



I S E M P R E V E R D E

CESARE GORETTI



Sorel

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

CAPITOLO PRIMO

LA VITA E LE OPERE DI SOREL

La vita di Giorgio Sorel (1847-1922) non credo che rappresenti per la curiosità più o meno indiscreta dei biografi e degli sfaccendati amanti di aneddoti, nulla di interessante¹.

Ingegnere civile dei ponti e delle strade dal 1870 al 1892 e funzionario dello stato, dopo più di venti anni di servizio chiese egli stesso il congedo e cominciò allora ad occuparsi in modo più costante e sistematico di studi filosofici e sociologici.

Da allora non assunse più nessun incarico pubblico, rimase soltanto amministratore della *École des hautes Études sociales*, un

¹Il Croce nella *Critica* del 1927 ha cominciato a pubblicare il suo carteggio con il Sorel che è davvero interessante. In una lettera del 2 giugno 1892 da Boulogne annunciando la morte di sua moglie così scrive: « Dans la dernière lettre que vous m'écriviez il y a longtemps, vous me disiez que vous étiez malade. Depuis lors j'ai perdu ma chère et dévouée femme qui avait été la compagne de 22 ans de travaux et à qui j'ai été lié par «la forza, del primo amore. «Son souvenir l'espère restera la meilleure partie de moi-même et la vraie âme de ma vie.» (pag. 44).

ente che ha per scopo la diffusione degli studi sociologici fra i soci, mediante conferenze che vengono poi pubblicate in volumi separati dall'Editore Alcan di Parigi.

Nel 1893 conobbe Diamandy, uno studente rumeno che aveva fondato l'*Ère nouvelle* ed entrò nella redazione. Ma il Sorel non si occupa ancora di socialismo. Nel 1895 insieme a *Bonnet*, *Deville*, *Lafargue* fondò il *Dévenir Social*, rivista di analisi e di critica marxista, di cui fu il principale collaboratore.

Scopo di questa rivista era quello di opporsi alla *Revue Socialiste* che riteneva inutili e dannosi gli studi filosofici e critici sul marxismo e sufficiente invece la divulgazione dei luoghi più comuni del cosiddetto socialismo scientifico.

Quando Rouanet assunse la Direzione della *Revue socialiste* ed aperse l'ospitalità ai Marxisti il *Dévenir Social* sospese le sue pubblicazioni.

D'allora in poi il Sorel collabora in tutte le principali Riviste, italiane, francesi e tedeschi come la *Revue Philosophique*, la *Revue de métaphisique et de morale*, le *Journal des économistes*, la *Science sociale*, la *Revue Politique et Parlementaire*, la *Revue de Sociologie*, le *Bulletin de la société française de Philosophie*, il *Giornale degli Economisti*, la *Riforma Sociale*, la *Rivista Italiana di Sociologia*, *Rivista di Storia di filosofia del Diritto*, *Rivista Critica del Socialismo*, la *Sozialistische Monatschrift*.

Prima che egli si affermasse come cultore di studi filosofici mediante la pubblicazione di articoli che sono degli studi com-

pleti nella *Revue de métaphysique et de morale*, e nella *Revue Philosophique*, e come maestro della dottrina sindacalista, alla quale egli dedicò con ardore e con fede gli ultimi anni della sua vita, si era già dedicato come storico pubblicando nel 1889 le *Proces de Socrate*, un fine esame della società ateniese del tempo, dove sembra aver sviluppato la tesi già accennata dal Nietzsche e dal Menard, che Socrate fu legalmente condannato per avere con il suo razionalismo scosso le vecchie eroiche tradizioni della Grecia. E questo speciale amore per gli studi di storia antica lo condusse più tardi a potere pubblicare un acuto esame critico su l'opera di Renan (*Le Système Historique de Renan*) ed un interessante volume sui rapporti fra la decadenza dell'Impero romano ed il Cristianesimo. (*La Ruine du monde antique*). In questi saggi egli vuole dimostrare un principio la cui esattezza confermerà più tardi con maggiore esperienza storica in altri lavori. Una rivoluzione, un cambiamento rapido di regime, la catastrofe non è feconda quando è soltanto il risultato della decadenza e dell'incapacità a governarsi dell'antecedente regime. Allora chi succede non fa che sostituirsi a chi scompare, il nuovo regime se ne appropria passivamente le forme giuridiche e tutto ritorna come prima senza un mutamento veramente profondo. Ciò è avvenuto al cristianesimo che si è appropriato la struttura giuridica dell'Impero romano e che deve la sua fortuna di dominio sociale alla decadenza dell'antico Impero. E la tesi, che il Sorel dimostra con grande efficacia nella

Ruine du Monde Antique, dopo molti anni di distanza, egli la riprende nelle sue «Considerazioni sulla violenza» scrivendo così:

«Tutti gli antichi scrittori cristiani sono d'accordo nell'apprenderci che la nuova religione non apportò alcun serio miglioramento nella situazione del mondo: la corruzione del potere, la pressione, i disastri continuarono a deprimere il popolo come per l'innanzi, fu un grande delusione per i padri della Chiesa. Al tempo delle persecuzioni i cristiani avevano creduto che Dio avrebbe colmato Roma di favori il giorno in cui l'Impero avesse smesso di perseguitare i fedeli. Ed ora l'Impero era cristiano, i Vescovi erano diventati personaggi di primo ordine, ma tuttavia ogni cosa andava così male come per il passato. Cosa ancora più desolante, i corrotti costumi così spesso denunziati come effetto dell'idolatria erano diventati i costumi degli adoratori di Cristo. Ben lungi dall'imporre una radicale riforma al mondo profano, la Chiesa si era corrotta imitandolo: aveva preso l'andamento di un'amministrazione imperiale; e le frazioni che la dividevano erano vivamente mosse dall'appetito del potere anzichè da motivi religiosi». (pag. 99).

Un mutamento di regime solo allora può essere fecondo quando si innesta su di un tronco ancor vivo che oppone resistenza, quando vi è un'eredità da cogliere. Ciò avvenne in fondo per la rivoluzione francese. L'*Ancien Régime* presentava ancora una struttura economica assai salda, un'accentramento amministrativo e politico temperato, ciò che rese più tardi a Napoleone

così facile l'opera di restaurazione. Ciò che la Rivoluzione spazzò via non fu che delle classi di persone ormai inette al potere, della polvere su vecchi mobili che seppero resistere ad una levigatura un po' troppo rude. Così scrive il Sorel: «È certo che Napoleone non ha avuto da compiere uno sforzo straordinario nel rimettere il paese in assetto monarchico. Egli ha ricevuto la Francia bell'e preparata ed ha dovuto fare soltanto alcune correzioni di particolari per profittare dell'esperienza acquistata dal 1789. Le leggi amministrative fiscali erano state redatte, durante la rivoluzione, da uomini che avevano servito nell'amministrazione dell'Ancien Régime e sotto la Rivoluzione: tutti si rassomigliavano, tutti sono uomini del tempo passato per i loro metodi di governo, tutti lavorano con uguale ardore per la grandezza di S. M. I veri meriti di Napoleone furono di non fidarsi troppo nel suo genio e di non lasciarsi prendere la mano dalle fantasticherie, che tante volte avevano fuorviato gli uomini del Secolo XVIII e li avevano menati a voler tutto rigenerare da cima a fondo, e di avere riconosciuto in una parola, il principio dell'eredità storica». (pag. 96-97).

Non per nulla il Tocqueville rimase sempre uno degli scrittori più studiati dal Sorel.

Non bisogna anzi dimenticare che il Sorel ebbe temperamento e mentalità più di storico che di filosofo; che la sua attività filosofica rappresenta come una parentesi forse necessaria fra

quella dello storico e quella del politico. Fu la filosofia del Bergson quella che animò il pensiero filosofico del Sorel? Egli lo afferma, ed alla sua sincerità non abbiamo motivo di non credere. Quando la filosofia di Bergson cominciò a diventare nota ai letterati ed ai circoli mondani, (la prima edizione dei *Donnés immédiates de la conscience* è del 1888) il Sorel non si era ancora occupato di politica sindacalista e può darsi che egli debba al pragmatismo del Bergson la sua concezione sindacalista che fece di lui il rappresentante dell'estrema sinistra Bergsoniana.

Dico può darsi, poichè questa affermazione che è diventata un luogo comune va secondo noi accettata con riserva. La concezione sindacalista del Sorel è come vedremo una concezione essenzialmente giuridica per cui non ritengo che l'influenza del Bergson sia stata decisiva in questo campo della sua attività culturale.

Non bisogna dimenticare che negli anni 1895 e 1896 (quando la filosofia del Bergson non era ancora diventata ufficiale ed il Sorel non aveva ancora scritto nella *Revue de Philosophie* che due saggi: *De la cause en physique* (1855) e la *Philosophie de Proudhon* (1892) per nulla d'intonazione Bergsoniana) egli aveva nel *Dévenir Social* già scritto degli articoli diversi dove si sentiva la sua preoccupazione di dare al socialismo una coscienza giuridica esatta e non delle astratte idealità.

Il sogno del Sorel era quello di chiudere la sua attività scien-

tifica con un libro che avesse per titolo «Le Socialisme Juridique»². Si può quindi comprendere come il Sorel sentisse il bisogno di avere una propria concezione filosofica del diritto che si è fin'ora trascurata, considerandola come frammentaria e come un'ipotesi provvisoria, buona soltanto per una propaganda di partito.

Nel 1900 egli scrive nella *Revue Socialiste* un articolo «*Les Aspects Juridiques du Socialisme*» e nella *Science Sociale*, un articolo «*Les Grèves*» dove questa preoccupazione è più acutamente sentita. L'influenza della filosofia Bergsoniana sulla concezione del Sindacalismo Soreliano fu più occasionale che sostanziale, ed in fondo perturbatrice poichè ad essa si deve la sua oscura concezione del mito. L'influenza del Bergson cominciò dal 1906 (i primi articoli che costituiscono les *Considerations de la violence*, sono del 1906 e 1907) e produssero i saggi più propriamente filosofici inseriti nella «*Revue de Metaphisique et de morale*» «*La Religion d'Aujourd'hui* (1909)» «*Vues sur les problèmes de la Philosophie*» (1910, 1911).

²«Mi riservo, scrive egli nei *Saggi di critica del Marxismo*, di sviluppare l'idea che l'avvenire del socialismo sta nel suo trasformarsi risolutamente in una metafisica dei costumi e che vi sono sufficienti elementi favorevoli per operare questa trasformazione» (pag. 188).

Vedremo come questi scritti certo pregievoli non facciano del Sorel che un filosofo dilettante e come questa parentesi non costituisca affatto un antecedente necessario per la sua concezione sindacalista e giuridica, che era la conseguenza culturale ed il coronamento della sua attività di storico e di sociologo.

Naturalmente anche il sociologo e lo storico politico può, anzi deve, servirsi di una concezione filosofica come di un angolo visuale per raggruppare intorno ad un fuoco centrale i fatti della realtà storica che si seguono in un ordine puramente causale e cronologico. Ma gli scritti che servono a questo scopo nel pensiero del Sorel non sono secondo noi quelli d'influenza Bergsoniana inseriti nella *Revue de Metaphisique*, bensì quelli anteriori già citati ed inseriti nella *Revue Philosophique* di carattere più specificatamente scientifico e quelli del *Dévenir Social*. Dove secondo me consiste la vera originalità del Sorel è nella valutazione dei fatti sociali, nella considerazione delle leggi sociologiche. Senza essere un giurista di professione, nessun più di lui comprese che gli istituti giuridici non sono il risultato di una astratta logica giuridica che opera soltanto esteriormente sui fatti collegandoli in un sistema architettonico, ma costituiscono dei tipi storici concreti quali risultano dalla critica dei dati sociologici ed economici della nostra realtà. Anche Marx in fondo con il suo materialismo storico insegna che i piani degli ordinamenti sociali sono il prodotto del substrato economico. Ma nel Sorel questa concezione perde ogni carattere materialistico, acquista un rilievo ed una

profondità nuova ed una maggiore chiarezza scientifica.

Nel momento in cui moriva il *Dévenir Social* cominciava l'affare Dreyfus, il quale dimostrò praticamente come i socialisti ufficiali non trovassero nelle loro dottrine delle ragioni per giudicare in modo elevato e pratico grandi avvenimenti contemporanei.

Anzi la *Révolution Dreyfusien* rappresenta per il Sorel la causa occasionale ed il motivo sentimentale per il quale egli si staccò completamente dai suoi antichi compagni di fede, divenuti esponenti ufficiali del partito socialista.

Merita riportare le parole da lui scritte in «*Come divenni sindacalista*» perchè hanno per noi un valore altamente psicologico.

«È evidente che ad un grandissimo numero di socialisti l'affaire Dreyfus apparve come un mezzo per sfruttare degli scandali buoni a disorganizzare l'esercito; Giuseppe Reinach ha ben riconosciuto questo. I socialisti parlamentari s'accorsero anche che l'agitazione dreyufusarda era adatta a creare gravi imbarazzi ad un ministero conservatore che aveva degli amici intimi fra gli ardenti difensori della revisione. «Il Grosso del Partito con Millerand e Viviani si riaccostò a Cavaignac». Il Millerand sperava come tutti i radicali che l'*affaire* fornisse l'occasione per rovesciare l'amministrazione di Meline: il 6 dicembre 1897 fu per de Mun un prezioso ausiliario, egli insultò villanamente Giuseppe Reinach e contribuì moltissimo a determinare il governo a prendere posizione contro i drayfusardi.

«L'affaire Dreyfus si svolge nel campo chiuso di due fazioni rivali della classe borghese: gli opportunisti e i clericali. Essi son d'accordo per ingannare e mettere in iscacco la democrazia. Fra Reinach e de Mun, conserviamo intera libertà. Durante il processo di Zola, Jaurès non osò andare alla tribuna in un giorno in cui il suo intervento avrebbe fatto nella Camera un grandissimo effetto; nel fremito passeggero di molti repubblicani la sorte avrebbe potuto cambiare.

«Quanto a Giulio Guède la sua attitudine fu veramente straordinaria; egli era stato uno dei primi dreyfusardi per testimonianza di G. Reinach; egli era stato anche uno dei più ardenti durante il processo Zola; nel mese di febbraio 1898 era stato sul punto di lanciare un manifesto al proletariato in favore della revisione; ma nel mese di luglio consigliò in modo particolarmente solenne l'astensione, per ragioni che ricordano molto le ragioni puerili del manifesto redatto nel mese di gennaio 1898 sotto l'istigazione di Millerand: «In questa nuova crisi che le classi dirigenti attraversano, noi non dobbiamo esser nè esterhaziani nè dreyfusardi, ma restare partito di classe, non conoscendo e non combattendo che la lotta di classe, per l'emancipazione del lavoro e dell'umanità». Si sarebbe potuto aspettare da G. Guesde tutt'altra cosa che questa meschina ciarla che serviva a dissimulare le vere ragioni per cui i gesuiti trovavano vantaggioso di separarsi finalmente da Jaurès. Questa defezione dei guesdisti produsse una viva emozione nel campo dei partigiani della revisione,

mentre «i nazionalisti e i clericali fecero feste a Guesde». Jaures fece appello, per difendersi, all'opinione di tutti gli uomini che occupavano un posto considerevole nel mondo socialista; tutti ad eccezione di Liebknecht, approvarono altamente la sua condotta. I manifesti del 19 gennaio e del 24 luglio 1898 avevano mostrato che i socialisti francesi non sapevano dire che delle banalità su di una rivoluzione che accanto ad essi si svolgeva con il concorso appassionato delle masse operaie. Le risposte dei dottori del socialismo straniero mostrano che costoro non sapevano gran che al di fuori di ciò che avevano imparato nei libri dei democratici, umanitari, anticlericali non sapevano gran ch  al di fuori di ciò che fu scritto dai socialisti pro e contro la campagna dreyfusardo, mostra dunque che il socialismo non aveva un'ideologia propria che fosse di qualche valore.

Si   verificato in Francia secondo il Sorel un fenomeno che si   potuto e si pu  riscontrare in altri popoli: la mancanza assoluta d'interessamento a certe questioni che prima di essere politiche sono morali e che dimostrano l'educazione politica di un popolo. Essere insensibile o indifferente a certe crisi che possono attraversare la vita di una nazione non dimostra ancora che un popolo   tale perch  tende verso un'ideale superiore, ma che   indifferente per assoluta insensibilit  morale e che per insensibilit  morale dimentica.

E questi amari rimbrotti dimostrano tutta la sua squisita natura morale aliena da ogni forma di compromesso.

Gli ultimi anni della sua vita furono dedicati allo studio di un nuovo istituto giuridico che potesse raccogliere e dare forma concreta a questa nuova ideologia delle masse lavoratrici, istituto giuridico che egli credette ravvisare idoneo nel sindacato. E questa sua preoccupazione giuridica meglio che altrove si coglie nella sua *Introduction a l'Économie moderne del 1919*.

Così di lui si legge nella necrologia inserita nella *Revue de Métaphysique et de morale* del 1922 (ottobre e dicembre) «Après quoi Georges Sorel s'engagea dans bien des chemins de travers, il donna sinon son adhesion tout au moins son approbation à Charles Maurras; le theoricien de la paix sociale protégé par l'Etat; il la donna plus tard à Lenin le praticien de la révolution sociale par le coup d'état politique. Démarches déconcertantes en bonne logique syndicaliste. Mais le syndicalisme était pour Georges Sorel tout autre chose qu'une logique, un veillard irrité cherchait à l'extrême droit comme à l'extrême gauche tout les moyens, même les plus désespérés pour en finir avec une civilisation avilie. Il vient de mourir solitaire et pauvre comme il avait toujours vécu».

Giudizio che non può accettarsi del tutto, poichè attraverso deviazioni naturali vi è nella sua opera una coerenza interiore, un pensiero costante: dare alla coscienza delle masse lavoratrici che sono desiderose più di tutto di giustizia una sforma giuridica nuova e precisa che renda inutile il richiamo all'utopia.

CAPITOLO SECONDO

LA CONCEZIONE FILOSOFICA

Il bisogno delle grandi concezioni metafisiche che sembrava morto dopo il periodo dell'idealismo tedesco, e cioè dopo Schopenhauer e che ha dato qualche bagliore con il Lotze, l'Hartmann e lo Spir nel secolo ventesimo dopo tanto naturalismo, ha fatto nuovamente sentire le sue esigenze. Ma in questo movimento di idealismo moderno bisogna distinguere nettamente due correnti assolutamente opposte e diverse malgrado un'apparente uguaglianza di terminologia: una corrente di idealismo critico che si riallaccia direttamente a Kant e che partendo dalle premesse critiche di una teoria della conoscenza non nega l'esistenza di una realtà trascendente che noi non possiamo dire quale sia, ed una corrente di idealismo immanente, di carattere Hegeliano che cerca di cogliere la realtà profonda nell'atto puro del pensiero che pone le sue stesse leggi. All'indirizzo platonico di Kant che rimane in fondo un dualista, si contrappone un indirizzo monistico dialettico con atteggiamenti naturalistici e prammatistici.

Che Kant oggi sia considerato sempre più come un metafisico che ammette e non nega una realtà trascendente lo dimostrano i recenti studi del Rickert (*System. d. philosophie*) e di Nicolai

Hartmann (Grundzüge d. Metaphysik d. Erkenntnis) in Germania e le concezioni che partendo da premesse critiche sono arrivate a sistemazioni dualistiche e metafisiche come quelle del Bradley e del Grenn. Oggi non si considera più Kant come un momento di transizione; come colui che segua il passaggio dalle vecchie concezioni metafisiche dogmatiche di tipo Wolfiano all'idealismo assoluto di Hegel. Il distacco dell'idealismo critico ed il passaggio all'idealismo immanente va fatto dopo Fichte che è ancora un Kantiano. L'idealismo immanente comincerebbe con Schelling ed Hegel. Oggi specie in Germania, come reazione alla scuola di Marburgo, che faceva precisamente di Kant il filosofo dell'immanente, si distinguono nettamente i due diversi indirizzi idealistici.

La scuola dei valori, specie con Windelband colse la differenza e tentò un compromesso fra i principi critici e lo storicismo Hegeliano, compromesso che pare allo stesso Rickert impossibile. Tutte le concezioni quindi che cercano di cogliere nel ritmo dialettico, nell'atto stesso del pensare che si pensa e si esteriorizza l'essenza della realtà e della vita provengono in ultima analisi dalla concezione Hegeliana colla quale naturalmente devono fare i conti. Osserva giustamente il Rickert che tutte queste *Lebensphilosophie* o filosofie della vita, sono d'origine Hegeliana. E fra queste noi dobbiamo riconoscere che la concezione del Bergson merita per la genialità e la chiarezza del pensiero il primo posto. Noi siamo costretti ad occuparcene per la grande

e continua influenza che il Bergson ha esercitato sul Sorel.

Il Sorel non può dirsi propriamente un filosofo, nella filosofia egli cercò soltanto le premesse necessarie per l'orientamento dei suoi problemi sociali.

Non vogliamo quindi dare del pensiero del Bergson una esposizione completa. Ci limiteremo soltanto a mettere in rilievo quelle che secondo noi sono le caratteristiche principali dell'«*Evoluzione creatrice*» specialmente in relazione alle scienze speciali.

Seguendo una chiara tradizione di onestà scientifica di cui il pensiero francese può andare orgoglioso, i filosofi francesi cominciarono sempre anche nelle loro più geniali costruzioni con delle prudenti affermazioni scientifiche, e non perdettero mai di vista l'ausilio prezioso anche se modesto, che le scienze speciali possono dare alla filosofia. La dote peculiare del pensiero francese che è la chiarezza proviene forse da una ferrea disciplina che le scienze speciali possono imporre.

È studiando l'ipotesi dell'evoluzione quale Lamark, Darwin e De Vries ci hanno dato che il Bergson è giunto alla sua concezione dell'evoluzione creatrice³. Nessuna di queste ipotesi è se-

³«Quando si parla dell'adattamento di un organismo alle condizioni nelle quali deve vivere, dove è la forma preesistente che attende la sua materia? Le condizioni non sono uno stampo dove

la vita si insinua e da cui essa riceverà la sua forma; quando si ragiona così si è vittima di una metafora. Non vi è ancora forma ed è alla vita che spetta di crearsi da sè una forma appropriata alle condizioni che le sono fatte. Bisogna che essa risponda alle condizioni esteriori mediante la costruzione di una macchina che non ha nessuna rassomiglianza con questa» (*Evoluzione creat.*, pag. 62-63).

«Ciò che costituisce l'animalità è la facoltà di utilizzare un meccanismo per convertire in azioni esplosive una più grande somma possibile d'energia potenziale accumulata. Dapprima l'esplosione avviene per azzardo senza poter scegliere la sua direzione (ameba) dopo, più si sale nella scala animale si vede la forma del corpo disegnare un certo numero di direzioni ben determinate, lungo le quali si muove l'energia» (Op. cit. pag. 130).

«L'idea di Darwin di un adattamento che si effettua mediante l'eliminazione automatica degli incapaci, è un'idea semplice e chiara. Poichè essa attribuisce alla causa esteriore direttrice dell'evoluzione un'influenza negativa, essa non può rendersi conto dello sviluppo progressivo e rettilineo d'apparecchi complessi come quelli che noi andiamo esaminando. Che ne sarà quando essa vorrà esplicare l'identità di struttura di organi straordinariamente complicati su linee d'evoluzione divergenti? Una variazione accidentale per minima che sia, implica l'azione

di una quantità di piccole cause fisiche e chimiche. Una accumulazione di variazioni accidentali come ne occorre per produrre una struttura complicata, esige il concorso di un numero infinito di cause infinitesimali. Come queste cause accidentali riappariranno le stesse e nello stesso ordine su punti diversi dello spazio e del tempo, nessuno lo sa, ed il darwinista stesso si limiterà senza dubbio a dire che degli effetti identici possano nascere da cause diverse, che più di un cammino, conduce allo stesso fine, ma sono vittime di una metafora» (Op. cit. pag. 60-61).

«L'adattamento non consisterà più semplicemente nell'eliminazione degli inadatti; esso sarà dovuto all'influenza positiva delle condizioni esteriori che avranno modellato l'organismo della loro propria forma. È per la somiglianza della causa che si spiegherà la somiglianza degli effetti. Noi saremo in apparenza nel puro meccanismo, ma osservando meglio vedremo che la spiegazione è puramente verbale, che noi siamo ancora vittime delle parole e che l'arteficio della soluzione consiste nel prendere l'adattamento in due sensi diversi» (Op. cit., pag. 62).

«Darwin, aveva parlato di variazioni insensibili che si aggiungono per effetto della selezione naturale. Egli non ignorava i fatti di variazioni brusche, ma questi sports come egli li chiamava, non davano secondo lui, che delle mostruosità incapaci di perpetuarsi, ed è per una accumulazione di variazioni insensibili che

egli rendeva conto della genesi della specie. Tale ancora è l'opinione di molti naturalisti. Essa tende a cedere il posto all'idea opposta, è improvvisamente mediante l'apparizione simultanea di parecchi caratteri nuovi diversi dagli antichi che si costituirebbe una specie nuova.» (Op. cit. pag. 68).

«È questa la concezione del De Vries.

«Ma supposto che l'azzardo abbia accordato questo favore una volta, cioè prodotto una nuova specie per variazioni brusche come si può ammettere che l'azzardo la ripeta nel corso di una specie in modo da suscitare ogni volta di colpo delle complicazioni anteriori? Come supporre che per una serie di semplici accidenti queste variazioni brusche si siano prodotte nello stesso ordine implicando ogni volta un perfetto accordo d'elementi sempre più numerosi e complessi lungo due linee d'evoluzioni indipendenti? (Op. cit. pag. 71-72).

«Si voglia o no, è sempre ad un principio interno di direzione che bisognerà fare richiamo per ottenere una convergenza d'effetti, La possibilità di una tale convergenza non appare nè nella tesi Darwinista e Neodarwinista delle variazioni accidentali brusche nè nella teoria che assegna delle direzioni definite all'evoluzioni dei diversi organi per una specie di composizione meccanica fra le forze esteriori e le forze interne». (Op. cit. pag. 83).

«Lamarck ammetteva che le trasformazioni siano dovute dallo sforzo dell'essere vivente di adattarsi alle condizioni dove

condo il Bergson soddisfacente, poichè non si può assolutamente spiegare come l'ambiente, la natura inorganica possa avere influenza sulla vita, su ciò che è organico e vivente.

Fra l'organico e l'inorganico il Bergson pone un abisso, un dualismo profondo che ricorda quello fra apparenza e realtà, colla differenza che questa separazione non è una ragione metafisica, ma è data dalla realtà delle cose stesse. Noi siamo troppo abituati a trattare ciò che è vivente, organico, vitale, con i criteri con i quali noi trattiamo ciò che è inorganico cristallizzato in una materia fissata nello spazio. Ogni forma vivente non deve nulla all'esterno, è uno slancio vitale che si proietta e si segmenta in forme che non sono dovute nè ad un puro meccanismo (inadatto a spiegare la vita) nè a pretese cause finali, ma all'azzardo.

La vita organica attraverso i suoi slanci vitali si scava il proprio letto, per così dire, nel mondo ambientale inorganico che lo circonda; e gli atteggiamenti, le forme che questo slancio vitale può prendere dipendono dall'azzardo, cioè dalla resistenza che oppone l'ambiente. Si pensi all'esempio che il Bergson dà del braccio che si muove immerso nella polvere di ferro. In certo qual

deve vivere. Questo sforzo è già un elemento psicologico interno che bisogna prendere in un senso ancora più profondo di slancio vitale.» (Op. cit. pag. 84).

modo questa polvere conserva l'impronta esteriore cinematografica dei diversi momenti del braccio, ma non può rendere affatto lo slancio vitale che anima il braccio stesso.

Le concezioni meccanicistiche dell'evoluzione avevano secondo noi questo pregio: di eliminare ogni elemento finalistico e miracoloso nell'evoluzione delle specie viventi, spiegandosi le trasformazioni come dovute all'influenza di esigenze esteriori dell'ambiente che dovevano certamente esercitare sull'organismo una influenza abbastanza costante. Non si voleva con ciò negare ogni influenza allo slancio vitale, alle necessarie reazioni che l'organismo vivente oppone alle circostanze esteriori. Bisognava tuttavia accontentarsi di ipotesi approssimative che potevano servire assai bene a spiegare i passaggi da una specie all'altra. Il Bergson vuole spiegarsi il perchè anche di una vibrazione ciliare, vuol cogliere tutti i singoli momenti vitali di una trasformazione di un organismo, calcolare le trasformazioni infinitesimali, ciò che è impossibile con le teorie dell'evoluzione che si rendono conto solo delle trasformazioni tipiche. Che le trasformazioni tipiche siano dovute ad infinite trasformazioni latenti che sfuggono al nostro esame, nulla toglie all'importanza delle concezioni evolutive che non vogliono altro che spiegarsi i diversi tipi. Una concezione evolutiva che abbia, come deve avere, questo limitato scopo scientifico, non si presta alla concezione del Bergson, che ha delle esigenze metafisiche colle quali non si può spiegare nessuna teoria evoluzionistica. Anche se la terra

fosse popolata da una uniformità di tipi viventi, ogni atto di vita è uno slancio vitale, anche se questo atto di vita segna sempre la stessa traiettoria, ed il punto di vista del Bergson rimarrebbe egualmente legittimo. Il flusso della vita non spiega affatto la formazione di tipi diversi, se i tipi sono qualche cosa di fisso, o per lo meno delle forme abbastanza costanti. Con il Bergson si ritorna così al capriccio creativo, ed il suo tentativo secondo noi, dimostra l'impossibilità di spiegare i fenomeni della realtà empirica soggetti alla legge di causalità con delle concezioni metafisiche.

Non è necessario per giungere all'intuizione di uscire fuori del dominio dei sensi e della conoscenza, egli dice⁴. L'errore di Kant fu di crederlo. Dopo avere dimostrato con argomenti decisivi che nessun esponente dialettico ci porta ad una realtà trascendente, Kant affermò che questa intuizione ci manca e che è impossibile una metafisica intuitiva. Sarebbe impossibile se non vi fosse altro tempo nè altri mutamenti oltre a quelli che Kant ha visto. Ma il tempo e lo spazio di cui noi ci serviamo sono spezzati per facilitare la nostra azione sulle cose. Riconduciamo la nostra percezione alle sue origini ed avremo una conoscenza di nuovo genere senza avere bisogno di ricorrere a delle facoltà

⁴*L'Intuition Philosophique* nella *Revue de metaphisique et de morale*, 1911, pag. 826.

nuove. Cerchiamo di fissare questa durata che non è un divenire, cioè un passaggio di stati⁵, che non comincia da un punto immobile, che non parte cioè dall'unità, ma che è molteplicità. Tanto la molteplicità che l'unità, noi possiamo pensarle come concetti correlativi ma non intuirle. L'unica intuizione che io possa avere della molteplicità è quella del divenire. La realtà *sub specie durationis* considerata senza pausa, senza passaggi, finisce di apparire all'occhio dell'uomo come una realtà immobile. La durata così come la pensa il Bergson è un'eternità in atto, concentrata in uno slancio. Ciò che si affievolisce è questo o quello *slancio*, che noi inquadriamo in un punto del tempo e dello spazio, non è lo *slancio* che è tendere, che è durare, e che è eterno. Vivere in questo slancio, è vivere sia pure per un momento eternamente, intuire con un atto di vita l'assoluto. Ma, io replico, ciò che io colgo, ciò che io intuisco non è eternità, è questo o quello slancio, è quel riverbero d'assoluto che è in questo o quel fenomeno. Ma questo riverbero d'assoluto io non lo colgo come il fenomeno, come qualche cosa che è nel fenomeno, ma come un termine contrapposto per la mia conoscenza alla relatività del fenomeno. La mia stessa conoscenza che è conoscere relativo, non sarebbe possibile se io non facessi richiamo a principi logici che

⁵Idem, pag. 825.

hanno un valore metafisico. Il relativo non ha senso senza l'assoluto. Ma la mia intuizione non va oltre la mia realtà fenomenica, oltre la molteplicità sensibile. La molteplicità non è eternità, poichè è passaggio, movimento; io posso intuire la molteplicità, non l'unità che solo posso pensare come termine. L'idealismo immanente di Hegel era assai più coerente facendo consistere l'assoluto nello stesso divenire concreto cioè in questo od in quel passaggio. La *durée* del Bergson come abbiamo visto, ha il significato metafisico di una realtà trascendente che non si confonde con il divenire concreto, ma che solo traluce nel fenomeno, per cui ancora più contraddittorio appare l'esigenza di volere fissare intuitivamente l'assoluto, l'eterno in uno slancio vitale. Forse al Bergson apparirà antitetico identificare la sua *durée* all'eterno, a ciò che è fuori del tempo, eppure ciò che non inizia e non trascorre nel tempo è eterno è increato come lo stesso atto creativo. Una *durée* che sia nel tempo, ma fuori di quel tempo che è una forma della nostra intuizione a priori, fuori di quel tempo finalistico e pratico come lo definisce il Bergson, è per noi inconcepibile. O è una durata che si svolge nel tempo o è un modo di esprimere una realtà che è fuori del tempo.

Le forme esteriori che uno slancio vitale può acquistare e che conserva solidificate nella materia, costituiscono delle apparenze fenomeniche, oggetto della nostra conoscenza empirica e della nostra ricerca scientifica, ma la realtà profonda ci è data invece per il Bergson da questo slancio vitale che dobbiamo cercare di

cogliere nel suo stesso divenire.

«Considerata da questo punto di vista, la vita appare come una corrente che va da un germe ad un altro per mezzo di un organismo sviluppato». (Op. Cit. pag. 29).

Ma se tutti possiamo accettare le premesse dalle quali il Bergson parte e le conclusioni alle quali arriva per darci una concezione coerente della evoluzione, la quale certamente legittima la distinzione fra il mondo organico ed il mondo inorganico, la cosa cambia quando si passa in un campo più strettamente speculativo, quando cioè egli cerca di cogliere la visione della realtà profonda mediante una costruzione che è soltanto un mezzo proprio di conoscenza della realtà fenomenica ed empirica.

L'ordine mediante il quale noi cerchiamo di ridurre; a sintesi, ad unità, la molteplicità della realtà esteriore, è dovuta a categorie, ad esigenze del nostro pensiero che valgano soltanto a darci una concezione empirica fenomenica della realtà, non la conoscenza di ciò che la realtà è in sè stessa, nel suo atto di vita. Il Bergson riconosce tutta la legittimità della critica Kantiana, ma mentre per Kant la realtà fenomenica è quella che si svolge nello spazio e nel tempo, il Bergson non fa del tempo (*durée*) un'intuizione di questa realtà fenomenica ma l'essenza stessa della realtà in atto. Mentre lo spazio è materia solidificata valutabile geometricamente e mediante le categorie del nostro intelletto, il tempo, la durata è qualche cosa di fluido, di molle, di vitale, che non possiamo più cogliere nel momento che si fissa in un punto

dello spazio, nel momento cioè che si fa spazio, materia. (pag. 390, 391).

Ma per Kant il tempo è un'intuizione a priori pura del nostro spirito mediante la quale noi possiamo cogliere la successione delle cose, non è come per il Bergson la *durée*, cioè una massa fluida che è già materia e che è già nello spazio e che io posso considerare geometricamente come una linea. Lo slancio vitale non ci porta ancora fuori della realtà empirica, fuori della apparenza fenomenica. La separazione è dovuta per il Bergson al fatto che egli divide il mondo organico che è slancio vitale dal mondo inorganico che è materia solidificata *lestée de géometrie*.

Anche il mondo organico in quanto acquista una forma esteriore si esaurisce e si fissa per così dire in un tipo, si dà una incrostazione solida che è dovuta all'azzardo cioè alla resistenza del mondo inorganico che fornisce alla vita come un involucro. Il mondo inorganico, la materia solidificata non può spiegare il mondo organico, lo slancio vitale: sono come due realtà contrastanti che devono necessariamente venire ad un compromesso. Questa separazione potrà certamente essere utile da un punto di vista scientifico, ma da un punto di vista metafisico, che è quello che interessa nella filosofia del Bergson, non si spiega.

Giustamente però il Bergson (pag. 365, 374) distingue *le flux*, il flusso dal divenire, dal tempo convenzionale del fisico che può dividere questa misura in momenti diversi: T 1, T 2, T 3 ecc.,

distingue cioè il tempo dalla sua misura che è puramente convenzionale. Il tempo cioè *le flux* è un dato immediato della coscienza, un assoluto che io colgo con la durata cioè con il divenire della mia stessa sensazione, un'intuizione che io sento, ma che non misuro: «*La durée de l'Univers ne doit faire q'un avec la latitude de création qui y peut trouver place*» pagina 367).

Il tempo che segue questo flusso vivente è anche per il Bergson un'intuizione a priori pura, l'ombra di questo assoluto, non una forma di conoscenza della realtà empirica. L'oggetto, la cosa, nel momento che si fissa nello spazio che si consolida, abbandona per così dire questo flusso, si stacca dal corso del tempo, si spazializza, passa al passato, è alla coda del flusso. Ma se l'oggetto è sempre un contenuto di coscienza, esso come tale vive sempre nel tempo che è la durata di questa coscienza.

Abbiamo visto che nulla autorizza a riferire la *durée* che è materia fluida allo spazio, che in ben altro significato tempo e spazio costituivano per Kant due forme di intuizione pura a priori, condizioni della conoscenza della realtà empirica. Con lo slancio vitale noi siamo ancora nel campo della realtà empirica (cioè dell'apparenza fenomenica, poco importa che la scienza non possa sempre cogliere nell'atto questa evoluzione creatrice. Il divenire che per Hegel era un processo logico, dialettico, diventa per il Bergson uno slancio vitale, una evoluzione creatrice. Bisogna tuttavia riconoscere che l'evoluzione creatrice di Bergson è

in fondo diversa dal divenire Hegeliano. Hegel deduce un momento dall'altro, un passaggio dall'altro, cioè passa dal molteplice al molteplice, non coglie ancora come vuole Bergson l'unità nella sua *durée*. Certamente il divenire colto come sintesi dell'essere e del non essere, come categoria logica, ci rende l'atto creativo, il passaggio all'esistenza, ma all'esistenza della cosa singola, del *che cosa*, di un grado quantitativo dell'essere, cioè del molteplice.

Il divenire che è immanente alla realtà delle cose si manifesta attraverso la molteplicità, non ci dà ancora l'intuizione della *durée*, di una realtà, di una unità che trascende la molteplicità creata, ma che appunto perchè è creatrice non è immobile ma fluida, cioè movimento⁶.

⁶Così esprime il Bergson il suo giudizio sulla filosofia post-Kantiana: «La filosofia post-kantiana così severa contro le teorie meccaniche accetta del meccanismo l'idea di una scienza unica identica per ogni specie di realtà. Ed essa è più vicina alla concezione meccanica di quanto non creda; poichè se nella considerazione della materia della vita, del pensiero, essa pone al posto dei gradi successivi di sviluppo (ciò che pensava il meccanicismo), dei gradi di realizzazione di un'idea o dei gradi di obbiettivazione di una volontà, essa parla ancora di gradi e questi gradi sono quelli di una scala che l'essere percorre in un senso unico.

Da un punto di vista metafisico dal quale si pone il Bergson non è affatto legittima una separazione fra mondo organico e mondo inorganico. Anche quello che noi chiamiamo mondo inorganico è un complesso di monadi viventi che non differiscono che per grado da monadi superiori. Forse che una pianta non è un essere vivente come un'animale, ed un minerale un cristallo non è anch'esso un essere vivente come una pianta, per quanto le loro manifestazioni di vita siano naturalmente diverse? Dopo la concezione monadistica del Leibnitz, e quella cosiddetta luminosa del Fechner che attribuiva alla terra l'animazione di un essere vivente è possibile ritornare ad una concezione tenebrosa che separa così il mondo organico da quello inorganico? Se le concezioni meccaniche possono servire a spiegare scientificamente dei fenomeni naturali, (concezioni invece che male si adattano alle spiegazioni dei fatti psichici), ciò non vuol dire che la natura inorganica sia materia morta e non un insieme di monadi viventi e di natura spirituale. A noi che stiamo in un grado di realtà superiore, questa realtà appare come materiale, come realtà fenomenica, come apparenza, ma in sè essa partecipa ad una vita spirituale che la tiene unita. Forse che il movimento della

«Essa attribuisce alla natura le stesse articolazioni che vi poneva il meccanicismo, essa ne conserva la struttura che colorisce soltanto diversamente» (pag. 393).

terra non è una manifestazione di una vita, di uno slancio vitale? In fondo tutte le concezioni che pure partendo da un'esigenza dualistica cercano di trovare la realtà profonda nella realtà fenomenica empirica debbono finire di potenziare come realtà profonda, assoluta, una parte di questa stessa apparenza fenomenica. E di queste concezioni quella del Bergson è certamente una delle più geniali e delle più chiare. Ma essa secondo noi, ha soltanto il valore di un'ipotesi scientifica per quanto riguarda l'evoluzione, in quanto che scartando con ragioni che a noi sembrano definitive ogni ipotesi meccanica e finalista, attribuisce la varietà delle specie animali all'azzardo, alla resistenza casuale che può trovare lo slancio vitale nell'ambiente, nello spazio nel quale si proietta. Ma questa ipotesi che presuppone una separazione netta, radicale e quindi puramente provvisoria, buona cioè come ipotesi di lavoro, fra l'organico e l'inorganico, non giustifica più una concezione filosofica che voglia separare la realtà materiale fissa immobile soggetta a tutte le norme della conoscenza, dalla realtà fluida vitale che sfugge ad una possibile conoscenza empirica e che quindi non dovrebbe far parte di una realtà empirica e che si prende come esponente di un divenire assoluto. All'ordine, *all'ordre* (nella quale parola si assommano tutte le condizioni che rendono possibile la conoscenza empirica), il Bergson oppone le *désordre*, le *néant* che noi non possiamo cogliere altro che come intuizione dello stesso slancio vitale. E questo *désordre* dovrebbe essere al di là dell'*ordre* come una cosa in sè!

Il problema filosofico per il Bergson si riduce quindi sempre a questa assillante domanda: come si fa a ricostruire con ciò che è fatto ciò che si fa, con la realtà spezzata segmentata fissa quella realtà molle, fluida che è in continuo divenire? È in fondo l'antico problema: come può questa realtà che è apparenza, partecipare ad un assoluto, ad una realtà più piena? Comè è possibile l'unità nel molteplice? La sua teoria dell'evoluzione ubbidisce a questa esigenza, ma questa realtà fluida che scorre e che ad ogni momento si ferma, si solidifica, si spezza e poi riprende il suo corso, non fa che mostrarci in un modo plasticamente intuitivo l'argomento di Zenone: la freccia non si muove perchè ogni momento del suo movimento è un momento di riposo. Il problema filosofico non è risolto, è solo posto davanti ai nostri occhi come una pellicola cinematografica: è reso plastico.

Ma il divenire che è assoluto mutamento, assoluto uscire fuori di sè, apparire e scomparire, cioè apparenza, come può essere la vera realtà, l'unità identica con sè? Con il divenire naturalistico noi non usciamo ancora dalla realtà empirica fenomenica che è oggetto di conoscenza, ma che non condiziona le leggi della sua conoscenza. *L'expérience nous met en presence du devenir: voila la réalité sensible!*

Il Bergson crede di rispondervi dicendo che nel movimento, nel divenire vi è qualche cosa di più che nei singoli momenti di questi divenire, che bisogna capovolgere il problema quale fu posto dalla filosofia greca, cioè dal pensiero astratto: non andare

dalla molteplicità all'unità, ma dall'unità alla molteplicità. Ma questa unità io l'intuisco allora come un movimento che ogni tanto lascia cadere qualche cosa che si stacca da lei, qualche cosa che costituisce come la traiettoria del suo movimento. Ed allora questo divenire, questo movimento è fuori della traiettoria che essa segna, è una realtà trascendente che crea a capriccio, non è più la *réalité sensible*, immanente, ma una divinità creatrice che non è più immobile come il Dio di Aristotele. Si comprende come i cattolici non trovino in fondo affatto eterodossa la concezione del Bergson e ravvisino nello slancio vitale, nel divenire creativo l'intuizione dell'atto creativo di Dio. Al Bergson ripugna pensare una realtà assoluta che sia fuori del tempo, raccolta in sé stessa, uguale a sé stessa immutabile, e sostituisce a questa realtà una *durée absolue*, l'idea di una realtà *qui se exerce au fur et à mesure*. Cioè un atto creativo continuo.

Una volta affermato che l'intuizione sensibile di Kant non coglie le *fluides*, ma è soltanto *temps éparpillés en espace*, è evidente che la *durée* che costituisce una cosa con la coscienza, si può cogliere soltanto mediante un'intuizione intellettuale. Si è paragonato da molti l'intuizione intellettuale del Bergson che coglie la *durée* con l'intuizione di Plotino; ma a noi pare che il parallelo sia più formale che sostanziale. L'intuizione di Plotino è un atto mistico e non è possibile attribuire ad una realtà trascendente numenica un movimento, una *durée* che è propria della realtà empirica e perciò un'intuizione della nostra sensibilità. Si comprende

il dualismo di Bergson nel senso di ammettere una realtà trascendente, ma è impossibile ed arbitrario attribuire una conoscenza intuitiva di questa realtà che non è propria certo della nostra facoltà conoscitiva. Il Bergson non si libera dalle vecchie concezioni metafisiche precritiche che consideravano questa realtà empirica come una creazione di una realtà superiore e vuol soltanto cercare di cogliere quest'atto creativo nel suo momento per così dire genetico, nell'intuizione di una *durée* molle, fluida che simbolizza la vita stessa, in un'unità che sè con sè rigira. Tutto ciò è dogmatismo. Come può una realtà perfetta creare una realtà imperfetta e mutabile, come può dall'uno derivare il molteplice?

Tutto il travaglio della filosofia dei Boehme e dello Schelling non trovano eco nel Bergson.

O questa forza creativa è immanente alla stessa realtà empirica o se si ammette una realtà trascendente, questa non può intuirsi come un atto creativo. L'ipotesi del Bergson certo geniale come teoria dell'evoluzione, non è sufficiente malgrado la sua genialità a darci una concezione metafisica soddisfacente.

Ed è precisamente questa metafisica che traspare continuamente dalle pagine del Sorel.

* * *

Quanto della filosofia del Bergson ha influenzato il pensiero del Sorel?

Secondo noi in questi tre punti essenziali: 1) Il concetto dell'azzardo che deve sostituirsi alle concezioni meccaniche e finalistiche, concetto che può giocare una parte assai importante nello studio dei fatti sociali specie per quanto riguarda l'evoluzione tecnica della produzione industriale che è il substrato del mondo sociale. 2) Il carattere misterioso creativo dell'intuizione Bergsoniana che lascia sussistere accanto al concetto dell'azzardo quello del miracolo come vedremo parlando della concezione religiosa del Sorel⁷. 3) L'importanza che può avere la concezione del mito nell'evoluzione dei fatti sociali. 4) Il carattere

⁷«La posizione eccezionale che l'uomo occupa nel mondo è talmente forte che noi siamo costretti facilmente dopo aver letto i libri del Bergson ad ammettere che le comunicazioni fra l'uomo ed il soprannaturale sono molto facili» (*Sorel, Vues sur les problèmes de la Philosophie* pag. 69).

«Molti sembrano oggi disposti a dichiarare di vedere nell'evoluzione creatrice un libro la cui importanza sarà paragonabile a quella della Critica della ragion pura nella storia della filosofia. L'idea di mistero è proclamato dal Bergson con una chiarezza che nulla lascia a desiderare in molte pagine ammirevoli» (Op cit. pag. 98).

«È l'idea di mistero che deve dirigere l'interpretazione «poichè l'evoluzione creatrice essenzialmente dimostra ai moderni che la principale preoccupazione dei filosofi deve consistere nel

essenzialmente rivoluzionario dei corsi storici, poichè l'evoluzione dà soltanto una serie di eventi sociali già fissati nella realtà già vissuti, mentre lo slancio rivoluzionario ci rende la vita in atto. Il Sorel cerca quindi di rivedere Marx attraverso Bergson.

Vedremo tuttavia trattando dei singoli problemi che hanno occupato l'attività scientifica del Sorel che egli non è un noioso e banale ripetitore di dottrine altrui. Se bene il fondo della sua concezione rimanga bergsoniano, (ciò che ha nuociuto alla sistematicità del suo pensiero ed alla visione di certi problemi), in molte trattazioni il Sorel sa portare una originalità sua propria.

Certamente filosofo esso non è sia per la scarsa conoscenza che egli aveva dei grandi sistemi filosofici che hanno segnato le pietre miliari nel cammino del pensiero, sia per le preoccupazioni politico-sociali, che sempre e soltanto lo hanno veramente interessato. Ma ciò non vuoi dire che egli agli studi filosofici non si sia avvicinato con più dignità e successo di molti che della filosofia ne fanno professione e mestiere.

Il Sorel ha per esempio delle vedute assai acute sui rapporti della scolastica con Aristotele. È certamente un Aristotele un po' di maniera quello che concepisce il Sorel. «La distinzione della materia dalla forma è importante nel paripatetismo, poichè essa

riflettere sui misteri della vita» (Op. cit. pagina 99).

si presenta sempre ad un popolo scultore ed architetto. Le celebri definizioni del movimento considerate come la realizzazione di ciò che era in potenza non è probabilmente una cosa straordinariamente misteriosa ma soltanto la traduzione di un detto popolare; ciascuno fa ciò che è conforme alle sue abitudini».

Il Sorel ha ragione quando riconosce nel sistema di Aristotile la filosofia del buon senso umano che cerca di riflettere le cose così come esse appaiono e d'inquadrarle in un insieme architettonico. «Se Aristotele attribuisce un grande valore alle distinzioni stabilite dalla lingua greca, ciò avviene perchè nel linguaggio tende a cristallizzarsi l'esperienza della vita di un popolo» (Op. cit. pag. 594). Aristotele non fu che il sistematore delle concezioni scientifiche letterarie, politiche del suo tempo, senza preoccuparsi come Platone di cogliere la realtà profonda che sta sotto l'apparenza delle cose.

Il Sorel comprende molto bene che S. Tommaso non fu altro che un sistematore della scolastica, come Aristotele lo fu del pensiero volgare greco. «S. Tommaso pretendeva rendere le idee cristiane intelligibili dalla gente che pensavano press'a poco come i contemporanei di Aristotele» (pag. 596). Bisognava sistemare le credenze cristiane che erano rampollate da fonti diverse e che rappresentavano diverse correnti di pensiero in un tutto organico senza preoccuparsi di cogliere una realtà metafisica, ed il sistema Aristotelico serviva allo scopo. Il Sorel cita con piacere le parole di De Wulf «S. Tommaso è il vero modernista del

tempo suo, uomo che ha tentato con un ammirevole sforzo di preveggenza e di genio, la fusione della fede con il pensiero dell'epoca sua» (pag. 596)⁸. Non deve intendersi per pensiero dell'epoca sua una concezione metafisica di tipo platonico, ma la sistemazione di tutte le credenze che rispecchiano la vita sociale estetica, culturale del popolo greco.

Il Sorel distingue le grandi concezioni metafisiche che pongono un dualismo fra ciò che è l'apparenza e la realtà profonda, e le concezioni filosofiche sistematiche che rispecchiano la cultura del tempo che le crea. Tutte le ipotesi fisiche, biologiche e politiche, sistematicamente ordinate danno luogo a dei sistemi filosofici ai quali si rivolge la simpatia del Sorel. Quando il Sorel discetta di filosofia è sempre a queste costruzioni della realtà apparente empirica che egli intende di riferirsi. Le metafisiche egli le rilega nel campo delle fantasie romanzesche. La natura del suo pensiero lo allontanava fatalmente da questa seconda corrente; egli si dimostra assolutamente incapace a comprendere nella sua essenza le concezioni dualistiche e metafisiche. Ciò che egli scrive su Kant è di una incomprensione e di una ingenuità per cui vale la pena di riportarne qualche brano «È evidente che dalla

⁸De Wulf. *Histoire de la philosophie medioevale*. (pagg. 520-525-535).

meccanica celeste Kant ha desunto i principi sintetici dell'intelletto puro. Gli assiomi dell'intuizione e le anticipazioni della percezione riducono tutti i fenomeni sotto il controllo delle matematiche perchè si riscontra dell'estensione e dei gradi di intensità. La prima analogia dell'esperienza parte dalla permanenza della massa, la terza non è che una parafrasi assai vaga della attrazione universale, la seconda ha per oggetto di ricordare sotto quale forma l'integrazione di equazioni differenziali del movimento presenta i mutamenti: due stati successivi differiscono fra di essi per una funzione nel tempo che li separa, il filosofo impiega un linguaggio confuso che poteva sopprimere colla parola funzione.

«Le vere funzioni dell'estetica trascendentale si trovano nell'equazione del movimento che comprendono dell'estensione e dei derivati in rapporto al tempo. È molto probabile che se Kant scrivesse oggi riconoscerebbe la sua teoria insufficiente poichè la fisica moderna non cessa di dare importanza sempre maggiore al concetto di temperatura, essa è legata all'idea dell'invecchiamento del mondo, idea che mancava alla meccanica newtoniana. Nella dialettica trascendentale Kant oppone due concezioni cosmologiche e vuole provare che si può sostenere l'una e l'altra con degli argomenti ugualmente forti. Io credo che le antinomie Kantiane abbiano ingannato i filosofi e Kant stesso per la forma sotto la quale esse sono presentate. Considerando le cose da vicino si vede che l'una delle teorie dipende direttamente

dai dati della meccanica celeste, l'altra tra dipende indirettamente e per imitazione dai dati della coscienza cristiana» (pag. 606-607).

Chi conosce qualche cosa del sistema Kantiano comprenderà subito quale conoscenza superficiale affrettata e di secondo mano dovesse averne il Sorel⁹. Il materiale al quale egli attinge non è certo di primo ordine, egli conosce le grandi correnti del pensiero più che dai testi da monografie moderne, e tutta la sua preparazione risente la fretta di letture estemporanee sufficienti solo a dare una visione di orientamento. E lo dimostra l'accettazione incondizionata della filosofia del Bergson.

La filosofia del Bergson con il suo atteggiamento pragmatico dovette dare al Sorel l'impressione di una filosofia viva antintellettuale capace di larghe applicazioni nel campo delle scienze sociali.

Ma dello stesso intuizionismo del Bergson il Sorel non coglie

⁹Nei *Saggi* (pag. 355) così scrive: «Tutto il pensiero moderno sembra dominato da questa tesi Kantiana che non bisogna mai considerare l'uomo come un mezzo, ma sempre come un fine. Non è molto difficile vedere come questa formula abbia dovuto il suo successo all'esistenza del regime delle manifatture; in quell'epoca l'operaio era un animale addestrato ad esercizi di virtuosità e trattati in conseguenza, egli surrogava dei meccanismi che non si sapevano ancora costruire.»

che la parte esteriore più appariscente e mitica, lo colpisce la novità e la plasticità del linguaggio, ma non vede nel Bergson il tentativo serio di dare una concezione metafisica che salvi l'unità della molteplicità, evitando di fare dell'unità una realtà trascendente immobile e morta.

In un periodo di reazione al positivismo (movimento di pensiero per il quale egli dovette sempre sentire una antipatia speciale) la filosofia del Bergson sembrò al Sorel conciliare l'esigenza scientifica moderna con il bisogno di una realtà più profonda che si possa rivelare a noi sotto un'apparenza fenomenica. Ed il critico di Marx, il sindacalista battagliero rimase in filosofia ligio ad una corrente di pensiero che malgrado ogni novità verbale è molto vicina al vecchio dogmatismo.

CAPITOLO TERZO

LA FILOSOFIA DELLE SCIENZE

Nella filosofia delle scienze il Sorel entrava in un campo più suo, che conosceva meglio per la pratica della sua professione e per più lungo tirocinio di studi. Nel suo studio «*Le préoccupations des physiciens modernes*» inserito nella «*Revue de métaphysique et de morale*» (1905 pag. 856-889) egli non si limita a riassumere le conclusioni del Poincaré (*La science et l'Hypothèse*) ma arriva ad osservazioni assai acute ed originali. È noto come Poincaré abbia dimostrato agli scienziati (per i filosofi erano cose già note da un pezzo) che i concetti classici della meccanica: forza, massa, volume ecc. non sono che convenzioni non certamente arbitrarie (perchè esse non perdono di vista le esperienze che hanno condotto gli scienziati ad adottare) ma sempre convenzioni, cioè definizioni che è comodo introdurre nei calcoli. Se noi prendiamo ad esaminare le famose leggi di Newton, vediamo che esse non sono affatto la descrizione di fatti naturali ma ipotesi che noi introduciamo per potere calcolare certi fatti¹⁰. «Ogni generalizzazione è un ipotesi, l'ipotesi ha dunque un compito necessario

¹⁰Poincaré, op. cit., pag. 110-134.

che nessuno potrà contestare. Solamente essa deve essere sempre il più presto ed il più spesso possibile sottoposta alla verifica. Se essa non regge a questa prova è evidente che si deve senz'altro abbandonarla»¹¹.

Quando lo studioso mette le proprie ipotesi al contatto dei fatti e trova che questa verifica non coincide, deve necessariamente supporre che vi sia qualche cosa di straordinario, di nuovo. L'ipotesi non è così rimasta sterile, ha reso anzi un buon servizio poichè è stata l'occasione dell'esperienza decisiva¹².

Veramente geniali ed acuti sono i rapporti che il Sorel scopre tra le applicazioni tecniche e la logica delle scienze fisiche.

Egli comprende benissimo che le leggi fisiche non ripetono la successione dei fatti naturali, non hanno per compito quello

¹¹Idem, pag. 178.

¹²Ed il Sorel così scrive: «Le ipotesi presentano qualche cosa di paradossale, è sempre più evidente che esse sono rese del tutto artificiali e che gli atomi possono spiegare un fenomeno a condizione che si attribuisca loro delle proprietà capaci di poter dare questa spiegazione, e perciò la storia della scienza ci insegna che la nostra confidenza nella certezza delle leggi dipende dalla natura delle ipotesi che noi ci formiamo per rappresentarle». (pag. 871).

di uniformarsi alla natura, ma che hanno anzi bisogno di crearsi dei mezzi sperimentali propri mediante i quali isolare delle forze e per così dire deformarle indirizzandole verso finalità tecniche le quali alla loro volta possono gettare molta luce sui fatti scientifici.

«Il costruttore moderno si sforza di disporre gli apparecchi in modo da potere ragionare su di essi come fa il teorico; i dispositivi che studia la meccanica razionale non rassomigliano affatto a ciò che noi vediamo nella natura (solidi, invariabili che scivolano gli uni sugli altri senza attrito, legami leggeri ed inestensibili di una elasticità perfetta, ambiente senza resistenza), ma scegliendo i materiali con cura, si può realizzare con grande approssimazione qualcuna di quelle condizioni senza tuttavia fare sparire gli attriti» (pag. 878).

Lo scopo della scienza sperimentale è quello di costruire una natura artificiale. La storia ci insegna che si può arrivare ad una approssimazione sufficiente in diversi modi per cui l'impiego di un'ipotesi non deve essere un impaccio per crearne un'altra quando ciò è necessario per certi fatti speciali.

«*Il n'ya pas de hypothèse nécessaire*», e ciò è evidente perchè ogni ipotesi è l'introduzione di un meccanismo estraneo alla natura e l'influenza dello strumento tecnico rassomiglia molto a quello dell'ipotesi; bisogna pensare che le leggi sono intercalate in un modo un po' arbitrario nelle determinazioni sperimentali, per cui delle esperienze che differiscono molto l'una dall'altra possono

giustificare una stessa legge.

Il problema che si pone il costruttore non rassomiglia affatto a quella che si pone il geometra. Il matematico vuol sapere il valore di certe quantità che dipendono da certi dati, ogni problema si risolve in una equazione. Il costruttore vuole assicurarsi che una macchina di cui ha studiato il progetto renda abbastanza per l'uso industriale cui è destinata. Quest'ultimo non conosce che in modo sommario le forze che richiedono gli utensili, queste forze dipendono dall'alimentazione delle materie prime, il costruttore conta sulla tensione vigile dell'operaio che regolerà l'alimentazione e la velocità. *«Le probleme ne se pose point sous la forme d'une équation, mai d'une inégalité»* (pag. 884).

Non si può formulare nessuna legge sulla resistenza passiva, è un campo questo che va lasciato alla genialità del costruttore tanto è vero che l'astronomia è costruita come se non esistesse altra resistenza oltre quella dello spazio interplanetario, come se agisse nel vuoto per cui l'astronomia tanto rassomiglia alla meccanica razionale. Ma per la fisica terrestre la cosa cambia, vi è nella natura qualche cosa d'irriducibile alla scienza ed è precisamente questo calcolo delle resistenze passive; scienza e natura formano due mondi separati dovuti a fenomeni irreversibili per cui gli scienziati oscillano spesso fra uno scetticismo esagerato ed una troppa grande fiducia nei risultati della scienza.

Fin'ora nella scienza fisica ha governato il più cieco determi-

nismo, per cui si credeva che le leggi fisiche che apparivano ferree, universali, eterne, fossero la precisa traduzione della successione degli eventi, ma la variabilità delle ipotesi, la necessità della tecnica ci dimostrano quanto sia lasciato anche nel campo della scienza fisica alla libertà dello spirito che premuto da nuovi bisogni verso forme utilitarie più squisite finisce di dare incremento ad una scienza che ricompona con più ampia libertà gli elementi che la natura ci offre¹³.

Ma anche in questo campo la filosofia del Bergson ha preso troppo la mano al Sorel. Per quanto la scienza e quella fisica in

¹³Il Sorel scorge il più ferreo determinismo nei seguenti tre assiomi:

1. Tutti i fenomeni non sono suscettibili di spiegazioni meccaniche che si producono frattanto nel tempo con una connessione fra i loro stati successivi identici a quelli che esisterebbero se una spiegazione meccanica fosse possibile.

2. Ogni gruppo di fenomeni si produce come se dipendesse da un meccanismo così completo, che il movimento di un punto determini i movimenti di tutti gli altri punti.

3. I diversi gruppi sono legati fra di loro in modo così necessario come lo sono le diverse parti d'uno stesso gruppo, di guisa che il mondo intero dipende dal movimento astronomico (pag. 888).

ispecie abbia bisogno d'ipotesi le quali sono certo favorite e facilitate dalle scoperte della tecnica industriale, non si esce ancora dal più rigido determinismo della legge di causalità. Le ipotesi servono a creare un ambiente speciale ai fenomeni che mettiamo in rapporto, ad isolare certe esperienze, ma anche in tale modo noi non facciamo che studiare le funzioni ed i rapporti di certi fenomeni, non possiamo mai astrarre dalla legge di causalità. Data la causa A) od il rapporto A), ne segue l'effetto B) od il rapporto B). Reale od immaginario noi operiamo sempre su di un fenomeno che è funzione di un altro od in rapporto con un altro, poniamo cioè sempre in essere una sintesi che comunque possa venire espressa in forma matematica, è sempre espressione di una categoria, di uno schema causale. Invece di ricercare le cause all'infinito limitiamoci pure al rapporto ed alla funzione di due fenomeni, questo principio d'azione reciproca è sempre uno schema logico che dipende da un principio di causalità¹⁴.

¹⁴«Il principio dell'azione reciproca di tutte le sostanze è stato opposto da Kant è la terza analogia dell'esperienza. Nessuno può sostenere seriamente che la sua dimostrazione sia solida. Non vi sarebbe più scienza possibile se le cause si concatenassero all'infinito. Dopo Aristotile non si può più ammettere questo sofisma».

«Dans toutes les recherches purement scientifiques les problème de la cause est identique à celui de la classification par genres»¹⁵.

Che cosa autorizza il Sorel a passare dal campo della ricerca scientifica che è retta dalla legge della causalità al mondo della libertà? Forse che la creazione di un'ipotesi è un atto di libertà?

Essa costituisce la formazione di un genere che rappresenta un'esigenza unitaria del nostro spirito logico, ma che è un insieme di fenomeni che noi supponiamo appariscano sempre in una determinazione costante. Noi supponiamo cioè una forma che può anche essere fantastica di determinismo, ma che rispecchia sempre l'esigenza logica di fare richiamo ad una legge di causalità. Osserva il Richert che fare richiamo ad una categoria di causalità è già un atto di libertà dello spirito, ma non è in questo senso metafisico che il Sorel intende la libertà. Egli ritiene che l'attività che crea l'ipotesi sia essenzialmente libera non legata cioè alle leggi della nostra stessa attività conoscitiva.

Anche quando noi frapponiamo al flusso dei fenomeni degli schemi e delle ipotesi, non facciamo che spiegarci in un modo circoscritto ma sempre deterministicamente il mondo naturale dei fenomeni. Ciò che varia non è che l'angolo visuale, il punto di riferimento.

¹⁵*De la cause en physique* (*Revue philosophique*, 1888, pag. 467).

CAPITOLO QUARTO

LA FILOSOFIA RELIGIOSA

Della filosofia religiosa il Sorel, sebbene abbia scritto un saggio interessante sul Renan (*Le système historique de Renan*) non si è occupato che in modo frammentario. Si può affermare con tutta certezza che è questo un problema che poteva interessarlo assai poco. Delle religioni egli studia con interesse e con sagace curiosità la parte storica e sociologica, il problema metafisico non lo interessa affatto. La mentalità del Sorel non era certo quella di un metafisico ed il problema religioso per eccellenza del bene e del male, dell'immortalità è assolutamente estraneo al suo spirito.

Il Sorel non ha forse mai letto nè studiato una pagina di Spinoza di Kant, di Schopenhauer, ed i problemi religiosi egli li considera coll'occhio dello storico. Nemmeno il movimento del razionalismo protestante che da Kant e Schleiermacher va al Ritschl ed al Troeltsch gli è noto¹⁶.

¹⁶Basta leggere ciò che il Sorel scrive sul capitolo V del suo saggio (pag. 266, 273) sul *Ritschl* per comprendere che non conosce un rigo di questo scrittore e che segue soltanto l'esposizione che ne fa il Boutroux (pag. 209, 219) senza una conoscenza diretta.

A lui pare impossibile che si possa concepire una fede religiosa la quale rimanga una concezione metafisica senza rivestirsi di forme storiche e di cerimonie di culto¹⁷.

Basta leggere per convincersene il suo articolo «*La Religion d'aujourd'hui*» nella «*Revue de metaphisique et de morale*» (anno 1909) che è una recensione critica del bel libro del Boutroux «*Religion et science dans la philosophie contemporaine*». Il Boutroux aveva dedicato delle pagine assai fini e delicate alla concezione religiosa del Comte considerandola come un tentativo degno di riguardo di dare alla Francia una religione dell'umanità fondata sull'aspirazione verso forme di solidarietà sempre più ampie. La religione come culto dell'umanità diventava così per il Comte il coronamento della sua sistemazione filosofica e sociologica. Il Sorel che non ha per il Comte che dell'immeritato disprezzo quasi irride a questa aspirazione (per molti riguardi assai analoga a quella de

¹⁷Egli infatti teme che il modernismo renderebbe il clero cattolico simile al protestante, troppo erudito, troppo dedito allo studio critico dei testi, povero di tonalità sentimentale, troppo razionalista, troppo poco pietoso, facile a passare ad una forma di idealismo antistorico. (pag. 268, 269). Quanto ricorda questo antimodernismo quello dei neo-hegeliani napoletani.

Wundt, un altro pensatore che il Sorel non conobbe e che aprioristicamente allontanava dal suo piano mentale) e se la sbriga con poche parole: «La dottrina dell'immortalità soggettiva deriva evidentemente dalle guerre della rivoluzione e dell'impero, le terribili ecatombe che si verificarono nell'Europa mostrarono quali sacrifici può provocare l'onore militare. Abituato a fabbricare dei sapienti castelli di parole ed incapace di vedere la realtà, Comte doveva identificare l'onore militare, l'amore della gloria con l'immortalità soggettiva. La sua illusione è tanto più scusabile in quanto la troviamo in un uomo che non gli rassomiglia affatto, in Renan» (pag. 247).

E si sofferma a preferenza sul libro del James «L'Esperienza religiosa» che rimane nel suo complesso un lavoro filosoficamente assai povero.

Certamente per il James come per il Sorel la fede religiosa deve estrinsecarsi in un temperamento eccezionale, in un temperamento eroico che renda capace chi ne è dotato di azioni straordinarie (pag. 255, 258). La fede in fondo è una virtù pratica, è una grazia. Ma tutte le quistioni sulla grazia sembrano al Sorel delle quisquiglie da teologi, mentre anch'egli come il James vi fa richiamo ammettendo un temperamento eroico che non è poi in fondo che uno stato di grazia. Solo che il James crede di spiegar-selo in un modo psicologico come una virtù che dalla coscienza subliminale pervade il temperamento empirico e per così dire lo

informa¹⁸.

Tutto ciò ha del miracoloso: è la psiche del credente che è invasa da una nuova corrente che viene dall'inconscio e che si manifesta in forme che non sono normali. Ed il sentimento religioso diventa così un fatto nervoso.

Le quistioni sulla grazia avevano un valore metafisico e si innestavano sul problema della libertà, cioè su di un problema filosofico vero e proprio, e non si aveva bisogno di fare richiamo ad una speciale corrente nervosa per spiegare questi fatti psicologici che sono ancora molto al di qua della vita religiosa. Pare impossibile come il Sorel si soffermi con una certa virtuosità su questa concezione psicologica del miracolo. Egli la paragona anzi alla sua concezione dell'azzardo che gli è così cara. Ogni fatto straordinario è dovuto all'azzardo, a delle leggi che non possiamo inquadrare nelle solite categorie del nostro pensiero.

¹⁸«È impossibile di sapere se il subliminale è tutto intero in noi o non contiene forse a nostra insaputa qualche potenza esteriore. Nulla s'oppona da un punto di vista scientifico a ciò che affermano i mistici che essi sono in qualche modo uniti a questo divino». (pag. 264).

«Si arriva a rendersi conto che questo io superiore fa parte di qualche cosa di più grande dell'io inferiore ma della stessa natura». (pag. 265).

Ora l'azzardo, come l'esperienza religiosa, ha qualche cosa di miracoloso, è in fondo il miracolo che non può spiegarsi facendo richiamo alle solite leggi della nostra psicologia normale (pag. 263).

Il Sorel come James sono molto lontani dal pensare che il miracolo consiste precisamente nella nostra stessa realtà fenomenica empirica, apparente, che è qualche cosa di anormale, di dualistico, di fronte all'unità di una realtà trascendente e divina, che la nostra stessa molteplicità fenomenica è già un irrazionale che non si può spiegare, senza bisogno di ricorrere al miracolo alla seconda potenza. Per il Sorel il miracolo è preso nel suo senso volgare.

«Coloro che hanno delle credenze religiose non credono che il divino sia estraneo ai fatti della loro vita, essi suppongono che il soprannaturale interviene in tutti i dettagli in ragione di decisioni particolari, essi vogliono potersi indirizzare a Dio per essere miracolosamente soccorsi, si potrebbe dire che il Dio di Pascal ha vinto il Dio di Descartes»¹⁹.

Può soddisfare una concezione simile? Si vede da questi accenni l'assoluta impossibilità per il Sorel di comprendere e di valutare metafisicamente il problema religioso che diventa così il

¹⁹*Revue de metaphysique et de morale*, 1911, pag. 168; *Vues sur les problèmes de la philosophie*.

problema più alto di una concezione filosofica.

Ma se si passa da una concezione sistematica di filosofia religiosa a delle considerazioni di psicologia e di storia religiosa, noi vedremo il Sorel eccellere in osservazioni assai esatte e sottili. Egli osserva giustamente che fino a pochi anni fa è sempre esistito un'indifferenza radicale ed assoluta fra il mondo clericale e teologico da una parte ed il mondo laico dell'altra, ciò che impediva il sorgere di un dissidio profondo fra il regno della fede e quello della scienza. Si vedevano studiosi, scienziati che non si impacciavano affatto di quistioni metafisiche e teologiche e che accettavano in blocco e senza discutere tutte le credenze in modo quasi passivo ed indifferente (pag. 417, 419).

I cattolici ricevettero in pace i due ultimi dogmi della Immacolata Concezione e dell'infallibilità del Papa perchè ritenevano che si trattasse di quistioni che interessavano soltanto i teologi. Fu la separazione dello Stato dalla Chiesa quella che diede ai cattolici la coscienza del dissidio, ed il coraggio di voler tentare di mettersi al livello della cultura del tempo. Da ciò ebbero origine le prime lotte moderniste. Ma giustamente fa osservare il Sorel che i giovani cattolici non avevano una preparazione culturale sufficiente nè filosofica nè teologica per cui i tentativi del Brunetière appaiono inconcludenti ed ingenui.

Riprendendo il motivo del James per cui la religione consiste in una esperienza religiosa che deve necessariamente manifestarsi in un complesso di atti esteriori che hanno un valore più o

meno magico o sacramentale e non in una concezione metafisica ed in una fede morale, il Sorel va ancora più avanti e parla di una *expérience sacramentelle* che consiste nell'adorazione del Sacramento e nel mistero dell'Eucarestia (pagina 436 e seguenti). La dedizione più intima, e nello stesso tempo più facile ed accessibile alle classi incolte del credente a Dio è precisamente l'adorazione della particola che è come una molecola della divinità impersonale vista in embrione e che si irradia in visione radiosa agli occhi del credente.

È il rapimento mistico più equilibrato che non presenta al credente una figura umana del Dio, ma un elemento quasi primigenio e simbolicamente raffigurabile come impersonale della divinità, che agli occhi del credente si trasforma in un'aureola di luce. Malgrado le sue frasi assai prudenti egli non esclude il carattere magico di tale atto come non lo esclude in ogni atto religioso. È noto il favore con il quale il Sorel ha accettato il libro del Reinach sull'Opheus che riduce l'elemento sacro ad un *tabù* e quale importanza il Sorel attribuisca all'elemento cerimoniale e sociologico del *tabù*.

Come nel campo della filosofia pura il bergsonismo prese la mano al Sorel, così l'influenza della concezione psicologica dello James lo condusse a non vedere nella religione che l'*expérience religieuse*, cioè il valore puramente psicologico dell'atto esteriore di culto, ed a considerare come panteistica ed inaccettabile ogni concezione religiosa metafisica.

Sono persuaso che i cattolici ortodossi tranne qualche dissenso minore, potrebbero accettare le conclusioni di psicologia religiosa del Sorel che sono poi in fondo quelle dello James.

CAPITOLO QUINTO

LA SOCIOLOGIA

A) *Le leggi sociologiche*. — Data l'esigenza pragmatistica del pensiero del Sorel può sembrare che egli prendesse una posizione antitetica alla sociologia tradizionale del suo paese che dal Comte va al Durkheim. Ciò assolutamente non è. Nei paesi ad alta cultura (e la Francia può vantarsi di appartenere a questa categoria) una tradizione culturale e filosofica lascia sempre delle tracce profonde anche quando non appaiono alla superficie. Nè lo studio di Marx nè le ricerche sul materialismo storico hanno potuto scuotere quello che è il punto fermo della sociologia francese con troppo disprezzo chiamata descrittiva: che cioè gli istituti sociali e giuridici non sono affatto il prodotto di una logica giuridica nè l'opera riflessa del legislatore, bensì un complesso di rapporti sociali legati fra di loro da un rapporto d'interdipendenza. Il pensiero del Sorel era troppo nutrito di studi positivi e di scienze esatte per voltare di botto le spalle ai risultati degli studi sociologici.

La sociologia specie per opera del Comte e del Durkheim ebbe questo benefico effetto; di dimostrare in modo indubbio che i fatti sociali non debbono essere considerati in una semplice

relazione di successione causale, ma come un complesso di rapporti che tendono a farsi equilibrio. La statica sociale presuppone precisamente un equilibrio di certi rapporti umani. Ma perchè un tale equilibrio sia possibile bisogna che i diversi fatti sociali che noi cogliamo allo stato di atti nel loro divenire si polarizzino e si orientino verso un determinato *tipo* mediante il quale noi tagliamo la corrente viva dei fatti per poterla esaminare sotto certi speciali angoli visuali. Qui sorge allora un altro problema; come è possibile la costruzione di questi tipi, di queste categorie che non sono certo un prodotto dell'esperienza sociologica, ma che per così dire la rendono possibile? Ma è questo un problema più strettamente filosofico al quale la sociologia come scienza speciale non può rispondere.

Il Sorel senza essere un filosofo nel senso sistematico della parola intuì questa esigenza: che non si può affatto spiegare la statica sociale cioè il formarsi di certi equilibri di fatti sociali se non si fa richiamo a certi tipi, a certe categorie che anticipano per così dire la possibilità di questi equilibri.

Nello studio dei fattori economici dei quali il Sorel rimase sempre vivo cultore, egli doveva necessariamente imbattersi in certi tipi, in certe categorie economiche (p. e. il concetto di *valore*, di *profitto* di *reddito* ecc.) che non hanno nè possono certamente avere un significato a priori, ma che tuttavia sono categorie concettuali logiche aventi scientificamente un grande valore euristico in quanto servono ad orientare verso queste categorie certi

determinati fatti che possono così trovare il loro posto, il loro equilibrio in relazione ed in funzione ad altri rapporti.

«Lo stato antecedente, scrive il Durkheim²⁰ non «produce lo stato susseguente, ma il rapporto fra di loro è esclusivamente una cosa logica. Così in queste condizioni ogni previsione scientifica è impossibile. Noi possiamo dire come le cose sono succedute fin'ora, non in quale ordine esse succederanno d'ora innanzi, perchè la causa da cui si crede che esse dipendono non è scientificamente determinata nè determinabile».

Il Sorel riprende come si è detto questo motivo, affermando che in sociologia non si può parlare di cause ma soltanto «*des ordres de changements principaux*»²¹.

Generalmente, scrive il Sorel, s'immagina la causa e l'affetto come collocati sopra l'estremità di una linea percorsa nel senso dalla causa all'effetto. È una concezione materialistica nella quale tutto si riduce a delle trasmissioni di movimenti, la *cause est un moteur qui dépense son énergie pour entraîner le mobile*²². Per spiegarsi non più una semplice successione storica di fenomeni, ma una

²⁰Les règles sociologiques (pag. 144-145).

²¹*Les théories de M. Durkheim (Devenir social, 1896, pag. 8).*

²²Op. cit. pag. 9.

successione di certi equilibri stabili in ogni campo della scienza sociale, dell'economia e del diritto, noi abbiamo bisogno di usare certe categorie tipiche che sono il nucleo, il foco centrale delle istituzioni sociali.

Queste categorie tipiche non sono affatto delle idee astratte arbitrarie ma dei valori umani e sociali realmente esistenti che si prendono come esponenti di certi determinati rapporti sociali. Quante spiegazioni diverse noi possiamo dare di una stessa legge empirica che noi troviamo in statistica!²³. E ciò è dovuto al fatto che una serie di eventi può essere riassunta sotto coefficienti diversi.

Quanto è lontano il Sorel da un pragmatismo brutale od ingenuo che ritiene che il flusso della vita sia sufficiente a spiegare la vita stessa, la quale ha bisogno continuamente di fare richiamo a dei valori fissi per rendere appunto possibile un complesso di equilibri che il Comte chiamava *l'ordre de la société*.

Abbiamo detto che il Sorel, che non si occupa affatto di problemi speculativi puri, non si chiede quale sia il procedimento logico-formale al quale il nostro pensiero ubbidisce nella formazione di questi valori-tipi, nè è qui il luogo per occuparcene per conto nostro. Tuttavia è interessante esaminare l'uso che ne fa il Sorel.

²³Op. cit. pag. 22.

«*Dans la sociologie on n'atteint, scrive il Sorel, des vraies causes (au sens de la physique) mais seulement des ordres de changement principaux*». In sociologia non vi è ragione per ritenere che i fenomeni che si succedono nello spazio e nel tempo siano omogenei, sono i sociologi che li riuniscono secondo che fa loro comodo. Ma non si tratta di un procedimento arbitrario antiscientifico, ma di un necessario principio d'interpretazione dal momento che la semplice successione temporale e storica degli avvenimenti nulla ci dice²⁴.

La regolarità con la quale i fatti sociali si riproducono nelle stesse condizioni ci dice molto poco. Siamo noi certi di aver raccolto tutte le condizioni necessarie perchè un fatto sociale si

²⁴Il movimento storico non consiste in uno sviluppo omogeneo, non si può dire che le cause producano degli effetti immediati come in fisica; vi è una grave complessità di mutamenti che si reggono gli uni con gli altri, ed uno dei problemi più considerevoli della sociologia è lo studio dei ritardi e delle accelerazioni. (*Étude sur Vico nel Dévenir social* 1896, pagine 930).

«Vico si chiede quali risultati hanno prodotto delle istituzioni scomparse, egli le considera come preparazione a delle istituzioni ulteriori. Così per esempio egli ritiene contro Plutarco l'utilità delle religioni barbariche che hanno servito di primo stimolo alla civiltà». (pag. 1020).

possa dire che si è riprodotto? Non ci è sfuggito nessun elemento? Se bene si osserva anche nelle scienze fisiche noi non ci serviamo soltanto della osservazione che è una forma logica di ragionamento ma di un complesso di ipotesi che ci serve per isolare certi elementi e considerarli in funzione con certi altri. L'osservazione non ha bisogno di ipotesi logiche, di metodi di concordanza di differenza, dei residui di Suart Mill come invece ne ha bisogno l'esperimento. *Observer c'est calculer*, sperimentare invece è raccogliere e consiste nell'unificare i fatti sotto una certa ipotesi per vedere in quale funzione stanno fra di loro e nell'isolarli da altri.

Non si tratta più di studiare la successione dei fenomeni ma i loro raggruppamenti. Il problema che qui ci interessa è una questione di metodo: come dobbiamo raggruppare i fenomeni quando vogliamo studiare i loro rapporti?

«La teoria kantiana della causa deve essere abbandonata, la necessità non è nella successione regolare dei fenomeni ma nella legge dei rapporti»²⁵.

La scienza non studia delle entità delle cose in sè, essa si limita alla determinazione dei rapporti semplicemente fenomenici che si realizzano per così dire fra le mani dello sperimentatore; occorre che un mutamento qualsiasi si realizzi nel nostro ambiente,

²⁵*La métaphysique évolutioniste*, nel *Dévenir social*, 1865, pag. 588.

fra di noi, perchè possa essere conosciuto scientificamente. «Donc ce qui ne tombe pas sous notre pouvoir actif, échappe a notre pouvoir intellectuel»²⁶.

Il Sorel non accetta completamente la tesi finalistica di Boutroux che anche Brunetière ha fatto sua. La tesi di Boutroux è la seguente: «Quando i fatti passati rigorosamente osservati bastano a spiegare un fenomeno, la spiegazione è causale. Quando i fatti passati non bastano, e bisogna fare richiamo a qualche cosa che non è stato completamente realizzato e che non lo sarà che nell'avvenire, la spiegazione è più o meno finalistica»²⁷. Nessun fenomeno si spiega semplicemente per mezzo di fenomeni anteriori²⁸.

La matematica ne dà un esempio; essa non fornisce la grandezza di una cosa, ma soltanto la differenza fra due grandezze, un cangiamento di diverse posizioni: A.C.B.... M. N.; non è esatto dire che N., è determinato da M.C.B. ecc. La scienza considera soltanto i due termini A,N. per esempio; e li considera nella loro

²⁶*La métaphysique évolutioniste*, nel *Dévenir social*, 1895, pag. 580.

²⁷Op. cit. pag. 584

²⁸*Contro le cause finali*. (Vedi anche *Le procès de Socrate*, Paris Alcam, 1889, app. II, pag. 325-329.

opposizione, l'uno non essendo intelligibile meccanicamente senza l'altro e senza la conoscenza dell'ordine dei rapporti secondo i quali opera il movimento²⁹.

Per solito si contrappone il determinismo causale alla concezione finalistica come due modi antitetici di pensare. Ma l'antitesi persiste solo se si attribuiscono alla natura delle finalità che nulla autorizza ad ammettere. Ma se queste finalità sono solo il prodotto di nostre ipotesi, di categorie tipiche ipotetiche mediante le quali noi prendiamo contatto con la realtà e cerchiamo di ordinare i fatti sociali, le ipotesi finalistiche acquistano un carattere del tutto diverso ed un fondo legittimo. È in questo senso che il Sorel completa il pensiero del Boutroux.

Noi ricorriamo alle ipotesi finalistiche non quando siamo incapaci di scoprire il nesso causale; ma quando vogliamo spiegarci le conseguenze di certi mutamenti. Se noi fossimo delle intelligenze superiori potremmo forse scoprire qual'è la finalità di ogni mutamento che avviene nella natura, non avremmo più bisogno di supporre delle ipotesi, delle leggi evolutive per fissare la realtà quale è.

Appunto perchè non siamo pure intelligenze noi supponiamo che i mutamenti debbano avere delle finalità. Noi poniamo quindi fra la realtà e noi delle supposizioni finalistiche che

²⁹*La mataphysique évolutioniste*, pag. 586.

hanno un semplice valore di postulato.

I mutamenti delle specie animali a noi appaiono come l'opera di un legislatore saggio che tende a realizzare delle forme superiori di vita ed è così che noi ci spieghiamo la legge della evoluzione.

È assurdo concepire un'intelligenza suprema che governi il mondo così, passando a tentoni attraverso forme diverse e molteplici di vita per giungere a forme superiori, un'intelligenza concepita con tutte le nostre insufficienze, come se fosse sottoposta all'azzardo. Siamo noi che facciamo di queste ipotesi provvisorie, che raggruppiamo così i fenomeni per mezzo di certe leggi che sono sempre delle ipotesi.

«Lungamente si è creduto che la legge rigorosa dei mutamenti non poteva essere che ideologica e che la scienza materialistica non poteva cogliere che un aspetto inferiore proprio della debolezza della nostra natura; il contrario è vero, le formule ideologiche non hanno che un valore approssimativo, esse danno dei mezzi semplificati ma incompleti di conoscenza»³⁰. Queste leggi non sono che l'opera del nostro pensiero, raggruppamenti di fatti per generi che noi ordiniamo poi secondo una certa gerar-

³⁰Op. cit. 587.

chia in modo da passare da gruppi più piccoli a gruppi più considerevoli³¹.

³¹BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*: «Tout monde contenu dans un grupe inférieur est a fortiori contenu dans le grupe supérieur dont fait partie ce groupe inférieur lui même. Le particulier ou le moins général a, de la sorte son explications, sa raison dans le général ou le moins particulier. Par là les modes de l'être peuvent être systematisés, unifiés, pensés» (pag. 29).

Ed anche il SOREL (*De la cause en physique*, in *Revue philosophique*, 1885, pag. 467) ripete la stessa cosa: «Quand la définition est donnée d'une manière absolument satisfaisante au point de vue scientifique c'est qu'on a pu pousser l'analyse jusqu'aux genres simples. La propriété caractéristique des genres simples est d'être autonomes» (pag. 476). Questo metodo è in fondo conforme all'insegnamento di Aristotile, ed il Sorel cita i seguenti passi della Metafisica riferendosi alla traduzione del SAINT-HILAIRE libro XIII, cap. III, § 3; libro XI, cap. VII, § 3; libro VIII, cap. IV, § 9; libro VIII, cap. IV, circa la, causa formale. «Effettivamente – scrive Aristotile – quando si dice che una causa deriva dall'altra questa espressione può avere due significati; cioè che la causa viene immediatamente dopo l'altra o che questa seconda causa è sparita nel suo principio. È ancora possibile che la materia restando identica le cose diventino diverse sotto l'influenza della causa che le mette in movimento, così da un pezzo di legno

Il genere è l'unità nel seno delle molteplicità, la rassomiglianza nel seno delle differenze³². Per tutte le ricerche scientifiche il problema della causa è identico al problema della classificazione dei generi³³. La scienza non lavora sui fenomeni e sulle

può farsi un letto od un mobile. Per certe cose la materia è necessariamente diversa perchè le cose sono diverse.

«Quando si ricerca la causa di una cosa, siccome la parola causa ha più significati, bisogna esaminare tutte le cause che possono essere quelle dell'oggetto in questione. Per esempio: quale è la causa che in tanto che è materia produce l'uomo? Sono i mestruai della madre. Quale causa intanto che causa motrice? Il seme del padre. Quale causa intanto che causa formale? È la forma e la sua specie. Quale causa intanto che è finale? Il suo scopo. È possibile che queste due ultime cause si riuniscano e ne formino una. Per ciò che concerne la causa formale è la definizione dell'oggetto che la crea» (libro VIII, cap. IV).

³²Boutroux, op. cit., pag. 30: «Grâce aux degrés qu'elle comporte elle établit une hierarchie parmi les liaisons causales, donne aux unes avec une generalité relative la preponderance sur les autres, et fait, par là du monde des causes et des affects un symbole anticipé de l'organisation et de la vie».

³³*De la cause en physique*, pag. 467.

quantità che lo sperimentatore misura, essa opera su altra cosa, su degli schemi. Il suo campo d'azione è fuori di ogni realizzazione materiale possibile. I meccanismi della meccanica razionale sono delle semplici costruzioni schematiche»³⁴.

La stessa ricostruzione storica consiste nel «*grouper en système les conditions au milieu des quelle elles produisent les événements*» senza ricercare le cause che hanno prodotto la generazione dei fatti perchè noi non siamo in grado di discernere «*les hasards, les combinaisons et les illusions*» che costituiscono la realtà che gli antichi scrittori pretendevano di cogliere.

Questi schemi sono dei mezzi sui quali «*s'affirme notre pouvoir pratique reconue et sur les quelles la science s'appuie par étendre notre action sur le monde*»³⁵. Ma non bisogna esagerare, non bisogna smarrire di vista il valore del particolare.

«Si è voluto fare dipendere tutte le scienze da principi o da ipotesi astratte il cui senso immediato è un po' inintelligibile, ma che dovrebbero spiegarsi e verificarsi nelle loro conseguenze. Gli antichi al contrario partivano dai fatti di una conoscenza comune

³⁴Op. cit. pag. 470.

³⁵*Le système historique de Renan, Paris*, Jacques, 4 vol. in uno pag. 458.

e non cercavano di ridurre tutto ad una unità artificiale per mezzo di ipotesi sempre più generali, essi temevano di moltiplicare gli errori assiomatici, ciò che richiamava ogni progresso teorico alla pratica della vita»³⁶.

«L'importanza esagerata data ai postulati ha condotto non solo ad abbandonare ogni idea di sistema nelle matematiche, ma ha fatto credere che queste scienze erano fuori della natura e fondate su dei puri dati dello spirito». (op. cit. pag. 408). Le stesse matematiche secondo il Sorel sarebbero nate per ragioni pratiche; gli antichi scalpellini od architetti dovettero nell'arte del fabbricare cominciare ad adottare certe norme di misurazione. Gli assiomi Euclidei sono opera posteriore e cita il caso dei tre famosi: 1. due rette non possono abbracciare uno spazio; 2. tutti gli angoli retti sono eguali; 3. due linee fanno con una secante degli angoli interni la cui somma è minore di due retti; che si trovano diversamente collocate nelle diverse edizioni.

B) *La legge del valore secondo Marx e Sorel.*

Come si vede il Sorel è giunto alla valutazione dei problemi

³⁶*Le système des mathématiques*, nella *Revue philosophique* 1900, pag. 414.

sociali con una preparazione scientifica di primo ordine, partendo dallo studio delle scienze naturali e seguendo perciò la buona tradizione comtiana e francese di precisione e di chiarezza.

Se si vuole intendere veramente ed obbiettivamente spiegarsi il fenomeno storico della società capitalista, bisogna prendere come ipotesi utile la cosiddetta concezione del valore di Marx. Questa concezione aveva per Marx come per il Sorel soltanto il carattere di una ipotesi, di un tipo senza del quale non si riesce a spiegarsi certi fenomeni e certe esigenze del mondo capitalistico. I principi di ricerca scientifica che abbiamo sopra esposti, il Sorel ebbe così occasione di applicarli ampiamente allo studio dell'economia capitalistica.

Da un punto di vista dell'economia pura è assurdo parlare di un plus valore. Il valore è sempre profitto del capitale. Ma questa legge che è indiscutibilmente esatta, da un punto di vista edonistico, serve soltanto a formulare un principio astratto di economia pura, mentre noi dobbiamo spiegare in che consista la differenza fra il regime economico capitalista attuale e le passate forme economiche. La posizione giuridica economica dello schiavo era diversa da quella del salariato, e quella dell'artigiano diversa da tutte e due.

La mercede cioè il salario che l'imprenditore paga all'operaio è l'equivalente di un prezzo di mercato; il lavoro umano è una merce la quale rende all'imprenditore molto di più di quello che

gli è costato. Nel regime schiavistico era tutta la personalità umana asservita al dominus, nel regime a salariati è soltanto più l'attività lavorativa cioè un lato della personalità altrui. «Senza dubbio la teoria del valore ha un'importanza nell'opera di Kant, ma non si deve considerarla dal punto di vista dell'economia, è una dottrina che serve ad interpretare i rapporti giuridici in una società in cui il legame fra le produzioni risulta dalla loro conversione in merci». (*Saggi* pagina 378).

Il lavoro del salariato non si tramuta più in un oggetto di consumo diretto di chi lo ordina e lo paga, il lavoro umano si cristallizza in un prodotto che corre il mercato e che subisce quindi un prezzo di mercato. Da un punto di vista economico non vi è nulla di repugnante a pensare che il lavoro umano, l'attività della personalità umana, acquisti un valore di merce. È naturale che i prodotti dell'attività umana siano valutati in relazione al valore di mercato, all'esigenza della domanda e dell'offerta. Parlare di plusvalore in economia, è un non senso poichè vi è un elemento nella produzione che sfugge ad una valutazione economica di mercato: *il tempo impiegato dall'operaio nella produzione*. «Marx nella Teoria del valore, misura il lavoro al tempo senza preoccuparsi della differenze strumentali.» (pag. 271).

Cioè i cosiddetti coefficienti del costo di produzione entrano nella valutazione del prezzo, in questo costo di produzione entra il salario dell'operaio che è valutato in relazione al tempo cioè

alla giornata lavorativa. L'imprenditore, il capitalista, gradua il salario secondo le ore di lavoro mentre nel determinare il prezzo di mercato entrano elementi che non tengono più affatto conto di questa relazione; *è nel mercato non nell'officina che elementi estranei arricchiscono l'imprenditore di un plus valore.*

L'economia pura giustamente osserva che data l'interdipendenza dei fatti economici un determinato oggetto segue una curva di valore che è determinata dal maggior o minor grado di desiderabilità della cosa e che è assurdo parlare di plusvalore.

Una cosa è sempre stata in ogni tempo oggetto di desiderabilità cioè di valutazione economica, fosse tanto il prodotto dello schiavo che lavorava per il suo padrone, quanto l'opera dell'artefice che lavorava su commissione. Ogni periodo storico ha la sua forma di produzione, e l'attuale è contrassegnato appunto dal regime capitalistico o dal salariato. Ogni merce che corre in modo impersonale il mercato rappresentando soltanto un valore di uso scambiabile con altra merce, trova il proprio equilibrio di scambio nel lavoro impiegato a produrlo, nel *tempo-lavoro* che rappresenta l'elemento primo irriducibile nel quale si confonde il valore di scambio: la merce è come dice Marx, gelatina di lavoro. Anche la materia prima che sembra il dato esteriore irriducibile sulla quale il lavoro deve operare, è, in quanto si incorpora nella merce, e si stacca dal suolo o dal sottosuolo, lavoro. Quando una merce viene scambiata con altra, in più od in meno, si verifica un plus od un minus valore, cioè una parte guadagna e l'altra

perde. Ciò avviene anche quando nel deserto io baratto una perla per un bicchiere d'acqua. La perla vale sempre di più del bicchiere d'acqua, anche se l'acqua per me ha un valore di desiderabilità maggiore. Ora basta che vi sia una parte che guadagna perchè si realizzi un profitto che è plus valore. Nel regime del salariato il lavoro diventa una vera e propria merce impersonale valutabile ad ore che si somma con il lavoro rappresentato dalla materia prima e che si frammenta nelle merci; ogni merce vale il suo prezzo di lavoro, il di più, il *plus* sarà il premio del rischio dell'imprenditore. A noi basta provare che questo profitto è solo reso economicamente possibile da un fatto sociale: dall'esistenza di un salariato il cui lavoro si identifica sempre con il valore di scambio della merce. Si giustifichi poi giuridicamente od eticamente il profitto come si vuole, secondo l'ideologia che più vi garba. Basta riconoscere che non vi sarebbe profitto e quindi capitale se non vi fosse una massa di salariati cioè una potenzialità di merce. Non è vero la reciproca; che non vi sarebbe salariato se non vi fosse capitale, poichè il capitale che è già profitto accumulato presuppone necessariamente l'esistenza della merce valore³⁷. Ciò non può avvenire in epoca in cui chi lavora, lavora

³⁷Senza dubbio la teoria del valore ha una vera importanza nell'opera di Marx ma non si deve considerarla dal punto di vista dell'economia, è una dottrina che serve ad interpretare i rapporti giuridici in una società in cui il legame fra le produzioni risulti

dalla loro conversione in merci. (*Saggi* pag. 378).

Questi concetti sono sviluppati in due saggi; il primo nel *Journal des Economistes* 1897, l'altro *Nuovi contributi alla Teoria Marxista del valore*, nel *Giornale degli Economisti* 1898.

«Il Sorel, così scrive il Croce (Op cit. I. Ediz. pag. 198), aveva prima supposto in modo molto ingegnoso che Marx avesse costruite diverse sfere economiche di cui la prima (quella del valore-lavoro) fosse la più semplice; la seconda comprendente il fenomeno della rata media del profitto e la formazione del costo di produzione più complicata, la terza in cui si contempla l'azione della rendita della terra anche più complicata. Passando dalla sfera più semplice alla più complicata si sarebbero ritrovate le leggi della precedente modificate dai nuovi dati introdotti che avrebbero dato luogo a fenomeni nuovi».

Concetto che egli un anno dopo abbandonò affermando che ogni epoca ha le sue leggi e che anche il capitalismo ha le sue: quello cioè di produrre un profitto se è capitale. Se invece si parte dal presupposto della divisione delle classi sociali in capitalisti e salariati meglio si comprenderà il concetto di Marx.

Se noi vogliamo esprimere per mezzo di formule metafisiche ciò che vi è di più caratteristico nella storia del capitalismo, questa storia è dominata (per l'epoca studiata da Marx) da due fatti: la fissità approssimativa dello *standard of life* delle classi operaie, la massa enorme dei profitti e dei guadagni di ogni specie divisi

per sè per consumare o per barattare, l'oggetto non è allora merce, diventa tale solo quando si stacca dal produttore per correre in mercato.

L'economia classica prima di Marx non considerò il lavoro umano sotto questo aspetto, sotto questo tipo: in relazione cioè al tempo salario. È questa una categoria nuova che non può sorgere che in regime capitalistico. Sotto questa categoria noi possiamo raccogliere certi fenomeni che non possono invece essere raccolti sotto altre categorie. La merce diventa in tale modo gelatina di lavoro, ogni unità di merce ha come valore di scambio il *lavoro-salario-tempo* impiegato a crearlo. Ed è sempre il lavoro-salario-tempo l'indice del valore di scambio. È naturale che il prezzo di mercato (dati i diversi coefficienti che determinano il prezzo di mercato) sia diverso dal valore di scambio, la plus-valenza è rappresentata da coefficienti di mercato non di produzione ai quali il salariato è estraneo.

fra le classi capitaliste. Mettere in evidenza questi due fatti in tutte le parti della vita economica: ecco lo scopo essenziale di Marx. (*Giornale d. Econom.* 1898, pag. 23).

Allora tanto l'operaio che l'imprenditore finiscono di considerare il valore in relazione al tempo socialmente necessario alla produzione ed a dare al prezzo di mercato il significato di un plus valore.

Questo plus valore non costituisce un furto a danno dell'operaio da un punto di vista giuridico, dimostra soltanto che il salariato produttore, appunto perchè il suo lavoro è una merce salario, è estraneo alla determinazione del prezzo di mercato che colpisce il consumatore³⁸.

È innegabile che questa concezione del valore serva a rendere acuto il contrasto che è già nella realtà delle cose fra il salariato e l'imprenditore.

Marx voleva mettere in rilievo solo questo fatto: non che il plus valore sia un assurdo economico, ma soltanto che è un assurdo giuridico e morale valutare l'attività lavorativa dell'uomo, il salario al tempo, come se fosse un utensile, una macchina qualunque quando invece alle forze che determinano il prezzo di mercato l'operaio rimane poi completamente estraneo, estraneo ai rischi, estraneo al guadagno, semplice strumento di produzione.

In questo senso va inteso anche ciò che dice Marx, che il salario dell'operaio rappresenta il minimo necessario per poter vivere, cioè per poter lavorare, e che esso paga a caro prezzo il

³⁸Marx, scrive il Sorel, nella teoria del valore misura il lavoro al tempo senza preoccuparsi delle differenze strumentali, è il tentativo di conciliare la teoria del tempo-valore con i prezzi di mercato. (*Saggi*, pag. 271).

diritto di respirare, nel senso cioè che esso è estraneo al giuoco economico della produzione, semplice oggetto, strumento di produzione, non soggetto economico per quanto non gli si neghino i diritti civili e politici. Il contrasto consiste precisamente in questo: nel sentirsi salariato semplice strumento di produzione che non partecipa al rischio della produzione, alla *plus* o *minus* valenza del prezzo di mercato. La lotta di classe, la nuova esigenza del proletariato non consiste più in una quistione di maggior o minore salario, ma nel trovare il modo di risolvere rivoluzionariamente questo contrasto.

«Il ragionamento che serve a Marx per determinare il diritto futuro non può essere concludente se non si suppone che il proletariato sta per diventare rivoluzionariamente ed in breve indugio la società stessa, per l'eliminazione delle classi dominanti.» (pagina 179).

Da un punto di vista di economia pura «tale procedimento deve offendere ogni persona abituata a leggere delle dimostrazioni matematiche, è una specie di caricatura filosofica della matematica che dimostra quanto è dannosa anche per le gravi intelligenze di voler fare a meno delle regole scientifiche.» (*Saggi*, pag. 271).

Secondo il Sorel questa concezione di Marx è scientificamente esatta (sebbene non si possa ridurre ad una legge d'economia pura) perchè è un ottimo criterio per potere spiegare il contrasto che sorge nella coscienza del salariato fra l'attuale stato

capitalistico e la sua struttura giuridica da una parte e l'esigenza di un ordine nuovo dall'altra. Il salariato non chiede qualche cosa di vano, di utopistico d'assurdo, quando chiede di partecipare attivamente al giuoco economico della produzione, non più come strumento ma come soggetto di produzione.

L'insegnamento vitale e proficuo di Marx per il Sorel consiste precisamente in questo: nella necessità di una nuova coscienza per il proletariato che non deve consistere in una vaga aspirazione ma in una nuova concezione giuridica che solo può sorgere dalla critica dell'attuale struttura economica.

Il materialismo storico di Marx non consiste quindi affatto nel ritenere che le manifestazioni superiori dello spirito siano determinate dalle condizioni economiche. «Marx classifica gli elementi sociologici ma non li determina e non pretende dedurli gli uni dagli altri. Insiste specialmente sul passaggio dall'economia al diritto ed alla politica che getta viva luce sulla storia; in questo processo ideale lo spirito esce sempre più dalla necessità per elevarsi alla libertà, va dall'individuale all'universale». (*Saggi* pag. 153)³⁹.

³⁹«Passando dall'economia al diritto ed alla politica il nostro spirito realizza la sua libertà in una certa misura, e noi sentiamo perfettamente che sarebbe impossibile dedurre il diritto e la politica dall'economia. Noi consideriamo sempre come materia o base ciò che sfugge in un modo più o meno completo alla nostra

Il determinismo storico di Marx consiste soltanto nella persuasione che una nuova esigenza giuridica e morale che non voglia essere campata in aria, deve presupporre una critica della struttura giuridica precedente, ricercata nel substrato economico che è il dato primo, originario ed irriducibile dal quale ogni sociologia deve prendere le mosse. Se noi vogliamo con un certo fondamento esaminare quali sono le esigenze, le aspirazioni sociali e giuridiche di un popolo, dobbiamo guardare con occhio critico ai movimenti economici che creano dei rapporti che costituiscono il primo dato, al di là del quale scientificamente non si può andare.

Ora l'economia pura formula delle leggi matematiche secondo le quali l'*homo æconomicus* si muove in una realtà immaginaria, e serve ottimamente a spiegare come si possa arrivare ad un concetto di equilibrio e di valore, ad una interdipendenza di fattori economici. Si fa in fondo della psicologia economica poichè l'*homo æconomicus* è in ogni tempo mosso soltanto dall'utilità. Ma l'uomo reale si muove in una realtà storica determinata, i rapporti economici non si possono considerare soltanto come un complesso di forze in reciproco nesso di azione e di reazione,

libertà, la forma è ciò che più corrisponde alla nostra libertà, l'ordine secondo il quale la libertà si realizza è imposto alla filosofia dell'azione dall'esame dei fatti.» (*Saggi*, pag. 44).

essi hanno un valore storico concreto, capace di determinare, di provocare, tutto un processo storico che non si ferma soltanto a questo substrato economico.

C) *Materialismo storico.*

Il materialismo storico è quindi un procedimento di preparazione per il proletariato, perchè lo fa passare dall'utopia alla visione realistica della vita; persuadendolo che la sua organizzazione dipende dal meccanismo dei mezzi di produzione. La natura economica è come una materia che resiste e che l'artista non può maneggiare a suo capriccio.

«Marx dimostra d'avere sempre rilevato le relazioni innegabili fra l'economia ed il diritto e la politica, questi tre elementi essendo considerati come facenti parte d'un unico sistema. Si è dunque falsata la sua dottrina, supponendo che egli indagasse come il fattore economico, separabile (per ipotesi) dagli altri, generi i fattori giuridici ugualmente separati»⁴⁰.

La vita economica che vive sotto la struttura giuridica che noi le abbiamo imposta si trasforma indipendentemente dalla nostra volontà, per la forza della sua attività produttiva che comincia

⁴⁰ *Saggi*, pag. 41-42.

naturalmente a creare i primi contrasti. Il mondo muta e si trasforma. Non basta dire una cosa così evidente, bisogna cercare le ragioni del mutamento. Darwin ha posto come principio la selezione naturale per la lotta della vita, noi dobbiamo trovarne una che valga per il mondo sociale. Marx ha posto tre principi: 1. le nuove forze economiche producono nel loro processo storico delle dissoluzioni e degli antagonismi; 2. le forze produttive si sviluppano nello stesso tempo parallelamente all'antagonismo delle classi; 3. le rivoluzioni servono a fare sparire i rapporti sociali divenuti un ostacolo all'espansione delle forze produttive. Così sorgono i contrasti giuridici e le nuove ideologie⁴¹.

«Passando dall'economia al diritto ed alla politica il nostro spirito realizza la sua libertà in una certa misura, e noi sentiamo perfettamente che sarebbe impossibile dedurre il diritto e la politica dall'economia. Noi consideriamo sempre come materia e base ciò che sfugge in modo più o meno immediato alla nostra libertà, la forma è ciò che più corrisponde alla nostra libertà, l'ordine secondo il quale la libertà si realizza è imposto alla filosofia dell'azione dall'esame dei fatti»⁴².

L'attività delle forze economiche sfugge alla nostra libertà.

⁴¹*La superstition socialiste nel Dévenir Social*, 1895, pagina 771.

⁴²*Saggi*, pag. 44.

Chi può dire quale sorpresa ci darà la scienza applicata all'industria e quali nuove attività produttrici potranno sorgere dall'attività capitalistica? Lo sviluppo economico dipende essenzialmente dal caso. Una scoperta scientifica può riuscire a rivoluzionare un'industria ed a produrre delle conseguenze davvero incalcolabili che non si possono prevedere.

Il passaggio dall'industria manifatturiera a quella di fabbrica fu dovuta all'introduzione delle macchine, cioè a delle invenzioni scientifiche. La legge di concentramento di Marx per cui le grandi industrie dovrebbero divenire sempre più una grande industria, passando dalle mani di molti capitalisti in quelle di pochi per una forza di attrazione e di accentrimento, non è esatta; il Sorel stesso lo riconosce⁴³. Chi può negare che certe invenzioni scientifiche industriali non possano domani mutare completamente l'organizzazione dell'industria di fabbrica? Il Sorel insiste lungamente su questo concetto dell'azzardo, affermando che specie sotto il regime della libera concorrenza, dove regna la tendenza a produrre sempre più a minor costo di produzione, lo sviluppo economico può dirsi veramente abbandonato al caso⁴⁴.

⁴³ *Saggi*, pag. 85.

⁴⁴ *Saggi*, pag. 75, 72.

«L'andamento dei fenomeni economici somiglia all'andamento dei fenomeni naturali, essi appaiono alla nostra coscienza come rappresentanti di condizioni tanto necessarie, quanto quelle imposte dall'andamento della natura. Tuttavia sussiste fra l'economia e la natura una relevantissima differenza se si esaminano le cose a fondo. Le leggi economiche nascondono l'azzardo fondamentale, le leggi fisiche invece sono spesso dissimulate sotto un azzardo apparente; le prime non s'applicano a casi isolati, le seconde a qualunque caso»⁴⁵. Che vuole dire il Sorrel con queste parole?

Che sotto un azzardo apparente dovuto ad elementi contingenti e relativi, i fenomeni naturali ubbidiscono a delle leggi ferree e costanti per quanto anch'esse non siano altro che interpretazioni soggettive del nostro pensiero, angoli visuali parziali dai quali noi esaminiamo la natura: mentre l'aggrupparsi dei fenomeni sociali è dovuto propriamente all'azzardo reale che ce li pone davanti in una successione che non possiamo prevedere.

La successione di due fenomeni naturali è sì può dire costante una volta isolati certi fattori; mentre la successione di due fenomeni sociali è puramente lasciata all'azzardo, poichè nessuno può prevedere p. s. quali saranno le conseguenze del fattore economico della grande industria.

⁴⁵ *Saggi*, pag. 84.

Si tratta quindi di un canone sociologico di ricerca storica: nello studiare i fatti storici non limitarsi alla loro successione, ma scendere fino al substrato primo, al dato irriducibile che è il complesso dei rapporti economici. Ma ciò che più conta e che costituisce l'originalità della concezione di Marx è che questo canone sociologico non costituisce soltanto una legge secondo la quale noi raggruppiamo i fatti, ma una ideologia pratica capace di rivoluzionare il mondo⁴⁶.

⁴⁶Il Sorel cita spesso e volentieri le opere del Croce e ne ha sentito certamente l'influenza, specie per quanto riguarda il concetto ed il metodo della storiografia ed il criterio che il materialismo storico, se deve esprimere alcunchè di criticamente accertabile non può essere altro che un canone di interpretazione storica. «Questo canone consiglia di rivolgere l'attenzione al così detto sostrato economico della società per intenderne meglio la configurazione e le vicende. Il concetto di canone non dovrebbe incontrare difficoltà specie quando non si perda di vista che essa non importa nessuna anticipazione di risultato, ma soltanto un aiuto a cercarli, ed è di origine affatto empirica» (CROCE, *Materialismo storico*, I. ediz., 1900, pagine 115). Questo passo è riportato dal Sorel nei suoi *Saggi* a pag. 227. Il Sorel si avvicina di più all'interpretazione crociana che non alla teoria del Labriola che afferma che le teorie del materialismo storico «non sono che le

idee dell'Engels». Questo problema fu trattato con grande finezza di analisi dal MAX WEBER in uno studio inserito nell'*Archiv für Sozialwissenschaft*, Band. XIX, pag. 22-87, che porta per titolo *Die Objektivität sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Erkenntnis*.

Per il Max Weber che ha certamente sentito l'influenza della filosofia dei valori del Windelband e del Rickert le così dette leggi sociali non sono l'espressione di una spiegazione causale; esse non sono che dei mezzi dei raggruppamenti di fatti sociali che noi ordiniamo secondo certi *tipi* che hanno per noi un valore ideale, che sono l'espressione della nostra cultura spirituale, angoli visuali dai quali noi osserviamo ed ordiniamo la realtà empirica.

«Il significato delle manifestazioni di cultura ed il principio di tale significato non può derivare, nè trovare la sua spiegazione in un sistema di legge poichè presuppone sempre la relazione di queste manifestazioni culturali con l'idea di valore (Wertideen); il concetto di cultura è un Wertbegriff». (pag. 50).

Fra le correnti dei fatti sociali noi intercaliamo dei tipi o delle leggi che sono il prodotto dei nostri giudizi di cultura per spiegare il ritmo dei fatti stessi. Nelle innumerevoli serie dei fatti sociali soltanto alcuni hanno un particolare rilievo, un particolare significato, e questi noi isoliamo come l'oggetto di una spiegazione causale (pag. 52).

Se noi vogliamo intendere la ragione profonda della struttura giuridica sociale che ci regola dobbiamo arrivare alla critica del dato irriducibile, al substrato dei rapporti di produzione.

Se diversi saranno questi rapporti, è evidente che anche la struttura sociale giuridica che ne deriva sarà diversa.

Nessuno può affermare che la lotta per la vita secondo Darwin sia quella che determini le nostre concezioni etiche e religiose, ma la lotta per la vita rappresenta il principio della selezione naturale alla quale si deve se oggi l'uomo può emergere sulle altre creature viventi. Soltanto una lunga selezione di razze animali inferiori può avere prodotto l'uomo, e se si può parlare

Ora queste leggi non possono avere significato obbiettivo, esse non sono che dei mezzi di elaborazione scientifica che servono ad unificare la realtà empirica in modo da rendere possibile su di essa un giudizio che è sempre l'espressione di un valore. Marx per materialismo storico intendeva ben altro che un canone storiografico, egli come abbiamo visto, era persuaso che i profondi movimenti storici fossero dovuti ad una trasformazione di fattori economici di produzione. La critica di questi fattori è un impulso vivo che si dà alla vita e trascende il significato di semplice canone storico. Si tratta di due concezioni che vanno tenute ben distinte.

di miracolo in un senso che non è volgare, un miracolo è appunto quest'opera di lenta selezione verso forme di vita superiori, selezione che appare come un disegno della provvidenza già prima della creazione dell'uomo. Darwin ha voluto⁴⁷ soltanto

⁴⁷Non mi sembra che il Sorel abbia dell'opera di Darwin una concezione completa ed esatta. Così egli scrive in «*Vues sur les problemes de la philosophie* pag. 92): «Darwin è stato condotto alla sua concezione dalla lettura del libro di Maltus, egli faceva dell'insufficienza dei mezzi di sussistenza la legge fondamentale del trasformismo, molti osservatori moderni ritengono che questa insufficienza dovesse produrre lo spopolamento e che la privazione non è favorevole alla apparizione delle specie novelle. Si arriva così a pensare che i principii di Darwin hanno avuto solamente il valore di sofismi polemici propri ad abituare gli spiriti all'idea che il trasformismo era possibile. Oggi essi non interessano i naturalisti. Le ragioni che hanno assicurato la vittoria del trasformismo devono essere cercate nelle conseguenze filosofiche che i contemporanei di Darwin dedussero dai suoi libri circa la natura dell'uomo. Ormai l'uomo deve essere considerato con gli altri animali. Deve risultare come conseguenza che il soprannaturale non può trovare posto nel pensiero umano che conosce le vere leggi del mondo poichè altrimenti bisognerebbe ammettere un'enorme soluzione di contenuto fra l'uomo e i suoi fratelli». È precisamente questo che vuol riconoscere Darwin, che

determinare una legge che non ha altra pretesa che quella di eliminare nella vita degli esseri viventi una soluzione di continuità. Lo stesso dicasi di Marx il quale non pretende di determinare dai rapporti economici i rapporti sociali superiori, ma soltanto di stabilire una legge evolutiva del mondo economico secondo la quale i mezzi di produzione tendono a passare da forme inferiori a forme superiori sempre più complesse e più unitarie, dal regime schiavistico a quello capitalistico attenuando se non eliminando le forme del servaggio umano.

La superiorità di Marx su Proudhon che del resto il Sorel non ha visto nel suo studio sulla *Philosophie de Proudhon*, consiste precisamente nel fatto che Marx riteneva che le diverse forme di produzione non si possono considerare come dei momenti dialettici, come delle contraddizioni ideologiche, come delle categorie astratte in contrasto l'una coll'altra ed in fondo l'una dall'altra indipendenti così come le intendeva il Proudhon che più di Marx è vicino alla dialettica Hegeliana. Marx conosceva la filosofia del Feuerbach certo ignorata dal Proudhon e pensava che l'evoluzione delle forme di produzione è analoga a quella delle

l'uomo diversifica per grado non per natura dagli altri animali dei quali bisogna riconoscere la natura spirituale. Per quanto riguarda la psicologia degli animali il Sorel è rimasto ancora uno scolastico come Cartesio.

specie animali, che si passa per gradi dall'una all'altra e non per salto dialettico. Esaminare come una forma generi l'altra è il compito dell'economista e del sociologo, ma per poter fissare gli anelli di questa evoluzione non basta esaminare dei fatti, occorre partire da un'ipotesi che sia scientificamente legittima: la tendenza cioè a passare da forme di produzioni individuali isolate a forme sempre più collettivistiche, solidali di produzione, ciò che legittima l'ideale di una comunione dei mezzi di produzione. Si tratta naturalmente di un semplice ideale ma che non ha nessun carattere utopistico perchè per quanto inadeguatamente si concretizza nei fatti sociali. Quante generazioni di esseri viventi hanno dovuto sacrificarsi per dare origine all'uomo, e quante generazioni umane dovranno anch'esse oscuramente sacrificarsi per dar luogo ad una umanità meno brutale e superiore! Chissà attraverso quali forme di produzione dovremo ancora passare prima di far luogo ad una eliminazione del servaggio umano! Eppure a Marx sembrava che attraverso questa lotta e queste evoluzioni trapelasse viva questa esigenza verso forme di più ampia solidarietà.

Per Marx il passaggio dal regime capitalista a quello di proprietà collettiva dei mezzi di produzione dovrebbe avvenire in un modo catastrofico che è assolutamente arbitrario mediante il concentramento della grande industria in mano di pochi, in modo da rendere quasi automatico lo spossessamento. Il Sorel comprende che tutto ciò è poesia. La critica del dato sociologico

dei mezzi di produzione deve essere certamente illuminata dal contrasto fra la nuova coscienza giuridica che sente nel salariato una forma di servitù, e l'attuale struttura giuridica e sociale, ma il passaggio da questo regime ad un altro con cui sia possibile eliminare questa forma di servitù non può essere provocato che da un mutamento della tecnica che per tre quarti è abbandonata all'azzardo⁴⁸.

La critica del dato economico è certamente dovuta ad una ideologia giuridica e morale, ma la possibilità di un trapasso non può che essere lasciata a nuove combinazioni tecniche, che rendono possibile una nuova combinazione di rapporti economici.

Per il Sorel, Marx ha voluto soltanto insegnare che l'emancipazione del proletariato dipende da circostanze che sono estranee alla nostra volontà. Marx per ragioni pratiche facili ad intuire,

⁴⁸«Lo spirito di lotta di classe non si produce automaticamente a causa di conflitti che hanno luogo per il salario; l'esperienza ci insegna che questi conflitti possono essere risolti in modo da produrre la pace sociale e da mettere in rilievo la solidarietà delle classi. Poiché lo spirito di separazione si produca e soprattutto si mantenga occorrono delle istituzioni giuridiche capaci di generarlo e di svilupparlo ed e su questo punto che l'insegnamento di Marx è difettoso». (*Insegnamenti*, pag. 182).

volle dare ai suoi consigli la forma di una legge assoluta che governi la storia; (*Saggi*, pag. 73), ma non ha mai voluto porre una legge di causalità in modo da fare ritenere che il mondo delle forze produttive determini tutta la struttura giuridica e morale di un popolo. Egli ha voluto soltanto abituare il proletariato a non credere che le nuove ideologie, le nuove coscienze giuridiche si formino sotto il semplice miraggio di idee astratte.

Una cosa ha certamente insegnato la concezione economica della storia: a considerare quello che noi chiamiamo il diritto, ossia quel complesso di schemi giuridici, mediante i quali noi raggruppiamo le istruzioni sociali, come un prodotto tecnico della nostra ragione pratica, come una sopra-struttura che per il suo stesso tecnicismo noi possiamo studiare *sub specie aeternitatis*.

Lo studio di questi sistemi, di queste forme giuridiche che regolano i nostri istituti giuridici non servono certamente a renderci ragione del contenuto variabile dei nostri istituti, dal momento che questo contenuto è un prodotto del substrato sociale. L'essenza vera degli istituti giuridici non ci è dato dai nostri schemi giuridici, dalle forme cristallizzate, ma dalla realtà viva del substrato sociale.

In questi schemi così come ci sono stati tramandati dal vecchio diritto naturale noi non possiamo cogliere la coscienza giuridica, cioè quell'esigenza spirituale che ci fa sentire il disagio di certe istituzioni ed il bisogno più o meno vago di certe altre. Noi dobbiamo scendere più a fondo, a quella sotto-struttura sociale

che gli economisti, perchè occasionata dalle forze economiche, denominano realtà economica. Male è denominata realtà economica, ma la distinzione fra la sua pura apparenza (il complesso degli schemi giuridici) ed una realtà più profonda (la coscienza giuridica di un popolo che si manifesta attraverso mutevoli istituzioni) fu sentita vivamente dalla cosiddetta concezione materialistica della storia. La distinzione fra struttura e sottostruttura sociale si riduce in fondo alla distinzione fra apparenza e realtà. Il bisogno che sente il Sorel è quello di arrivare a cogliere una realtà più profonda che a noi non può trapelare pienamente se non è cristallizzata in uno schema giuridico.

La realtà esteriore, il mondo solidificato, geometrico, che è oggetto del nostro intelletto e che è studiato dalle scienze non ci dice nulla della nostra realtà interiore più profonda e più vera⁴⁹.

Comprendere la realtà sociale che è attività del nostro spirito non è possibile se non si scende quindi alla nostra sotto-struttura sociale; non si può col solo giuoco delle formule giuridiche fare posto a nuove ideologie; l'ideale di giustizia, che noi possediamo e che di mano in mano cerchiamo di attuare e di realizzare, trova sede in un sentimento giuridico, in una realtà più profonda non ancora tradotta in una formula giuridica.

⁴⁹*Vues sur les problèmes de la philosophie*, nella *Revue de metaphysique et de morale*, anno 1910, pag. 581, 613; anno 1911, pag. 65, 99.

Il Sorel non è un idealista nel senso di credere agli ideali belli e fatti, costruiti secondo certe norme che non sono infine che parti della nostra fantasia. È certo un'idea quella che ci spinge verso determinate finalità storiche, ma questa idea si forma a contatto della realtà pratica, dei fatti esistenti; è una risultante critica dell'esame della realtà. Le idee diventano efficaci solo in certe condizioni.

«Altra cosa è in effetto ispirarsi ad una costruzione ideale proposta dall'immaginazione puramente fantastica come vogliono fare quasi tutti gli idealisti, o dirigersi per mezzo dell'idea in modo cosciente verso un grande scopo storico»⁵⁰.

È inutile insistere su questo fatto che l'idealismo etico non ha mai avuto la pretesa di prevedere i fatti sociali, nè d'imporre alla realtà delle costituzioni fantastiche.

«Io riconosco che nessun mutamento considerevole può essere realizzato in un modo stabile senza che vi sia un'idea giuridica presente»⁵¹.

Occorre un'idea giuridica, cioè un'ideologia che non può sorgere che dalla nostra coscienza giuridica che ci dirige come una bussola verso un «grand but historique»

⁵⁰*L'idealisme de Bruniere nel Dévenir Social*, 1895, pagine 513.

⁵¹*La Superstition socialiste*, nel *Dévenir Social*, 1895, pagine 753.

Ora questo grande servizio ha reso la concezione economica della storia spogliata dalle sue esagerazioni che l'ideologie nuove che spingono l'umanità verso nuove esigenze sono il prodotto di impulsi più oscuri più profondi che sorgono dal contrasto di fattori economici, dal substrato sociale. Il valore storico effettivo di un istituto giuridico non consiste nella forma logica che può prendere, nello schema in cui può inquadrarsi, ma nella finalità a cui tende, cioè nel suo contenuto. È questo quello che conta.

Non si tratta più di concepire degli schemi astratti, delle pure formule giuridiche, capaci di essere riempite di qualsiasi contenuto, capaci di plasmare e di dare forma alle nuove idee che devono passare attraverso di loro come una massa d'acqua attraverso una rete di canali irrigatori.

Giustamente al Sorel questi schemi giuridici astratti appaiono come un complesso di istituti di diritto privato, al di là del giusto e dell'ingiusto insensibili a qualsiasi mutamento che non provenga dalla logica della loro tecnica.

Ciò che importa è il contenuto pubblicistico del diritto, la sua finalità sociale che deve raggiungere. Troppo il diritto privato si è limitato sempre a studiare le forme degli istituti giuridici come degli schemi rigidi, fissi, sottratti all'evoluzione degli avvenimenti, e poi troppo d'altra parte si sono considerati gli istituti di diritto pubblico sotto il riflesso politico. Il contenuto di ogni istituto di diritto tanto privato che pubblico è essenzialmente sociale, deve trovare le sue radici nel substrato sociale.

Il Sorel è esplicito: «Quando si abbandonano queste vecchie idee per collocarsi sopra il terreno dell'osservazione dei fatti e dello studio filosofico del diritto, si riconosce che vi sono delle cose che non cadono nel dominio del diritto privato; sono quelle che sfuggono a queste mescolanze dove le volontà particolari si cancellano e dove per conseguenza si lascia riconoscere l'impronta di una volontà persistente. Quando un fine è perseguito con coscienza e perseveranza da un gruppo che non trova di fronte a sè forze antagonistiche abbastanza numerose o abbastanza potenti, perchè le sue azioni sono annegate nell'oceano delle azioni, quando resta una traccia suscettibile di essere riferita alla personalità degli attori, allora si passa parzialmente al meno, nel diritto pubblico.

«Non si è più in presenza di un fenomeno accidentale o impersonale, un'azione frammentaria che non ha per così dire autore, poichè delle maschere giuridiche passano successivamente sopra molte figure. Noi sappiamo che vi è un autore determinato che agisce secondo la sua personalità anche quando egli non ce la faccia conoscere, noi evitiamo sempre di designarlo con un nome giuridico, noi gli diamo il suo nome»⁵².

«Si è detto che il diritto romano deve il suo trionfo alle sue qualità d'attrazione che lo rendano così perfettamente atto ad

⁵²*Insegnamenti*, ecc. pag. 312.

esprimere i rapporti che esistono in una società mercantile. È infatti molto notevole che questo diritto abbia spinto molto lontano il duplice principio dell'analisi e dell'annichilimento dei litiganti, si può perfino paragonarlo in certe forme ad una operazione matematica». (Op. cit. pagina 307).

Male si farà a chiamarlo materialismo storico, ma è certo che questa concezione economica della storia ha reso possibile l'istituto giuridico del sindacato. Si tratta cioè di un istituto giuridico che non è il prodotto di una logica riflessa del giurista, che non riguarda soltanto un rapporto privato ma che investe tutto il diritto pubblico, e che rampolla precisamente da nuove esigenze economiche colte nel suo formarsi: l'aspirazione cioè verso una forma collettiva di lavoro, di produzione nel senso più ampio della parola.

Ciò che a noi pare più probabile, e su questo punto il Sorel insiste molto, è la trasformazione che la coscienza giuridica dell'operaio può acquistare nel sindacato: si tratta di una nuova e più profonda concezione di diritto pubblico che ha tutto il suo valore: l'individuo che partecipa alla vita del suo sindacato contribuisce alla formazione di un gruppo sociale che trascende come potestà politica e sociale i limiti delle solite categorie giuridiche nelle quali dalla famiglia allo stato si possono costringere tutti i fattori della vita sociale. Il sindacato è veramente il primo istituto giuridico di carattere internazionale che si conosca, che ha caratteristiche ed impronte sue create dalla realtà delle cose e

non dalla virtuosità riflessa del giurista.

Dico di diritto internazionale perchè il Sindacato come vedremo trascende la categoria giuridica dello Stato, se per stato s'intende lo stato di diritto cioè una categoria giuridica e non una potestà politica che lo coarta.

La partecipazione al sindacato è l'asservimento di una parte della personalità alla vita di un gruppo, vita vissuta analoga a quella della famiglia. Il Sindacato esercita una funzione giuridica assolutamente diversa da quella dello stato, che agisce soltanto in un modo puramente esteriore sulla personalità del cittadino sui suoi diversi *status* politici, appunto perchè lo stato non può identificarsi con il sindacato. Anche se lo stato assorbisse tutti i sindacati e li disciplinasse, ne diventasse come il punto centrale di coordinamento, non diventerebbe esso stesso un sindacato con contenuto specifico proprio. Lo stato non può essere cioè che un istituto giuridico come un altro e non creatore di diritti.

Ciò che a noi importa essenzialmente rilevare è questa genialità del Sorel: dimostrare come alla concezione giuridica del Sindacato si arrivi attraverso la critica di una legge sociologica condotta con sufficiente rigore scientifico.

Trovare un nuovo istituto giuridico che sia l'espressione delle nuove esigenze, di una nuova coscienza giuridica dell'operaio e che nulla abbia a che fare con i vecchi sistemi.

«Per le persone estranee alle considerazioni filosofiche può

essere indifferente che un atto sia riferito ad una categoria giuridica, o ad un'altra, ma questa indifferenza non potrebbe convenire a coloro che la lettura di Marx ha abituato ad approfondire i problemi ed a cercarne le definizioni esatte». (Insegnamenti pag. 268).

Tutto il resto della concezione del Sorel può essere parte più o meno caduca, ciò che per noi rimane essenziale è il problema giuridico del sindacato.

CAPITOLO SESTO

LA CONCEZIONE DEL MITO.

Come può una ideologia vivere profondamente nella nostra coscienza giuridica? Il Sorel insiste sempre nel dimostrare che la questione sociale sulla quale si esercita la nostra critica non è una questione di scambio delle ricchezze, ma semplicemente e sempre una questione di produzione⁵³.

Sia schiavo, sia servo, sia operaio libero, il lavoratore è sempre un semplice mezzo di produzione indifferente al lavoro che compie per semplice spirito di abitudine. Egli è estraneo al lavoro che compie, le crisi, tranne che per la ripercussione dei salari, lo lasciano indifferente; egli non vive lo spirito del suo lavoro.

⁵³È noto che la concezione dello Jellineck, il quale riduce la concezione liberale dello *stato di diritto* al rapporto giuridico fra l'individuo e lo stato, disciplina soltanto il lato formale di un comportamento esteriore, riguarda cioè il cittadino in quanto partecipa con tutta la sua individualità esteriore alla vita della nazione.

Il Sorel ha dimostrato tutto ciò nei primi capitoli dell'*Introduction à l'économie Moderne*, per quanto riguarda il contadino il quale deve sentirsi padrone per aumentare la produzione e non isterirlarne le fonti. «La coscienza popolare giuridica ha per base economica un insieme di condizioni che mettono l'operaio in grado di giudicarsi capo dell'impresa». (Pag. 91).

La preoccupazione di un popolo che ha una coscienza giuridica dev'essere quella di non interrompere il progresso della produzione, di continuare l'opera del capitalismo, di affermare il diritto che l'uomo ha al lavoro, non come mezzo, ma come fine per poter rendere sempre più intensa la vita di produzione. Non bisogna intendere il diritto al lavoro come l'intende il Menger, cioè come un dovere che lo stato delle classi dirigenti ha di procacciare lavoro all'uomo e di tutelare questo diritto come si tutela il diritto alla vita ed all'onore. «È veramente singolare che tante persone abbiano potuto credere che la tesi Mangheriana possa appartenere alla filosofia giuridica; i tre diritti economici fondamentali non sono dei diritti, essi definiscono in un linguaggio simbolico (di cui le parole sono state chieste in prestito a torto alla lingua del diritto) le idee alle quali le classi dirigenti dovrebbero ispirarsi per compiere tutto il loro dovere sociale verso i poveri. In seguito ad una vecchia abitudine che ci fa supporre che ad ogni diritto corrisponda un dovere e reciprocamente, si è creduto di poter chiamare diritto della classe proletaria ciò che è

il dovere della classe possidente secondo un'etica propria di questa». ⁵⁴. E nell'articolo sopra «*Les aspects iniridiques du socialisme*» ⁵⁵. Il Sorel insiste ancora più precisamente su questo argomento: «Menger ha commesso un grave errore limitando la questione del diritto al lavoro alla questione delle nazioni che i singoli possono intentare ai poteri pubblici per procurarsi dei mezzi di esistenza. Egli ha così trascurato la questione filosofica» (580).

Menger ha ridotto tale principio a delle formule di diritto privato, ad un diritto soggettivo, che ogni individuo ha di ottenere da chi detiene i mezzi di produzione un lavoro che sia sufficiente per vivere; senza cercare, come date le condizioni della produzione moderna la coscienza giuridica del popolo dia luogo a delle nuove concezioni sui rapporti della società civile (op. cit. pag. 585).

«In tutte le considerazioni relative al contratto di lavoro bisogna fare intervenire una nozione che sembra totalmente mancare in Menger: quella della necessità del progresso nella produzione» (pagina 413).

Se si vuole educare il proletariato, dargli una concezione ed

⁵⁴*Degenerazione*, ecc., pag. 23.

⁵⁵Inserite nella *Revue Socialiste*, del 1900.

una coscienza giuridica, bisogna fargli vivere questa sua coscienza più profonda che appare, come una costituzione ideale di società futura. Ma questa visione che sorge dalla nostra profonda coscienza giuridica non ha per il Sorel che un valore simbolico di mito. Noi non possiamo dire che la realtà futura sarà così più o meno inadeguata a questo ideale. Se noi vogliamo vivere intensamente questo principio ideale in modo che diventi la nostra stessa vita spirituale, noi non possiamo fissarlo in un modo concreto, ma dobbiamo viverlo nella forma di un mito che traduca questa visione in uno scatto volitivo. Questi miti potranno ottenere degli effetti pratici forse limitati ma se noi non potessimo fare rivivere in noi questa coscienza giuridica, questa fede, noi recideremmo i nervi della nostra attività volitiva⁵⁶.

Come possiamo noi vivere questa visione simbolica, fare quest'atto di fede? Come fare per riviverla in un modo più profondo? Mediante lo sciopero generale, afferma il Sorel. Lo sciopero generale è il raccoglimento di tutte le forze lavorative, è il concentrarsi di tutti i lavoratori, i quali distaccatosi in tal modo dalla società attuale, acquistano la coscienza completa della loro forza morale, della loro nuova ideologia. È come un nuovo mondo che si separa dal vecchio, che si raccoglie in un fascio

⁵⁶Une dogmatique qui ressemble assez a une theologie populaire. (*Les aspects juridiques du Socialisme*).

muscolare unico, in una volontà unica, in un unico slancio vitale. Nessuna descrizione ciarlatanesca di società futura, soltanto la vita profonda di una giornata, di un'ora, vissuta in atto, di un principio ideale che non può realizzarsi che imperfettamente e lentamente.

Questo mito ha quindi soltanto un valore sociologico: dare alle masse la coscienza della loro nuova forza. Partendo da questi principi il Sorel scrisse i diversi articoli che compongono le sue «*Considerazioni sulla violenza*», dove per violenza non deve intendersi la forza brutta, ma il semplice slancio creatore⁵⁷. È questa la concezione meno geniale e più oscura del Sorel, sebbene sia forse la più nota. Che lo sciopero generale possa essere un mezzo proficuo di lotta per la massa lavoratrice riguarda soltanto una questione di tattica di lotta di classe.

Ora questa ubbia del mito proviene al Sorel da una bassa letteratura pragmatistica che non si comprende come abbia potuto fare presa sullo spirito di uno studioso serio e libero. Quale coscienza può risvegliare nella classe lavoratrice una giornata, un'ora di sciopero generale? Quale distacco dalla realtà concreta

⁵⁷«La borghesia, scrive il Sorel, ha adoperato la forza dal sorgere dei tempi moderni, laddove il proletariato reagisce ora contro di essa e contro lo stato con la violenza». (*Considerazioni sulla violenza*, ediz. ital. pag. 198).

della società capitalistica può ispirare l'ebbrezza di un minuto di arresto di tutta la vita sociale? A dare all'operaio la coscienza della propria forza mediante la visione di quello che la società può diventare se egli incrocia le braccia?

A queste domande il buon senso ed il buon gusto non possono che rispondere scuotendo il capo. Una ideologia profonda per essere vissuta e sentita non ha bisogno di un apparato esteriore ciarlatanesco, essa opera sempre lentamente e quasi segretamente; ed il mito, come tutte le cose torbide ed inspiegabili non fa che coprire la rettorica.

Dal momento che i principi ideali non possono che tracciare delle direttive e non darci in dettaglio il contenuto concreto delle nuove esigenze sociali, che bisogno vi è di ricorrere al mito, di dare cioè un contenuto simbolico a queste aspirazioni? forse che questo atto di fede vissuto ha bisogno di concretizzarsi, di restringersi in una visione fantastica di come si vorrebbe che fosse la nostra esigenza ideale?

Il Sorel è contrario ed ostile alle concezioni aprioristiche del diritto naturale, non perchè non creda alla forza ed alla realtà dei principi ideali, ma perchè non ritiene che i fatti e gli avvenimenti storici siano un progressivo e prevedibile sviluppo od adattamento di questi principi, che lo studioso di scienza sociale possa prevedere perfino nelle loro particolarità.

Altro è il compito dello storico che esamina gli avvenimenti, li raggruppa e li giudica secondo certi canoni ma come realtà già

accaduta della quale occorre ricostruire lo sviluppo, altro è il compito del sociologo che non può prevedere i fatti sociali, ma deve soltanto tenere conto delle tendenze ideali.

Ma ammesso tutto ciò, l'impossibilità cioè di trarre dai fatti passati una previsione esatta dei futuri, ammessa l'esigenza di una ideologia cioè di nuove esigenze ideali, perchè queste debbono rivestirsi di simboli, fare richiamo cioè sempre all'utopia? I fatti sociali non si possono prevedere certamente nel loro dettaglio, ma non è detto che sfuggano in modo assoluto ad una previsione generica. Date certe esigenze e certe circostanze di fatto si può segnare delle tendenze che hanno una base nella realtà ed una possibilità di avveramento. Perchè isolare così il futuro dal passato? È evidente che il Sorel per amore anche un poco del paradosso ha voluto riabilitare l'utopia e dare ad essa oltre che un valore psicologico che effettivamente può avere, un valore di propulsione volitiva e mitica assolutamente insostenibile.

«Mi sembra che gli antichi comprendessero meglio dei moderni la vera natura delle utopie; essi costruivano una città perfetta per mostrare meglio quanto fosse necessario correggere i vizi della città reale. Utopia e ideale non è dunque se non una maniera particolare d'esprimere l'orrore che ci cagiona una forma sociale esistente, mentre al contrario gli autori contemporanei credono che l'ideale è un punto che fissa la via da percorrere e che solo la scienza dovrebbe darci i mezzi di seguire questa

via con sicurezza»⁵⁸. Un ideale normativo quindi per il Sorel per agire energicamente sulla realtà pratica deve acquistare il valore di un mito, diventare cioè una religione storica.

È strano come in tutti i periodi di decadenza culturale e morale non si creda più all'efficacia ed all'autorità di un imperativo morale se questo non si esteriorizza in forme storiche che hanno qualche cosa del mitico e del magico. Accadde in fondo del socialismo quello che accade di ogni attività religiosa quando viene irrigidita in forme storiche e mitiche. Si scambia una pratica esteriore di culto del quale si finisce di perdere il significato con un atto di fede.

«Quando si vuole guardare le cose da vicino, si trova che i mezzi non sono se non dei futuri intermedi intercalati dall'intelletto fra il presente e quel futuro lontano che si chiama ideale; tutti questi punti su di una linea immaginaria sono della stessa natura. Niente più illusorio dell'idea, secondo la quale si potrebbe trasportare nell'avvenire i risultati forniti dallo studio del passato; quando consideriamo i fatti compiuti possiamo abbracciare gli aspetti generali per mezzo di formule precise; ma quando ci volgiamo all'avvenire non possiamo esprimerlo se non

⁵⁸Storia e scienza sociale, nella *Rivista italiana di Sociologia*, anno 1902, pag. 222.

per mezzo dei miti»⁵⁹.

Certamente nessuno può prevedere quale possa essere l'aspetto di una società futura, ma soltanto si può dire quale sia l'esigenza che ci orienta verso determinate ideologie. Il mito, l'utopia, verrebbe a sostituire questo bisogno che noi abbiamo di concretezza anche quando tendiamo l'occhio verso il futuro. Basta che queste esigenze siano formulate in massime, in principi che trovano corrispondenza nella nostra coscienza per indirizzare gli individui verso nuovi orientamenti. Fare richiamo al mito è fare richiamo alla parte peggiore dell'uomo, al suo bisogno di rendere tutto sensibile, visibile, concreto almeno nell'apparenza anche se sotto vi è il vuoto. Le grandi ideologie sfuggono a questo rivestimento, rimangono dei puri principi formali ugualmente lontani dall'utopia e dalla superstizione. In altre parole il mito fa sempre richiamo ad una esigenza utopistica superstiziosa dello spirito umano.

Occorre invece per il Sorel che le masse lavoratrici abbiano per iscopo un progresso di produzione e la realizzazione di una vita morale profonda e più pura. L'ideale di repubblica platonica che essi posseggono la devono vivere in loro, interiormente, profondamente; e lo sciopero non ha lo scopo di fare cedere gl'imprenditori, i capitalisti su qualche questione economica, ma di

⁵⁹Op. cit., pag. 223.

segnare un distacco profondo fra la realtà storica attuale e la realtà ideale⁶⁰.

Una rivoluzione produce dei mutamenti profondi durevoli solo se è accompagnata da una ideologia il cui valore filosofico sia proporzionato all'importanza materiale dei mutamenti compiuti. Questa ideologia dà agli attori del dramma la fiducia che è necessaria per vincere; essa eleva una barriera contro i tentativi di reazione dei giuristi e degli storici preoccupati di restaurare le tradizioni rotte, essa serve infine a giustificare più tardi la rivoluzione che apparirà come una vittoria della ragione realizzata nella storia. (Materiaux pag. 250).

La rivoluzione, il distacco fra realtà ideale e la realtà storica è già in atto, non si tratta di speculare se e quando avverrà la catastrofe. La rivoluzione è già in atto tutte le volte che le masse lavoratrici si staccano dal complesso sociale per chiudersi in sé⁶¹.

⁶⁰Chaque grève n'est pour les ouvriers qui réfléchissent qu'une manifestation partielle de l'idée révolutionnaire de la grève générale. (*Les Grèves*, op. cit. pag. 332).

⁶¹«La catastrofe non si verificherà forse mai, ma essa è un mito che esprime con una chiarezza perfetta il principio della separazione delle classi, principio che è tutto il socialismo». (*Insegnamenti*, ecc. pag. 14). Anche questo concetto di divisione delle classi va adoperato con cautela. Per classe si intende un insieme

«I miti debbono essere presi quali mezzi per operare sul presente; ogni discussione sul modo di farli combaciare materialmente col corso della realtà è privo di significato. Soltanto l'insieme del mito è ciò che importa; le singole parti non hanno importanza se non per la luce che proiettano sui germi di vita racchiusi in quella costruzione. È inutile dunque stare a ragionare sugli eventi che potrà offrire lo svolgersi della guerra sociale e sui conflitti decisivi capaci di dare la vittoria al proletariato. Anche se i rivoluzionari si fossero ingannati del tutto, facendosi un quadro immaginario dello sciopero generale, questo quadro potrebbe avere avuto nel periodo di preparazione rivoluzionaria un'efficacia di prim'ordine. purchè avesse perfettamente riconosciuto tutte le aspirazioni del socialismo e dato all'insieme dei pensieri rivoluzionari una precisione ed una fermezza aspettata invano da altri modi di pensare». (*Considerazioni sulla violenza*, pag. 139).

«Il diritto non si produrrà punto per un adattamento meccanico alle condizioni della società, esso non può risultare che dalla

di famiglie che si trovano unite da tradizioni, da interessi, ecc., un modo di potere attribuire a questo gruppo una personalità. Ma questa distinzione non è rigida, le classi si fondono si mescolano, saranno sempre un qualche cosa di fluttuante.

ragione, deve essere il prodotto del pensiero del proletariato»⁶².

Per realizzazione dobbiamo intendere un atto di fede che viviamo in noi profondamente, realizzazione che già si avvera tutte le volte che una ideologia si concretizza in un sentimento giuridico senza preoccuparsi di quali saranno poi le conseguenze concrete che questa nuova coscienza giuridica produrrà gradualmente ed imprevedibilmente nella realtà storica.

Che intende il Sorel per realizzazione interiore? Come vedremo e come già abbiamo accennato, egli dà troppo giustamente tutta la sua importanza alla forma giuridica che acquistano le nuove ideologie, cioè alla realizzazione esteriore e concreta che è quella che veramente importa. Ed allora che cosa è questa realizzazione interiore, quest'atto di fede crepuscolare e sub-cosciente relegato nel mito, qualche cosa d'ibrido fra i principi ideali astratti dai quali il Sorel vuol rifuggire e la concretezza storica non ancora attuata? È la preoccupazione di volere concedere troppo al sub-cosciente. Il Sorel è qui schiavo delle concezioni utopistiche delle quali Marx fece giustizia, e che egli per virtuosità di storico e di polemista vuole rivendicare dando loro forme nuove attinte alla filosofia pragmatista dello James. Si sente troppo lo sforzo della pretesa novità ed il disagio di volere pas-

⁶²*Insegnamenti*, ecc., pag. 16.

sare ad una forma di compromesso fra l'affermazione dei principi ideali che appaiono al Sorel troppo vuoti e formali, ed un contenuto storico non ancora realizzatosi nella sua forma giuridica. Eppure lo stesso Sorel ci dimostra che il sindacato è la forma giuridica propria, cioè la realizzazione esteriore concreta di queste ideologie. Ed allora che ne è del mito? Ogni ideologia si traduce quindi in una nuova forma simbolica di costituzione sociale. Non per nulla il Sorel ha messo in rilievo tutto il valore simbolico che il diritto ha per Vico⁶³, come la traduzione di una realtà trascendente che si rivela alla fantasia, al sentimento, alla ragione in principi od in simboli giuridici.

Nessuno contesta i benefici che sulla stessa industria e sul progresso della tecnica può avere apportato il principio della lotta di classe: ma questa ideologia non può affatto pretendere di rivestirsi di un mito.

Non ho elementi per poterlo affermare, ma ritengo che questo suo bisogno di ricorrere ai miti oltre che ad un'esigenza di politica militante sia forse dovuta a fatto che il Sorel ha sempre

⁶³*Etude sur Vico*, nel *Dévenir Social*, anno 1896. «La grande difficulté que l'on éprouve dans l'étude des anciennes civilisations provient de ce qu'on ne soit comment fonctionnait cette logique de l'imagination qui remplaçait alors la logique des philosophes» (pag. 1020).

esaminato i movimenti religiosi come storico non come filosofo, cogliendone soltanto il lato esteriore, confondendo il sentimento religioso con il suo apparato esteriore e politico.

Partendo dal suo punto di vista centrale per cui soltanto quando un'ideologia è capace di crearsi un proprio organismo giuridico vi può essere veramente mutamento di società, il Sorel si mette a studiare quale sia stata l'influenza del cristianesimo nell'antica civiltà romana.

Il Sorel trova che il cristianesimo ha saputo infiltrarsi lentamente nella società romana del IV secolo, ma che ben presto se n'è trovato prigioniero. I gentili che si fanno cristiani rimangono pagani nelle abitudini e nei costumi, la Chiesa che va modellando la sua legislazione canonica sulle forme classiche del diritto romano finisce di creare un potere spirituale parallelo ed analogo a quello temporale.

«Di mano in mano che lo stato perdeva della sua realtà sensibile avvenendo una specie di cessione di questo attributo giuridico della Chiesa, di guisa che il principio sociale si traduceva in atto sotto due capi d'attribuzioni distinte, il potere spirituale fu concepito secondo l'antico modello imperiale e civile». (*Ruine de monde antique*, pag. 113).

Questo libro data dal 1894. Da questi cenni fugaci, da questi primi studi storici s'incomincia già a profilare quale sia la preoccupazione sociologica del Sorel; che ogni nuova ideologia ogni nuovo ideale deve creare i propri organismi giuridici adatti e non

lasciarsi imprigionare dalle vecchie forme giuridiche che potevano essere proprio di un'altra ideologia.

E fintanto che una ideologia non ha trovato la sua forma giuridica, ne cerca una faticosamente entro di noi e crede di trovarla nel mito.

CAPITOLO SETTIMO

IL DUALISMO FRA LA CONCE- ZIONE INDIVIDUALISTA E QUELLA DELL'AUTONOMIA DEI GRUPPI SOCIALI.

Ora questa concezione del mito, questa fiducia in certi atti esteriori di rivolta e di disciplina come quelli che devono mantenere la fede nelle masse a certi principi, che senza questa spinta volitiva sembrano doversi essicare perchè troppo astratti, instaura nel campo di certi studi sociali un dogmatismo altrettanto e forse ancora più pericoloso di quello religioso per tanti lati analogo. Nessuna meraviglia ci fa questo spirito di dogmatismo secco ed intransigente nel Sorel; non si comprende soltanto come questa concezione abbia trovato così facile e propizio terreno se non si pensa alla cieca superstizione che ancora pervade le masse per tutto ciò che appare mitico. La nostra tradizione liberale non ha esaurito il suo compito se non ha ancora insegnato a guardare gli avvenimenti con chiaro realismo ed a ritenere che i principi ideali per il loro carattere esclusivamente formale non possono servire che di guida e che non hanno bisogno d'altro che di una sincerità e di una persuasione profonda, non

di apparati esteriori più o meno teatrali. D'altra parte abbiamo visto che questa concezione del mito rappresenta per il Sorel il distacco profondo radicale fra la concezione privatistica, individualistica del diritto che tutto riduce a delle forme, a degli schemi già usati e già fatti, ed una concezione pubblicistica viva del diritto che vede la formazione di nuovi istituti nel formicolio ancora indistinto dei nuovi gruppi sociali che tendono verso nuovi miraggi. Ma non occorre richiamarsi al mito per spiegarsi questo contrasto che tuttavia ha la sua ragione di essere.

Certamente noi non possiamo più oggi spiegarci certi istituti sociali che corrispondono a nuove esigenze che premono la nostra coscienza giuridica come derivazioni e scomposizioni aprioristiche dei vecchi tipi giuristici di carattere privato. Ogni nuovo istituto sociale deve trovare il suo nuovo tipo giuridico, ma non è necessario passare per ciò attraverso le elaborazioni del mito.

Abbiamo visto che per il Sorel gli istituti giuridici di diritto privato rappresentano dei tipi astratti elaborati dalla logica giuridica del giurista, degli stampi che non possono sempre contenere un contenuto nuovo, una nuova coscienza di vita sociale.

Le nostre ideologie in formazione quanto più sono animate da stimoli forti e potenti di vita, tanto meno possono costringersi nelle vecchie forme degli istituti sociali e giuridici. Mentre tutte le concezioni liberali fundamentalmente concordano in questo nella possibilità cioè di adattare con spirito di *souplesse* le nuove esigenze ai quadri tipici dei nostri istituti esistenti in modo

da evitare una soluzione rivoluzionaria di continuo e rendere così possibile una lenta opera di adattamento proficuo e stabile di evoluzione, il Sorel taglia recisamente ogni ponte di passaggio fra le nuove ideologie che sorgono ed i vecchi tipi di istituti giuridici.

E fino a qui ha perfettamente ragione. Ma nemmeno la concezione liberale esclude questo lento formarsi dei nuovi istituti giuridici autonomi non vincolati affatto ai vecchi schemi. Ciò che la scuola liberale afferma è l'esistenza indiscussa di alcuni principi ideali di vivere civile.

La concezione liberale lascia alle singole forze individuali la libertà e la potestà d'organizzarsi in modo da permettere il libero giuoco dei loro interessi purchè non si urti contro certi determinati limiti e non si sconfini da questi limiti, che sono appunto fissati da certi istituti fondamentali corrispondenti a dei principi indiscussi di convivenza sociale.

Questi principi indiscussi che noi vediamo riflessi in certi istituti giuridici coevi con le società umane propri di tutti i tempi, di tutti i popoli, non sono il capriccio del legislatore, ma sono proprio della natura umana. Perchè non devono le nuove ideologie potersi inquadrare in queste forme degli istituti giuridici tipici che hanno un valore eterno? Perchè, dice il Sorel, il mito deve rimanere tale e non può quindi tradursi in un istituto giuridico.

Nessuna nuova ideologia può rimanere allo stato di mito. Per

quanto confusa, per quanto inconscia possa essere, se vuole valere nella realtà, se vuole fissarsi e non rimanere una semplice velleità sentimentale deve cercare d'inquadrarsi in certi tipi giuridici.

Se si vuole comprendere il carattere del mito, afferma il Sorel, bisogna abituarsi a considerare queste ideologie come dei focolai che si formano nel corpo sociale, non come dei germi d'innesto. Il procedimento rivoluzionario consiste precisamente in questa forma mentale; nella necessità di pensare un distacco radicale fra l'ideologia in atto nel suo divenire spirituale e l'ideologia che si solidifica come un fatto giuridico.

Se ogni ideologia deve realizzare dei nuovi ordini sociali, essa deve creare degli istituti giuridici di diritto pubblico, (non possiamo prevedere quali), che corrispondino alla nuova coscienza giuridica e non limitarsi a dare un nuovo contenuto alle vecchie forme. Nessuna nuova radicale trasformazione si ottiene in tale modo. Ad ogni nuova coscienza giuridica corrispondono nuove ideologie, nuove istituzioni giuridiche. Queste non sono il prodotto di una logica giuridica ma realizzazioni di una coscienza giuridica. P. es., l'istituzione della famiglia si trasforma a seconda che muta la concezione e l'idea della famiglia, indipendentemente dalle formule giuridiche che rimangono pressapoco inalterate e che possono disciplinare qualsiasi nuovo rapporto familiare.

Se invece di porre attenzione soltanto alle formule esteriori

degli istituti giuridici, a quelle formule cioè nelle quali si traducono le leggi promulgate dagli stati, si studia il contenuto dei singoli istituti sociali, non si darà più importanza alle formule scritte. Le formule sono il prodotto dell'attività riflessa del giurista che si preoccupa soltanto di ridurre i diritti ad un'equazione, ad un equilibrio; ciò che è proprio degli istituti che riguardano gli interessi privati. Ma vi sono istituti esclusivamente sociali che interessano i singoli gruppi e che male si prestano a questa riduzione in formule.

Le istituzioni sono la realizzazione di determinati stati di coscienza giuridica e non il semplice prodotto di una logica astratta. Il contenuto della nostra coscienza giuridica è appunto costituito da queste relazioni e da queste istituzioni, che nella loro immediatezza noi consideriamo come ideologie non ancora cristallizzate in schemi giuridici. È un'illusione propria delle moderne democrazie credere che un progresso morale e sociale possa sorgere da un'evoluzione e trasformazione di questi schemi giuridici. E questi principi il Sorel cerca di dimostrarli storicamente seguendo gli insegnamenti di Tocqueville.

Tocqueville nel suo magistrale lavoro: «*L'Ancien règime et la Révolution*» si sforza a dimostrare come la borghesia nel suo avvento rivoluzionario non sia riuscita a creare nessun organismo giuridico nuovo, ma si sia limitata semplicemente ad acquistare il potere. In sostanza nulla di invariato. Non fu il cozzo di due ideologie diverse, di due forze antagonistiche, ma semplicemente la

conquista del potere di una classe che sentiva il disagio e l'irritazione di essere governata da un'altra classe vecchia e sfibrata.

Si dice, per solito, che lo spirito rivoluzionario ha creato le forme centralistiche di governo come manifestazioni di una volontà generale alla Rousseau, in contrapposto alle autonomie locali dell'*ancien régime*. Anche prima esisteva: «un capo unico posto al centro del regno che regolava l'amministrazione pubblica in tutto il paese; la stessa potestà dirigeva quasi tutti gli affari interni, in ogni provincia un solo agente ne regolava i particolari, nessun corpo amministrativo secondario poteva agire senza autorizzazione. Vi sono dei tribunali eccezionali che giudicano le cause dove è interessata l'amministrazione e spesso i suoi agenti. Che è tutto ciò se non la centralizzazione che noi conosciamo? Le sue forme sono meno marcate, le sue pretese meno regolate, la sua esistenza più turbata ma è sempre lo stesso stato. Nulla vi si è tolto d'essenziale, è stato sufficiente adottare tutto ciò che vi si frapponeva perchè apparisse tale quale noi la vediamo»⁶⁴.

L'ideologia liberale valutata da un punto di vista giuridico si riduce per il Sorel a pensare lo stato come un ente accentratore di tutte le funzioni pubbliche che solo di riflesso sono esercitate da gruppi sociali minori. Lo Stato è *potestas et imperium*. Il Sorel ed il Duguit entrambi battendo vie diverse hanno combattuto

⁶⁴L'*Ancien Régime et la Révolution*, 1856, pag. 89.

estremamente questa concezione realistica dello stato. Ogni gruppo di vita sociale può vivere di una vita propria, autonoma, esercitare delle funzioni pubbliche senza dovere necessariamente convergere verso un potestà centrale che è lo stato.

Nel campo del diritto pubblico si è ritenuto che lo stato fosse l'estremo regolatore e creatore del diritto e si è cercato di dedurre logicamente dal concetto di stato le limitazioni e le determinazioni di diritti soggettivi pubblici. Si è dato al diritto pubblico una struttura logica analoga a quella del diritto privato, due costruzioni contrapposte soltanto per la diversa architettura formale. Non si cercava di spiegarsi come certi istituti giuridici sorgano dal formarsi dei gruppi sociali al di fuori dell'orbita dello stato.

Lo Stato imperium per il Sorel premuto dai sindacati, dalle ideologie dei diversi gruppi sociali che manifestano delle nuove esigenze di diritto pubblico, perde necessariamente terreno e deve abbandonare ai nuovi gruppi sociali molte funzioni che non hanno più il loro carattere di prerogative d'imperium. Il Sorel ed il Duquit partendo da presupposti diversi, arrivano allo stesso risultato: alla critica dello stato accentratore sulla quale Sorel e Duquit sono d'accordo.

Come si spiega allora che il Sorel confonde lo stato accentratore con lo stato democratico?

Per il Sorel lo stato democratico ha tutte le caratteristiche dello stato accentratore, mentre l'accentramento è la proprietà

essenziale di ogni stato che si ritenga creatore di diritto qualunque sia la costituzione politica che lo regola. Perchè questa confusione fra stato accentratore e stato democratico nel Sorel il quale nega ad ogni forma di stato la caratteristica di essere creatore di diritto, nel Sorel che afferma che i nuovi istituti giuridici non possono sorgere che dai movimenti dei gruppi sociali autonomi? Fu lo studio del Tocqueville che mise il Sorel su questa strada.

Nessun pensatore e nessuno storico meglio del Tocqueville ha messo in rilievo questo elemento dell'accentramento che è la caratteristica della società democratica. *La démocratie en Amérique*, l'opera classica del Tocqueville, completa la sua storia dell'«Ancien régime». Era facile generalizzare questo esempio.

Di mano in mano che le società tendono verso nuove istituzioni democratiche, noi vediamo che l'interessamento dell'individuo alla cosa pubblica si indebolisce e scompare. L'individuo diventa sempre più individualista, vive soltanto più per sè, per i suoi affari, tutt'al più per la sua famiglia, non si interessa quasi più alla cosa pubblica. A tutto deve provvedere lo Stato.

È sempre con uno sforzo che questi uomini tralasciano i loro affari particolari per occuparsi degli affari comuni, la loro inclinazione comune è d'abbandonare la cura al solo rappresentante visibile e permanente degli interessi collettivi che è lo Stato.

Mentre in loro tutto tende ad una mobilità singolare dei loro

pensieri e dalla loro esistenza, l'istinto della centralizzazione rimane il solo punto immobile. Nelle società democratiche si verifica un fenomeno strano; mentre da una parte per il disinteresse dei cittadini s'indebolisce il potere, dall'altra questo continuamente si amplia.

Al di sopra dei cittadini: «si eleva un potere immenso e tutelare che s'incarica di assicurare le loro gioie e di vegliare sulla loro sorte. Questo potere è assoluto preciso regolare previdente e dolce, rassomiglia alla potenza paterna se avesse per oggetto di preparare gli uomini all'età virile, ma esso non cerca al contrario che di tenerli nello stato d'infanzia, esso desidera che i cittadini si spassino purchè non pensino ad altro. Esso lavora volentieri alla loro felicità ma vuole essere l'unico artefice ed il solo arbitro, prevede alla loro sicurezza ed ai loro bisogni, facilita i loro affari principali, dirige la loro industria, regola le loro successioni. Cerca di togliere loro ogni fastidio di vivere. È così che tutti i giorni esso rende meno utile e più raro l'uso del libero arbitrio e limita l'azione della volontà in un più piccolo spazio e toglie ad ogni cittadino a poco a poco la libertà di sé stesso. L'uguaglianza ha preparato gli uomini a tutte queste cose e li ha disposti a considerarli come un bene. Dopo avere preso nelle sue mani possenti ogni individuo ed averlo modellato a sua guisa, la sovranità estende il suo braccio sulla società tutta intera, ne copre la superficie di una quantità di piccole regole complicate, minuziose ed uniformi, a traverso le quali gli spiriti più originali e le anime

più vigorose non saprebbero farsi strada tra la folla, esso non spezza le loro volontà ma le addormenta le piega e le dirige, obbliga raramente ad agire ma impedisce continuamente che si agisca, non distrugge ma impedisce di sorgere, non tirannizza ma comprime, snerva, smorza e riduce ogni nazione ad essere un gruppo d'animali timidi ed industriosi di cui il governo è il pastore». (Op. cit. Pag. 358).

Non potendo distruggere il bisogno che le società democratiche hanno di essere condotte, esse immaginano un potere unico, tutelare possente, ma eletto da cittadini. Abbiamo così la centralizzazione e la sovranità del popolo.

Il giudizio del Tocqueville è esattissimo e varrà sempre finché si pretenderà che lo stato sia creatore di diritto. Ma se il sorgere di nuovi istituti giuridici è dovuto al formarsi di nuovi gruppi sociali, alla combinazione di nuovi rapporti sociali estranei all'azione dello stato, la democrazia non può più confondersi con lo stato accentratore.

Il Sorel combatte la democrazia perchè si oppone ad ogni forma di stato accentratore sia questa una repubblica od una monarchia. Egli per democrazia non intende una ideale repubblica platonica, un'esigenza, ma un determinato stato storico accentratore, quale il Tocqueville ci ha così suggestivamente descritto.

Altra cosa è il progresso, una concezione ottimista e banale della storia, come la concepivano gli enciclopedisti ed ancora oggi certe ideologie democratiche, ed altra cosa è il progresso

inteso come una realizzazione faticosa e parziale di un ideale morale, che è opera della nostra ragione pratica.

Il Sorel afferma che l'opera del Tocqueville pubblicata nel 1834 fece molta impressione su Proudhon, che pensò di completarne l'opera facendo per così dire la metafisica del progresso.

Come apparirà facilmente il Sorel ha ragione quando nega ogni efficacia innovativa alle formule giuridiche che cercano di ridurre tutti i contrasti individuali ad un equazione che è propria dei diritti privati; ha ragione quando afferma che per gli istituti riguardanti la formazione dei gruppi sociali bisogna badare essenzialmente al loro contenuto, al loro valore sociologico ed al loro tentativo di formare dei nuovi tipi giuridici.

Ma non ci pare sia nel vero quando egli attribuisce alla democrazia questa tendenza a volere ridurre tutti i contrasti sociali a degli accomodamenti di diritto privato. È questo il tentativo proprio dello stato accentratore che cerca di attrarre ogni rapporto nella sua orbita e di farsi arbitro anche fra i contrasti sociali.

* * *

Uno dei soliti luoghi comuni, contro il quale bisogna reagire, è la persuasione invalsa e ripetuta che la concezione democratica e liberale sia un corollario necessario dell'idea dell'illuminismo del secolo XVIII e della rivoluzione francese, per cui superata tale filosofia si debba necessariamente negare ogni concezione

liberale. Si sente ancor oggi ripetere, e non soltanto per opportunità polemica, che la concezione democratica e liberale è essenzialmente individualistica, contraria ad un sano principio di solidarietà sociale, atomistica ed anarcoide. Per libertà si intende ancora il preteso diritto soggettivo di fare ciò che all'individuo pare e piace, e non il riconoscimento dei diritti della dignità umana. Caduto e superato il materialismo superficiale degli enciclopedisti è facile oggi affermare che l'idea di sovranità e di fratellanza è diventata una vana parola ed una fiacca ideologia. Ma il materialismo teoretico del secolo XVIII appunto perchè superficiale non è riuscito mai ad offuscare la fede nel valore razionale dell'uomo come tale, nel rispetto che si deve all'autonomia del singolo. Lo stesso utilitarismo che proviene dal sensismo ha insegnato che l'individuo vale per uno e non più che per uno, e che non è permesso in nome di nessun principio (quello di patria compreso) dividere l'umanità in padroni ed in servi, e che ognuno ha diritto all'affermazione di se stesso. Nessuna dottrina più dell'utilitarismo ha avuto una portata pratica ed una finalità così vasta; essa ha contribuito al riassetto delle classi sociali, ad eliminare molti privilegi e molte ingiustizie ed a fare partecipare sempre un maggior numero alla vita politica. E questo merito è riconosciuto anche da chi ha sottoposto l'utilitarismo ad una critica serrata e difensiva (p. e. dal Green sui suoi *Prelegomena to Ethics*). Tanto il sensismo degli enciclopedisti quanto l'utilitarismo degli inglesi riconoscendo appunto il valore razionale

dell'autonomia dell'individuo in quanto è uomo e vale per uno, pone l'idea di umanità al di sopra di tutti valori spirituali. In nome di questi principi si fece la grande rivoluzione e si iniziò un'era di liberalismo politico e sociale. La nuova filosofia idealistica di Kant che superò veramente il sensismo francese ed inglese ereditò e non ripudiò la idea d'umanità; anzi questo valore inquadro in principi più sicuri.

Per Kant l'idea dell'umanità non è un'aspirazione vaga ed imprecisa; è un'ideale normativo che informa di sé tutta la vita empirica. Nella nostra vita se noi dovessimo obbedire ai nostri impulsi sensibili, al nostro arbitrio, noi agiremmo sempre in un modo puramente egoistico. L'egoismo in fondo è la radice della nostra individualità empirica che non ci permette di riconoscere nessun'altra sostanza all'infuori del nostro io. Per agire in un modo che non sia meccanicamente egoistico noi dobbiamo agire secondo una legge universale, riconoscere la nostra vera natura di esseri razionali, di esseri uguali. La razionalità non consiste nell'ubbidire ad un fine, sintesi di cui è capace l'egoismo (anche l'animale è capace di connettere la causa all'effetto) ma nel riconoscere che la nostra individualità egoistica non è la nostra vera natura, che il complesso dei nostri impulsi sensibili non costituisce la vera realtà, che il principio che ci accomuna è qualche cosa che ci trascende. Noi non possiamo, nè dobbiamo naturalmente negare la nostra vita empirica, dobbiamo semplicemente regolarla secondo una legge universale che è l'ideale di una volontà

comune. Ogni atto di vita giuridica e morale è un atto di solidarietà che stringe più valori in un solo, un'aspirazione verso l'unità che non sarebbe possibile se noi non ubbidissimo ad una esigenza di volontà comune. Nessuna forma nemmeno rudimentale di vita sociale sarebbe possibile se non riconosciamo nell'altro il fratello il compagno. Questo ideale normativo di volontà comune non è un prodotto storico, è un'esigenza spirituale, a cui non si può porre dei limiti, è un'aspirazione continua, incessante verso una comunione sempre più piena e più ampia.

Non finisce il mondo dove finisce la patria e con la patria lo stato. Non è questo un'ideale che ci stia di fronte e che operi per miracolo o per coazione dall'esterno, è l'elemento regolativo e formale di tutta la nostra attività pratica. Senza questo principio che è il riconoscimento della nostra natura razionale ed umana non è possibile nessun atto nè giuridico nè morale, anche se gli uomini non ne hanno coscienza o questa coscienza si cerca di oscurare.

Il principio quindi della democrazia e del liberalismo non è affatto antitetico alle premesse ideologiche del socialismo. Naturalmente l'esame di questo criterio informatore non può dirci aprioristicamente quali saranno le forme storiche attraverso le quali dovrà passare l'umanità per realizzare sempre più il suo ideale. Possiamo soltanto affermare che la sua negazione significa un regresso, che il socialismo deve completare l'opera del liberalismo e riconoscerne i principi ideali,

Anche il Sorel è impigliato in pregiudizi di questa natura che a lui provengono non da un difetto di senso storico, ma dalla sua concezione pragmatistica e dalla sua filosofia Bergsoniana. La sua superficiale conoscenza della filosofia critica, e delle sue propaggini molto profonde per quanto poco appariscenti del movimento postkantiano gli hanno impedito di valutare esattamente tutto il valore umano sociale che hanno certi principi che dipendono dalla valutazione più profonda della natura razionale dell'uomo. La degenerazione parlamentare di cui effettivamente furono affetti i popoli latini nell'ultimo trentennio, non autorizza affatto ad una negazione di principio; è soltanto la prova e la conferma dell'immaturità di certe classi sociali e della loro loro relativa e scarsa educazione e coscienza politica.

Quando si potrà fare e si farà la storia di questa degenerazione parlamentare si vedrà come questo effettivo malanno sia dovuto non a dei principi democratici, ma alla loro assenza, alla cattiva educazione politica e morale di chi andava al parlamento a rappresentare i partiti. Quasi tutti i deputati venivano reclutati in un ceto borghese di pseudo-intellettuali, cioè di avvocati e di professionisti imbevuti di vuote concezioni dogmatiche e sociologiche, privi di qualsiasi cultura storica, senza fede intima, solo curanti di allargare colla politica le basi della loro clientela.

Non vi poteva essere nè vi fu nemmeno vera lotta politica, nessun scontro di idee, nessuna affermazione di principio; alla

passione ed alla sincerità politica si sostituì l'intrigo ed il compromesso. Le conseguenze non potevano che essere funeste, così come lo saranno ugualmente se a questa classe di professionisti politicanti si sostituirà quella dei giornalisti che hanno la stessa mentalità, la stessa scarsa cultura con questo di aggravante, di avere meno scrupolo ed un più cinico disprezzo della legalità. L'opinione pubblica non si forma attraverso le gazzette che sono in fondo sempre organi irresponsabili di suggestione. Come un governo non può più chiedere da una ringhiera alla piazza irresponsabile e suggestionata la approvazione dei propri atti di gestione e di imperio, così la formazione della propria coscienza politica non può essere dovuta alla lettura del proprio giornale, ma è opera lenta individuale, responsabile e riflessa di educazione e di cultura. Il Parlamento rappresenta appunto questo organo responsabile di controllo e non può essere tecnico, ma deve essere politico dal momento che lo stato non è solo gestione ma *imperium*.

È naturale quindi che se si equipara lo stato democratico con lo stato accentratore (seguendo le concezioni dominanti dagli scrittori di diritto pubblico che attribuiscono allo stato personalità giuridica e ne fanno come il punto di coordinamento di tutta la vita giuridica); la ideologia dei gruppi minori che sorgono sotto la pressione di nuove esigenze, di nuovi bisogni non possono trovare le loro adeguate espressioni nelle formule nei tipi dei vecchi istituti giuridici.

Mal malgrado tutto il Sorel è troppo fine intelletto per non comprendere che anche queste nuove ideologie tendono a polarizzarsi verso qualche schema giuridico già fissato e noto. Vi è nel volume «*Matériaux d'une théorie du prolétariat*» un capitolo «*Grèves et droit au travail*» (pag. 935, 410) che merita un esame accurato. Partendo dal principio già sancito da Proudhon del diritto che ogni uomo ha al lavoro così come ha diritto alla vita, all'onore, il Sorel cerca di costruire una dottrina giuridica del diritto che hanno gli operai scioperanti di opporsi a che il proprietario possa chiamare altri operai krumiri a sostituirli; del diritto cioè di non considerare risolto il contratto di lavoro per fatto e colpa dello sciopero.

La questione è stata ampiamente discussa dai giuristi allo scopo di studiare appunto quali siano gli effetti dello sciopero sul contratto di lavoro di fronte alla legislazione positiva. Ma la questione così come ce la prospetta il Sorel, è un'altra.

Non si tratta più di cercare un espediente, di trovare una formula per conciliare il diritto di proprietà dell'industriale con gli effetti dello sciopero, ma di vedere se gli operai alla cui attività è dovuto almeno in parte la prosperità dell'azienda possano vantare un diritto reale sull'azienda, una specie di *ius in re aliena*. Non si tratterebbe più di un diritto di obbligazione che riguarda l'intraprenditore da una parte ed il lavoratore dall'altra, ma di un diritto collettivo di tutti gli operai sull'azienda, il diritto che un sindacato di operai indipendentemente da un contratto di lavoro

ha di continuare a lavorare in una azienda la cui prosperità è in parte opera loro. Una specie di servitù personale che un sindacato di operai può avere nella produzione di una azienda.

Naturalmente queste affermazioni urtano contro il diritto positivo della società attualmente costituita; ogni conciliazione appare impossibile, ma servono precisamente a creare una coscienza giuridica che pure ha bisogno di continuare a servirsi dei vecchi schemi.

Il contratto di lavoro non è più un qualche cosa di esclusivamente personale che riguarda la manifestazione di volontà del lavoratore come singolo da una parte e dell'intraprenditore dall'altra; è la dichiarazione di una volontà collettiva.

Come si vede permane la preoccupazione di inquadrare delle nuove esigenze nei tipi che forniscono gli immutabili istituti giuridici, preoccupazioni che nemmeno il Sorel può allontanare dal suo spirito.

Solo egli crede che gli istituti giuridici tipici possono servire soltanto a regolare ed a disciplinare i diritti individuali dei singoli, non le esigenze dei gruppi; che finora non si sia avuta che una coscienza del diritto individuale del singolo che lo stato mediante il proprio ordinamento giuridico può proteggere, insufficiente a tutelare i diritti delle collettività come gruppi a sè stanti.

La lotta che il Sorel combatte contro lo Stato democratico è una lotta contro la scuola individualistica.

«In un sindacato non vi ha volontà e tutte le volontà particolari sono direttamente subordinate al miglioramento del sindacato; il carattere capitalistico che risulta da ciò, che il piano di divisione del lavoro è rivendicato come una proprietà del capitale, non trova più posto qui (pag. 233).

La divisione del lavoro che si considera come uno dei principi economici della produzione, non deve essere un elemento disgregatore della compagine dei lavoratori, non deve staccarli dal corpo sociale come tante molecole abbandonate alla propria utilità routinière, ma deve essere anzi una ragione per la quale i lavoratori si sentono più uniti. Lo stesso deve dirsi delle macchine. Mentre gli economisti della scuola liberale accusano le macchine di essere state causa dell'automatismo degli operai, il Sorel osserva invece che l'introduzione delle macchine ha reso possibile il passaggio alla grande industria, ha facilitato l'unione più intima dei lavoratori fra di loro, ha eccitato in loro lo spirito inventivo, dando una coscienza più viva di classe; il sustrato sul quale deve formarsi in modo concreto questa volontà comune.

È la grande industria che con la divisione del lavoro, con l'introduzione delle macchine, con la creazione delle officine-caserme ha intensificato la vita collettiva. È così che si formano questi nuclei di volontà collettiva che sempre più si avvicinano a stringere d'assedio lo Stato.

Lo stato non può realizzare una vita morale. Il suo equilibrio

di egoismi razionalizzati, il suo concetto di lecito, la sua concezione edonistica della vita, non potrà più darci una qualsiasi ideologia morale. Non è più dall'alto che può venirci un forte concetto del dovere; si tratta solo di allargare più che sia possibile la sfera dell'attività lasciata all'arbitrio dell'individuo e di escogitare dei mezzi sempre più perfetti per assicurare l'autonomia dei singoli. È dal basso che potrà uscire una forte volontà morale.

Tutte le preoccupazioni altamente morali del Proudhon derivano appunto dal fatto di avere studiato la psicologia delle classi lavoratrici. E Sorel che pure chiama Proudhon un «*héritier de la théologie Française*» afferma che «*des concetions que nous formons sur l'état naturel, l'état futur ou l'état desirable sont des sentiments que nous inspire la pauvreté*».

La concezione individualistica è una filiazione di quella dello stato regalistico (democratica la chiama il Sorel) che riduce tutte le azioni dei singoli ad un rapporto comune, ad una posizione di equilibrio entro il limite della potestà statale. Il diritto pubblico si concentra soltanto nell'organizzazione dello Stato, il quale impedisce che i singoli gruppi frazionino questa potestà statale e formino dei nuclei di potere e di forza nello Stato stesso. Tutto si riduce a rapporti puramente privatistici.

La concezione pubblicistica è invece quella che lascia che le forze sociali, che l'attività dei gruppi, si sviluppino liberamente venendo così a formare dei valori non più individuali ma collettivi che intrecciano tutta la vita sociale.

Ma lo stato non è affatto creatore di diritto; le nostre nuove esigenze non aspettano da esso un riconoscimento giuridico, non aspettano che lo stato indichi loro le forme giuridiche nelle quali essi debbono adagiarsi; non attendono la cittadinanza giuridica. Allo *stato imperium* si va sostituendo sempre più la concezione dello *stato funzione*; lo stato esercita certe determinate funzioni pubbliche che non possono esercitare nè i singoli nè altri gruppi minori, ma esso lascia ai singoli tutta la loro libertà ed ai gruppi minori tutta la loro autonomia. Lo stato quale ordinamento giuridico è soltanto un'apparato coattivo di polizia che applica pene ed eseguisce sentenze, un meschino surrogato dell'ordine giuridico turbato.

Abbiamo dimostrato come il punto centrale della critica che il Sorel fa allo stato democratico consista precisamente nella sua equiparazione fra stato democratico e stato accentratore capace solo di proteggere gli interessi ed i diritti individuali, ma non più di contenere e di disciplinare quelli dei gruppi sociali minori.

Questa critica colpisce vivamente nel cuore la concezione dello *stato imperium*.

Se si pensa lo stato come il creatore di diritto come l'ordinamento giuridico per eccellenza per cui i diritti dei singoli individui e dei singoli gruppi non sono altro che riflessi di una potestà

statale, la critica del Sorel come quella del Duguit⁶⁵ colpisce certamente nel segno.

Lo stato diventa soltanto più una finzione, un complesso architettonico di tipi, d'istituti giuridici logicamente coordinati quali la tradizione storica e giuridica ci offre; e non è da questo stato accentratore e custode di questa tradizione che noi dobbiamo attendere il riconoscimento giuridico dei nostri nuovi bisogni, delle nostre nuove esigenze.

Si comprende che alla vecchie esigenze dello stato *imperium* l'ordinamento giuridico dovesse apparire come un ordinamento centrale di diversi istituti giuridici logicamente elaborati e concatenati in modo da fare convergere tutta la vita verso certi tipi per così dire precostituiti.

Ma questa concezione non è affatto propria dello stato democratico e nemmeno dello stato liberale come il Sorel crede.

Abbiamo visto da quali premesse culturali e storiche il Sorel sia stato condotto a questo giudizio ed a questa persuasione.

Se si pensa lo stato come una semplice potestà politica come un apparato coattivo che ha determinate funzioni politiche morali e culturali da compiere e non più come lo stato *imperium* crea-

⁶⁵Sul Duguit v. nota a pag. 134. [Nota 70 di questo testo elettronico].

tore di diritto, come lo spirito dell'ordinamento giuridico, apparirà evidente che i singoli gruppi sociali possono trovare la loro sistemazione giuridica conservando la loro piena autonomia in istituti giuridici loro propri, nulla dovendo allo stato.

Ora tutte le scuole democratiche e liberali hanno equiparato lo stato quale organo politico allo stato quale ordinamento giuridico. Basta pensare alle concezioni democratiche che pongono come canone indiscusso il decentramento dei gruppi sociali minori (Spencer, Wundt, Orlando). Lo stato è certamente una potestà politica, un gruppo sociale reale che ha una vita ed una esigenza propria ma non è tutto l'ordinamento giuridico, non esaurisce tutto il diritto. Perchè allo stato si deve la formulazione delle leggi perchè esso cerca di risolvere i conflitti privati, forse che è creatore di diritto e può opporsi ai contrasti dei gruppi sociali minori che cercano una sistemazione loro propria la quale trascende la potestà dello stato? Il Sorel aveva presente la letteratura germanica di diritto pubblico dello Jellineck dello Stammler del Kelsen dove l'equiparazione fra stato e diritto appare più stretta, ed egli che giustamente negava che lo stato possa essere creatore di diritto, equipara queste concezioni puramente tecniche di speculazione giuridica alle ideologie tipiche dello stato democratico e liberale. Ma la democrazia liberale non ha mai creduto che lo stato possa con il suo organismo giuridico, che vale in fondo per i singoli, opporsi all'autonomia giuridica e politica dei gruppi minori. Lo stato può cercare di fare opera di paciere, attutire gli

attriti, ma non è un organismo giuridico che possa asservire a sè la vita giuridica degli altri gruppi sociali, che hanno esigenze diverse e che possono anche trascendere la personalità dello stato. Lo stato può solo opporre un limite ch'è quello della sua potestà.

Vedendo che le nuove esigenze delle coscienze e quindi delle masse proletarie non potevano inquadrarsi in tipi statali, le relegò nel mito, facendo una concessione alle scuole germaniche di diritto pubblico, ammettendo cioè che lo stato quale ordinamento giuridico potesse con i propri schemi tutelare i diritti soggettivi dei singoli non più quelli dei gruppi minori.

Se si pensa che i tipi giuridici non sono affatto la creazione dello stato, ma il prodotto di una evoluzione storica ed il riflesso di certe esigenze logiche del nostro pensiero, di certi principi che rendono possibile la nostra esperienza giuridica, si vedrà che lo stato non è la condizione della nostra esperienza giuridica ma un risultato storico ed una conseguenza di questa nostra vita sociale. Stato democratico, stato liberale, stato assoluto, sono ideologie politiche, è assurdo pensare di elevarli a dignità di tipi giuridici immutabili.

Non è il caso qui di addentrarsi in certi problemi più specialmente tecnici di filosofia giuridica, basta a noi accennare quali furono le ragioni culturali che spinsero il Sorel alla sua oscura concezione del mito.

Ci siamo dilungati su questo punto per dimostrare appunto che la sua concezione anarcoide anti-liberale antiparlamentare

anti-democratica, in parte fu in lui un'esigenza sentimentale e politica, in parte proviene precisamente da queste premesse culturali, in parte vere ed in parte condotte a conseguenza dottrinarie errate per una insufficiente preparazione giuridica. Il Sorel fu lettore costante degli scrittori di diritto pubblico del suo tempo (lo Stammler viene più volte da lui citato) ed era naturale che all'occhio del dilettante questa concezione apparisse come statolatra, e lo stato come fonte e creatore del diritto.

CAPITOLO OTTAVO

LA CONCEZIONE SINDACALISTA

Alla sua concezione dei sindacati il Sorel è stato spinto da più moventi, e di natura diversa sono quindi le sue premesse dottrinali.

La concezione catastrofica di Marx apparve troppo ingenua ad uno spirito così essenzialmente realistico e preciso. La tecnica è troppo abbandonata al giuoco dell'azzardo per potere prevedere ed affermare che lo spossamento dei mezzi di produzione avverrà mediante la concentrazione della grande industria nelle mani di pochi. Il Sorel della concezione catastrofica di Marx accettò solo l'idea centrale mitica ed affermò di concepire il passaggio dal capitalismo al socialismo come una catastrofe il cui svolgimento sfugge alla descrizione⁶⁶. Non si può prevedere

⁶⁶*Saggi* ecc., pag. 213.

Il Sorel fa anche osservare che la concezione di un diritto naturale è in fondo essenziale alla vita sociale (pag. 328), come quella che ci avverte che l'ideale morale etico non si può esaurire in una forma storica, che una coscienza giuridica è in fondo una coscienza morale.

come il passaggio avvenga, si può solo dire che deve essere fulmineo e che lo sciopero generale è un ottimo mezzo per rappresentare questo mio⁶⁷.

«Il socialismo è necessariamente cosa oscurissima, sia perchè tratta della produzione, (di quello cioè, che v'ha di più misterioso nell'attività umana); sia perchè si propone di trasformare radicalmente questa regione, non descrivibile con la chiarezza, che si riscontra nelle regioni superficiali del mondo. Nessuno sforzo di pensiero, nessun progresso di conoscenza, nessuna induzione ragionevole potrà mai far sparire il mistero che avvolge il socialismo. Il Marxismo, per avere appunto ben riconosciuto questo carattere, ha acquistato il diritto a esser preso quale punto di partenza per tutti gli studi socialistici.

«Se non chè, bisogna affrettarsi ad aggiungere che questa oscurità indica soltanto l'impotenza del ragionamento astratto a cogliere i mezzi del socialismo. Ma ciò non impedisce punto che vi sia un mezzo per rappresentarsi il movimento proletario in modo totale, esatto, spiccante, nella grande costruzione che l'anima proletaria ha concepita, nel corso dei conflitti sociali e che chiamasi sciopero generale? Non bisogna dimenticare che la perfezione di questo modo di rappresentazione svanirebbe all'istante, se si pretendesse risolvere lo sciopero generale in una

⁶⁷ *Considerazioni sulla violenza*, pag. 168.

somma meccanica estrinseca di particolari storici; è necessario, bensì, appropriarsene il tutto indiviso, e concepire il passaggio dal capitalismo al socialismo, quale una catastrofe, il cui svolgimento sfugge alla descrizione».

È evidente la sua influenza del Bergson e la poca originalità di tale dottrina applicata così come un canone di critica storica. Del resto la riprova più viva ce la fornisce lo stesso Sorel colla sua concezione giuridica del sindacato. Non basta un mito rivoluzionario per poter dare alle masse una coscienza giuridica. È il sindacato l'ambiente nel quale questa coscienza si forma, nel quale si creano le condizioni favorevoli d'ambiente. In questa costruzione giuridica che come abbiamo visto sorge da ben altre radici che non quelle della filosofia Bergsoniana, egli procede con tutta la prudenza del giurista non dogmatico ravvivato da una profonda conoscenza storica e sociale. Il sindacato non è un mito, è una costruzione giuridica che deve avere per contenuto delle nuove istituzioni, è la stessa realtà concreta dalla quale queste istituzioni sono sorte. Non è nemmeno possibile questa costruzione senza fare richiamo a certi principii di logica giuridica.

Mediante la formazione dei sindacati si viene invece a creare degli stati entro lo stato, si formano cioè dei gruppi di lavoratori stretti da una reciproca fede, uniti da un reciproco interesse che mentre hanno il compito di tutelare i diritti della classe riescono anche a mantenere più vivo e desto il principio della lotta di classe. Il sindacato costituisce come una potestà politica che

mentre tutela i diritti dei lavoratori ne asservisce la personalità stringendoli in una forma di volontà comune e realizzando così in modo molto inadeguato e parziale quello che può essere l'assetto sociale della società futura. Mai nella storia l'individuo si è sentito così asservito al gruppo sociale da diventare quasi una cosa nelle mani del sindacato al quale partecipa. Il sindacato deve rappresentare una comunione di fedeli che vivono della sua vita e ne ubbidiscono ciecamente agli ordini. Le antiche corporazioni avevano soltanto una esigenza tecnica di apprendisaggio ed in modo molto indiretto partecipavano alla vita politica. Il sindacato invece è una formazione veramente politica che vuole anticipare quello che può essere una forma di collettivismo dove l'individualità del singolo scompare, esso deve dare cioè una formazione giuridica concreta alla nuova coscienza delle masse lavoratrici, e nello stesso tempo creare nello stato delle organizzazioni tecnico-politiche che ne indeboliscono sempre più la potenza e la forza centralizzatrice.

Il proletariato organizzato in sindacati è il lavoro che acquista coscienza della propria forza, che può imporsi non solo all'imprenditore ma anche allo stato *imperium* che è l'espressione della società borghese. Non è più il singolo che tratta, che dispone della propria forza lavorativa, ma l'organizzazione, il sindacato al quale il singolo partecipa che già in certo qual modo collettivizza la sua attività.

L'autonomia politica del singolo è completamente assorbita

dal sindacato. I così detti diritti politici soggettivi che costituiscono come una prerogativa dell'individuo vengono negati; l'individuo conta per quello che conta il sindacato al quale partecipa. Solo in questo crogiuolo può secondo il Sorel formarsi la nuova coscienza collettivista del proletariato.

Lo stato sovrano si occupa soltanto di contemperare i diritti dei singoli, di evitare i contrasti privati e di attribuire ai singoli certi diritti pubblici che sono il riflesso delle sue potestà regali. Lo stato è soltanto e sempre un organo di polizia e non può pretendere di partecipare alla vita ed alle esigenze dei singoli gruppi se non vuole per l'appunto turbare e tirannizzare la vita dei singoli gruppi facendosi arbitro fra di loro. Lo stato mediante un ordinamento giuridico non può assidersi arbitro fra i contrasti dei singoli. I contrasti collettivi appunto perchè dovuti a forze nuove che non hanno ancora trovato il loro punto di equilibrio non possono essere oggetto di una vertenza giudiziaria, ma devono essere lasciati alla libera espansione dei singoli gruppi. Il sindacato è uno strumento di lotte economiche che lo stato può dichiarare illegittimo in forza della sua potestà sovrana, ma che non può disciplinare senza opporsi alle forze vive che nel sindacato hanno trovato la loro espressione naturale. Il sindacato non è nato perchè lo stato non provvede alla tutela del gruppo, ma precisamente per opporsi allo stato, per creare un fascio di energie che lasciate così individualmente slegate cadono sotto la giurisdizione normale delle vertenze giudiziarie.

Lo stato sovrano che neghi la sua missione liberale di essere soltanto un ordinamento giuridico che contempera le esigenze dei singoli entro il limite della legge disciplinante i rapporti privati, che vuole assorbire la vita nei gruppi, può imporre un ordinamento corporativo che nulla ha a che fare con i sindacati.

Perchè non può lo stato tutelare con un nuovo e più ampio ordinamento giuridico i rapporti collettivi dei diversi gruppi organizzati a sindacato? Perchè lo stato è sovranità e nel contemperare le diverse esigenze dei sindacati non può che uniformarsi ad un criterio di sovranità nazionale, storica, contingente di predominio che viene così a limitare la portata dei sindacati che hanno tendenze indiscutibilmente internazionali. L'organizzazione dei sindacati deve la sua origine ad esigenze internazionali.

Le forze vive del lavoro che sentono il bisogno di unirsi lo fanno in vista di una finalità di emancipazione umana che trascende il limite chiuso della nazione. Anche il capitale che è una forza internazionale malgrado le ideologie nazionalistiche di cui si ammantava tende a coalizzarsi in sindacati che hanno una portata internazionale.

Ciò spiega come il Sorel negli ultimi anni della sua vita abbia aderito con grande sincerità all'internazionale di Mosca, alla Rivoluzione Russa e nell'ultimo suo libro (*Materiaux d'une théorie du proletariat*) abbia dichiarato la sua fede internazionale.

Nè questa era per il Sorel soltanto un atto di fede, ma una conseguenza delle sue premesse dottrinali. La nazione culmina

nello stato, lo stato, è la nazione organizzata che abbraccia, unifica le famiglie, la totalità relativa dei rapporti reciproci degli individui come persone indipendenti. «Nessun filosofo ha potuto, scrive il Sorel, con altrettanta forza di Hegel esprimere l'antitesi che esiste fra il regno economico e fatale ed il dominio in cui si esercita l'azione intelligente dello stato» (Saggi pag. 320). Lo stato contempera i contrasti di singoli come tali, in quanto ogni individuo è cittadino di un gruppo nazionale. Lo stato non può andare oltre la vita della Nazione e la nazione non disciplina che i diritti dei cittadini. Il substrato sociale il regno economico e fatale con le sue vive forze produttive trascende il limite della nazione e dello stato.

Come può lo stato impedire che i lavoratori si uniscano in sindacati che rappresentano l'esigenza di nuove forme di produzioni che fatalmente si svolgono dal sottosuolo sociale, e come può disciplinare la portata dei sindacati con leggi di carattere nazionale? Il figlio di famiglia, il singolo quale cittadino ha dei diritti privati e pubblici che aderiscono all'ordinamento giuridico dello stato, ma il lavoratore no poichè l'evoluzione di queste forze economiche sfugge alla disciplina giuridica dello stato.

Per Sorel come per Marx solo la sopra struttura sociale giuridica e politica può avere carattere nazionale, ed essere quindi oggetto di disciplina statale; il mondo naturale delle forze economiche, il sustrato sociale è il retaggio comune di tutta l'umanità.

Abbiamo visto come il Sorel marchi la distinzione fra la concezione privatistica e quella pubblicistica del diritto e come nei suoi brevi accenni di logica giuridica riduca il diritto ad un complesso di schemi astratti di carattere universale. Dalla critica delle attuali forme di produzione sorge una nuova coscienza del lavoratore e questa nuova coscienza si manifesta in un istituto giuridico che non può ridursi alle vecchie forme, ed è il sindacato che rimane per il Sorel un istituto giuridico nuovo di carattere internazionale entro il quale si elabora la nuova coscienza giuridica del proletariato, un'arma di lotta contro lo stato e contro l'ideologia nazionale. Esso è antielettivo non perchè non possa ammettere nel suo interno elezioni di cariche, ma perchè il suo carattere classista si oppone alla contemperazione della vita statale che quindi non è tirannide è equilibrio delle diverse esigenze che si raggiunge con mezzi elettivi.

Lo stato è un apparato giuridico coattivo tenuto da una classe dominante, come può farsi il portavoce, il rappresentante di una nuova coscienza del proletariato che sorge dall'evoluzione di nuove forze economiche che non arrivano ad inquadrarsi nelle vecchie forme giuridiche dell'ingranaggio statale? Questa non è più la voce del cittadino-operaio che chiede un aumento di salario od il rispetto di una convenzione; è un grido di ribellione dell'uomo che non trova eco nell'apparato statale.

Data la distinzione rigida che il Sorel pone fra la concezione privatistica e quella pubblicista del diritto è evidente che lo stato

non potrà mai inquadrare nei suoi vecchi schemi queste esigenze nuove che provengono da una trasformazione dei mezzi di produzione, e che occorre per la nuova coscienza del proletariato un nuovo istituto giuridico che possa riflettere questo nuovo divenire in atto. Questo nuovo gruppo sociale si è formato nel sindacato ed il sindacato diventa il nuovo mezzo giuridico che può contenerlo.

Da un punto di vista giuridico-astratto il sindacato è un gruppo sociale come ogni altro, un collegio *licitum* od *illicitum* che lo stato sovrano può permettere o sciogliere, ma una qualsiasi norma di polizia non toglie nulla all'origine di un istituto sociale, alle sue esigenze, alle sue finalità.

Ora il Sorel ritiene, e giustamente, che una nuova ideologia non possa concretizzarsi ed imporsi se contemporaneamente non trova degli istituti giuridici adatti entro i quali inquadrarsi, i quali mentre le fanno da baluardo da una parte dall'altra ne facilitano il suo sviluppo. Una ideologia si scava come il fiume il proprio letto, s'impone lentamente nella realtà ed intanto s'impone in quanto si concretizza in uno istituto giuridico nuovo. È assurdo pensare che essa esca come minerva dal capo di Giove e che dopo si possa adattare in una forma giuridica qualsiasi la quale viene così soltanto a mutare di contenuto.

«L'oscurità della dichiarazione dei diritti dell'uomo proviene, egli scrive, in parte dal fatto che essa è stata formulata prima che

le leggi essenziali fossero redatte. Mirabeau voleva che si adattasse il principio opposto di guisa che essa fosse il riassunto di un insieme di misure che avrebbero dato il vero senso ai principi generali».

Oscurità che proveniva dal fatto che si fecero delle affermazioni astratte generiche alle quali non corrispondevano ancora i relativi istituti giuridici.

Il diritto al lavoro che costituisce l'idea centrale e dominante della coscienza giuridica del proletariato, non è più una semplice aspirazione vaga indecisa, ma acquista un rilievo concreto dal fatto che trova nel sindacato un'applicazione più vasta. Non è più il singolo come tale che ha questo diritto, ma in quanto produttore, in quanto legato da vincoli profondi con la classe dei lavoratori alla quale appartiene.

Non bisogna intendere il diritto al lavoro come lo intende il Menger, cioè come un dovere che lo stato e le classi dirigenti hanno di procacciare lavoro all'uomo e di tutelare questo diritto così come tutelano il diritto alla vita ed all'onore. «È veramente singolare che tante persone abbiano potuto credere che le tesi mengheriane possano appartenere alla filosofia giuridica; i tre diritti economici fondamentali non sono dei diritti, essi definiscono in un linguaggio simbolico, di cui le parole sono state chieste in prestito a torto alla lingua del diritto, le idee alla quali le classi dirigenti dovrebbero ispirarsi per compiere tutto il loro dovere sociale verso i poveri. In seguito ad una vecchia abitudine

che ci fa supporre che ad ogni diritto corrisponda un dovere e reciprocamente, si è creduto di potere chiamare diritto della classe proletaria ciò che è il dovere della classe possidente». Per Sorel l'errore delle scuole di diritto naturale consisteva nel ritenere che lo spirito umano potesse vagheggiare delle costituzioni più o meno ideali e non avesse che da applicarle così alla realtà senz'altro.

Il proletariato non può trovare la propria coscienza giuridica che in un nuovo istituto di propria creazione e di carattere internazionale.

Il Sorel concepiva la possibilità di uno sviluppo sindacale solo qualora il proletariato si trovasse di fronte un capitalismo agguerrito e potente, audace e in piena attività creativa e non una borghesia decadente amante del quieto vivere che pretende l'intervento dello stato per far cessare i dissidi nel nome naturalmente di un interesse nazionale. È opportuno tale proposito riportare ciò che il Sorel scrive nelle *«Considerazioni sulla violenza»*.

«La teoria Marxistica della rivoluzione presuppone che il capitalismo sia colpito al cuore, quando è ancora pieno di vita, quando finisce di compiere la sua missione storica, con la sua completa capacità industriale, quando l'economia è ancora sulla via del progresso. Sembra che Marx non si sia posto il problema di sapere ciò che accadrebbe, data un'economia in decadenza; egli non pensava che si potesse produrre una rivoluzione con ideale retrogrado, o, anche, di conservazione sociale. Oggi noi

vediamo che ciò potrebbe molto bene accadere; gli amici di Jaurès, i clericali ed i democratici ripongono il loro ideale di avvenire nel Medio-evo: vorrebbero che la concorrenza fosse temperata, che la ricchezza fosse limitata, che la produzione fosse subordinata ai bisogni. Sono fantasticherie che Marx considerava reazionarie, e, perciò, trascurabili, sembrandogli che il capitalismo fosse spronato sulla via di un progresso incoercibile. Ma oggi noi vediamo considerevoli forze coalizzarsi per cercare di riformare l'economia capitalistica nel senso medioevale, a mezzo di leggi. Il socialismo parlamentare vorrebbe unirsi ai moralisti, alla chiesa, alla democrazia allo scopo di arrestare il movimento capitalistico; e ciò non sarebbe impossibile, data la vigliaccheria borghese»

E nell'articolo inserito nella «Revue Socialiste» (1900 pag. 385-558) «*Les Aspects Juridiques du Socialisme*» insiste ancora più precisamente su questo argomento. «Menger ha commesso un grave errore quando ha limitato la quistione del diritto al lavoro alla quistione delle azioni che i singoli possono intentare ai poteri pubblici per procurarsi dei mezzi di esistenza. Egli è passato oltre la quistione filosofica» (pagina 580). La quistione filosofica è che Menger ha ridotto tale principio a delle formule di diritto privato, ad un diritto soggettivo che ogni individuo ha di ottenere da chi detiene i mezzi di produzione un lavoro che sia sufficiente per vivere senza cercare come, date le condizioni della produzione moderna, la coscienza del popolo produca delle

nuove concezioni sui rapporti della Società Civile (pag. 585).

«In tutte le considerazioni relative al contratto di lavoro bisogna fare intervenire una nozione che sembra manchi assolutamente nel Menger, quella cioè della necessità del progresso nella produzione» (pagina 413). Non si tratta di porre una tesi astratta basata su pretesi diritti innati dell'uomo e da questi dedurre delle conseguenze che devono trovare la loro applicazione in un futuro più o meno lontano. Questi principi mentre corrispondono ad un ideale di giustizia (p. e. che si potrebbe formulare così: l'uomo ha diritto che la sua attività lavorativa non sia considerata un mezzo ma un fine; la finalità del lavoro umano è quella di dare il massimo incremento possibile alla produzione) sorgono dalla coscienza dell'individuo, dalla realtà viva delle forze in contrasto.

L'intervento dello stato come arbitro è solo possibile quando una delle due parti contendenti è più debole o quando tutte e due sono sulla via della decadenza, esse allora hanno bisogno di un tutore. Nel nome di una ideologia nazionalistica capitalismo e proletariato si troverebbero aggiate allo stesso carro e guidate dalla stessa mano sulla via della ragionevole equità. Il Sindacato diverrebbe per il proletariato qualche cosa di simile al club ed alla sala di ricreatorio.

Il Sindacato per Sorel può solo sorgere come mezzo di lotta come nuova forma di coscienza giuridica in un periodo di vivo ed intenso dominio capitalistico, il quale non si lascia certamente

mettere il guinzaglio dallo stato⁶⁸.

Date queste premesse è facile intuire come la sua concezione antiliberale non tocca il problema centrale del sindacato.

È naturale che il Sorel confonda il concetto dello stato di diritto come creatore di diritti soggettivi pubblici collo stato democratico, e che nello stato democratico egli veda il simbolo dello stato borghese. Se il Sorel ritiene che lo stato non sia mai creatore di diritto, ma costituisca una sovranità di fatto la sua concezione giuridica del sindacato è estranea a qualsiasi concezione statale, si pensi lo stato in una forma democratica e liberale o come un governo assoluto. Dello stato liberale il Sorel si tratteggia un tipo piuttosto convenzionale e superficiale; egli vede nella democrazia soltanto l'erede della vecchia rivoluzione francese con le sue teorie astratte e illuministiche.

«La democrazia persegue vecchi errori, essa pretende di possedere dei principi definitivi che gli uomini di stato amici del popolo devono preoccuparsi di realizzare seguendo i consigli che loro danno i suoi dottori, questi vengono così ad imitare i teologi cattolici i quali indicano ai governi i mezzi per fare regnare sulla terra le verità iscritte in corpus iuris. La filosofia sindacalista si

⁶⁸Sull'antimilitarismo del sindacalismo Soreliano, vedi «Le considerazioni sulla violenza». Cap. V, par. 4, pagine 125-128.

contenta di essere una riflessione sempre tesa sulla realtà col proposito d'interpretare in un senso tecnico le lotte combattute dalle classi operaie, essa non è condannata a cristallizzarsi intorno a delle formule, a seppellirsi nella necropoli di una scolastica, a perdere giammai il contatto coll'anima appassionata degli autori del dramma storico economico».

Noi non possiamo quindi renderci affatto ragione della struttura giuridica del sindacato partendo da principi dai quali possiamo invece dedurre le linee principali dei nostri istituti di diritto privato. Qui non si tratta di spiegare un diritto d'obbligazione del singolo verso un altro singolo, di un rapporto giuridico che può raccogliersi sotto lo schema classico del diritto d'obbligazione. Nel sindacato noi abbiamo un asservimento di tutta la personalità del singolo alla vita del proprio gruppo, che per così dire assorbe e trasforma tutta la sua personalità. Asservendo così strettamente la propria personalità alla vita del gruppo al quale si partecipa, è evidente che questo rapporto giuridico non può più ridursi ad una semplice valutazione privatistica. Il rapporto del salariato verso l'imprenditore, attraverso l'attività del sindacato, perde ogni carattere contrattuale. Si ricordi come per il Sorrel l'operaio che lavora in una industria, abbia quasi una servitù sulla prosperità di un'azienda, una specie di *jus in re aliena*, un diritto reale sull'azienda che viene così ad essere considerata come una cosa. L'attività dell'operaio viene così ad essere consi-

derata come una cosa. L'attività dell'operaio viene così a fondersi, ad immedesimarsi con la prosperità dell'azienda. È noto come i giuristi puri non considerino più i cosiddetti contratti per adesione, i contratti collettivi, gli atti complessi come forme classiche di obbligazione, ma piuttosto come rapporti immediati fra l'attività di un individuo ed una cosa⁶⁹.

È evidente quindi che il Sindacato che assorbe, tanto quanto la famiglia, la personalità di coloro che vi partecipano, interessi più il diritto pubblico che non il diritto privato. Ma lo stato non è creatore di diritto, non è lo stato la fonte giuridica del sindacato, lo stato come ordinamento giuridico si limita soltanto a tracciare i limiti oltre i quali la vita dell'individuo o quello dei minori gruppi sociali non deve andare per un evidente principio di equilibrio sociale. Lo stato assiste estraneo indifferente per necessità della sua stessa natura al formarsi dei diversi gruppi sociali.

Di mano in mano che un gruppo sociale si forma acquista una struttura, un contorno che gli è dato dagli stessi elementi sociali che hanno concorso a formarlo. Lo stato si limita solo a disciplinare la sua attività ulteriore, lo coglie per così dire nel momento della sua consolidazione, non nel momento stesso che si

⁶⁹Si veda per tutti l'HAURIOU, *Elements de Droit public.*, ediz. 1910. L'Hauriou è stato tacciato di avere sentito l'influenza Bergsoniana.

forma e che si attua. Il formarsi di gruppi sociali è una attività sociologica alla quale lo stato rimane estraneo come regolatore giuridico.

Il Sindacato per il Sorel ha invece questa peculiarità: di essere una categoria giuridica che rispecchiando quello che può essere il miraggio di un assetto futuro inquadra l'attività del lavoratore in un fascio collettivo di forze, rende possibile un'attività collettiva che prima appariva slegata ed individuale.

È evidente che si tratta di una categoria giuridica nuova che è determinata da nuovi rapporti di produzione, dal trovarsi gli operai legati allo stesso lavoro e da quel carattere di solidarietà di chi già vive della stessa vita e partecipa allo stesso gruppo. Se si volesse approfondire questa ricerca si potrebbe ricordare la distinzione dei tre schemi fondamentali già posti da Kant fra diritti reali, diritti personali e diritti personali di natura reale nei quali ultimi il rapporto giuridico sorge dalla dedizione che uno fa della propria personalità a quella dell'altro. In tale modo la personalità dell'individuo pure essendo trattata come una persona è usata con una cosa, serve all'utilità dell'altro o di una collettività. È un'applicazione della categoria dei diritti famigliari così come erano concepiti da Kant. Il servo, dice Kant, non loca soltanto la propria attività, il suo non è un rapporto di obbligazione, egli asservisce tutta la sua personalità alla casa alla quale serve, diventa un membro di questa stessa famiglia, ha qualche cosa di più di un semplice diritto di obbligazione.

Con lo sviluppo della grande industria, con la rivoluzione che ha subito la tecnica ed il complesso dei mezzi di produzione la situazione dell'operaio non è più quella del singolo locatore d'opera ma rassomiglia moltissimo a quella del servo verso la famiglia, ad un rapporto personale di natura reale.

Vi sono delle forme di asservimento che sono assai più dure, per l'asservimento quasi completo delle personalità, per la forma di associazione che non si possono sciogliere come una qualsiasi obbligazione di dare. Si viene a creare un rapporto così stretto fra i contraenti, a porre in essere una tale situazione per cui il lavoratore si considera come un membro dell'azienda alla quale partecipa come se avesse un diritto reale sull'azienda che è in fondo opera sua, in modo da dare luogo a quella che Kant chiama *societas haerilis*. Secondo Kant il servo partecipa alla vita della famiglia, per quanto vi sia entrato con atto contrattuale, egli ha asservito tutta la sua personalità al servizio della famiglia; come corrispettivo egli ha diritto di considerarsi membro di questa, di non uscirne che per sua volontà o per colpa grave, non per atto di arbitrio del padrone. Dopo di avere usato per lunghi anni delle personalità di un altro, come di una cosa, io non ho più il diritto di invocare una forma contrattuale per liberarmi della mia obbligazione e licenziare il servo fedele. Lo stesso dicasi dell'impiegato e dell'operaio; essi hanno acquistato un diritto alla funzione dell'azienda che è anche opera loro. Questo

risultato si ottiene con i sindacati. Non è più il singolo quale singolo che contratta con i proprietari, è il sindacato che rappresenta tutta la collettività dei lavoratori e che impone dei patti.

Il lavoro del singolo non va disperso, la sua personalità non è sfruttata, il sindacato si sostituisce al singolo nel diritto che questo ha al proprio lavoro e sul proprio lavoro. Nei sindacati che devono la loro origine ai contratti collettivi di lavoro, effettivamente ogni singolo associato che decide di entrare a farne parte, asservisce al fine che il sindacato vuole raggiungere la propria personalità, egli è trattato come una persona, ma usato come una cosa. Nel locare la propria attività di lavoro, egli perde la sua completa autonomia, ubbidisce automaticamente alle norme del proprio sindacato. In questo caso non si può parlare di obbligazione, di semplici prestazioni, nelle quali rimane sempre libera la personalità di chi si obbliga, dove l'asservimento della propria volontà più che della personalità è puramente parziale, frammentaria, temporanea, dovuta ad una promessa. Qui noi abbiamo un vero asservimento reciproco delle personalità dei singoli in vista di una finalità comune che non è di ordine patrimoniale.

Così insensibilmente e per gradi, si passa da un asservimento temporaneo e parziale meno pieno della personalità, dall'obbligazione nei suoi diversi tipi, ad un asservimento più pieno della nostra personalità che per quanto possa avere un'origine contrattuale, trascende il semplice carattere obbligatorio per diventare un rapporto più duraturo, dove la nostra personalità è usata

come una cosa pure dovendo essere trattata come una persona. Si passa da uno schema dell'obbligazione ad uno schema dei diritti personali reali. Per gradi, abbiamo detto, poichè come si è visto, vi sono dei rapporti giuridici che stanno in una zona d'interferenza fra lo schema dell'obbligazione ed un diritto più ampio di asservimento che non si può ridurre ad un rapporto obbligatorio. Noi ora dobbiamo quindi esaminare questo terzo schema la cui esigenza si è già fatta sentire su molti istituti di carattere obbligatorio. Tutte le volte che noi ci troviamo di fronte ad un istituto giuridico che richiede un asservimento più ampio e duraturo delle nostre personalità ad una situazione già stabilita o ad un vantaggio esclusivo di un'altra persona, noi abbiamo a che fare con rapporti molto analoghi a quelli di natura reale che si verificano fra una persona ed una cosa della realtà esteriore e che implicano una servitù più profonda della personalità umana, a rapporti personali di natura reale.

Come si vede, queste nuove esigenze che premono la nostra coscienza giuridica, non si possono spiegare se noi non le riduciamo ad uno schema fondamentale della reciprocità dell'asservimento della personalità che crea tutta una nuova serie di rapporti giuridici e rende possibile una forma più piena, più intima di volontà comune. L'incertezza anzi dei giuristi nel definire questi rapporti ne è la prova più convincente. Tutti si è d'accordo nell'escludere che si tratta di semplice rapporto contrattuale. L'Hauriou, ne forma come una categoria di diritti reali, come un

ius ad rem che l'individuo deve esercitare sulla funzione alla quale aderisce e che costituisce nei suoi riguardi un'istituzione. Il Duguit⁷⁰ arriva a concepire un sindacato dei funzionari, a pensare i

⁷⁰Il Duguit, professore di diritto a Bordeaux, non è un filosofo propriamente detto; egli ha anzi parole assai aspre contro ogni filosofia, è un giurista che è venuto a conclusioni interessanti da una critica molto obiettiva e serena del concetto di stato. Egli dimostra come sia impossibile sostenere oggi o riprendere la vecchia concezione dello «stato imperium» creatore di diritto.

Questa della creazione è in ogni campo una teorica dogmatica, ma ancora tenace negli studi di filosofia giuridica. Lo stato sarebbe il «prius» logico-etico, la condizione che presuppone l'esistenza organizzata di un popolo, il motore primo che imprime il movimento a tutta la compagine sociale.

Il Duguit (*Etudes de droit public* Vol. I «*L'État*», e nei quattro volumi del suo «*Traité de droit Constitutionnel*») critica in un modo ampio, vigoroso e definitivo questa concezione così detta imperialistica del diritto che forse erroneamente egli attribuisce a tutta la pubblicistica tedesca e specialmente allo Jellinek. Lo Jellinek non concepisce lo stato a questo modo. Ogni gruppo sociale dà a se stesso liberamente la propria struttura giuridica; esso si autodetermina e nell'autodeterminarsi si autolimita. Questo processo che può sembrare dialettico è per lo Jellinek proprio della formazione di ogni gruppo sociale, non è una prerogativa dello

stato. Nella pubblicistica più recente (che a torto prende il nome di neo-Kantiana come nel Kelsen) questa concezione dogmatica perde il suo contenuto etico; lo stato diventa soltanto più il punto di coordinamento delle norme giuridiche; «*un dover essere*» puramente logico che ha la virtù magica di tramutare la realtà sociologica in realtà giuridica.

Lo stato sarebbe quindi il *Dens* di questa realtà giuridica che non ha più nulla a che fare con la realtà sociologica.

Questa distinzione fra una realtà sociologica ed una realtà giuridica è giustamente superata dalla pubblicistica francese e specialmente dal Duguit. Ogni gruppo sociale è esso stesso creatore di diritto, lo stato non è più un'idea che trascende la realtà e crea il diritto, è un prodotto sociale come ogni altro che deve esercitare ed esercita una funzione sociale. Al concetto dello stato *imperium* si sostituisce il concetto dello stato *funzione*. Ogni gruppo sociale si costituisce e si forma in un modo autonomo sotto la spinta di bisogni e di interessi convergenti e solidali, dando così origine ad una struttura giuridica sindacale che è l'esponente più caratteristica della funzione sociale. Se le funzioni sociali si devono svolgere e piegare in uno sforzo collettivo, la forma giuridica di questa forza collettiva non può essere quella elaborata dal vecchio giusnaturalismo per i pretesi diritti soggettivi, ma deve essere una forma nuova: il sindacato. Ogni funzione sociale col-

lettiva non può più regolarsi con le norme privatistiche del contratto ma richiede all'individuo che in qualche modo partecipa a questa funzione sociale un asservimento più ampio della sua personalità esteriore. Il sindacato ha precisamente questa funzione; asservire parte della personalità esteriore in una unione solidale in vista di una funzione da compiere.

Il sindacato può quindi diventare per il Duguit la categoria giuridica che regola l'asservimento parziale della personalità esteriore dell'individuo alla funzione sociale. Ma appunto perciò la formazione dei sindacati è una creazione libera, autonoma, di gruppo, che si forma sotto la pressione di una nuova coscienza, di un nuovo sentimento giuridico.

Come ogni altro gruppo sociale, lo stato in relazione appunto alle funzioni che deve compiere ha un'esistenza propria che non può confondersi con quella degli altri gruppi sociali autonomi e indipendenti. O lo stato è creatore di diritto ed allora si ritorna ad una concezione dogmatica, o lo stato è invece, come ritiene il Duguit, il complesso di certe funzioni che non possono essere esercitate da altri gruppi sociali ed allora lo stato liberale o stato di diritto può definirsi soltanto quello che non esorbita mai dall'esercizio di queste funzioni. Stato sindacale non vuol dire altro, sotto una denominazione ambigua, che un ritorno a concezioni dogmatiche di stato creatore di diritto; poichè lo stato come tale esercita delle funzioni d'imperium che non possono

servizi pubblici come un'attività sociale messa in moto da un esercito di funzionari che hanno il diritto di regolare i loro rapporti ubbidendo al principio della solidarietà sociale. Ma tutti questi tentativi di costi azione dogmatica per i quali i vecchi tipi giuridici non servono più, tradiscono il bisogno che il nostro pensiero giuridico ha di richiamarsi ad uno schema fondamentale che renda possibile di pensare in un modo giuridicamente coerente, questi nuovi rapporti sociali. Questa categoria dei diritti personali di natura reale, che considerano l'asservimento della personalità altrui condizionato al fatto che questa persona venga trattata come tale, sebbene se ne faccia un uso esteriore come di una cosa, serve ottimamente allo scopo. E Kant aveva ragione quando pensava con sottile ironia se questo concetto come «nuovo fenomeno nel cielo giuridico» fosse una stella mirabilis (una meteora non ancora mai vista prima ma che deve insensibilmente declinare, forse per ricomparire un giorno), o se fosse semplicemente una stella filante. Si tratta anche qui di una forma di volontà comune, di un uso reciproco che gli uomini o i gruppi sociali fanno della loro personalità ponendo così in essere delle unificazioni sociali abbastanza stabili e ferme, ciò che non è possibile con i rapporti contrattuali, e rendendo possibile

venire delegate; e sulle funzioni che è bene che siano esercitate dai sindacati il suo contratto è superfluo.

il consolidarsi di situazioni giuridiche che non si possono spiegare altrimenti.

Il Sorel non conosceva certamente la filosofia giuridica di Kant, ma ciò nulla toglie alla genialità con la quale egli concepisce la struttura giuridica del sindacato come un istituto di diritto pubblico.

Come si vede si tratta di una categoria giuridica che soltanto ora può trovare una più ampia applicazione e che impedisce di fare richiamo ai soliti schemi contrattuali, che non possono più servire ad inquadrare queste nuove esigenze. Ma questa nuova categoria non è soltanto una elaborazione della logica giuridica; asser⁷¹ sindacato, ad una funzione pubblica, si realizza una forma di volontà comune di solidarietà sociale che ha indiscutibilmente il suo valore morale.

Si astragga per un momento dal carattere classista che Sorel attribuisce al sindacato, al carattere rivoluzionario della sua lotta di classe, è indiscutibile che questa concezione del sindacato come di una nuova categoria giuridica s'impone alla meditazione

⁷¹Così nel testo cartaceo di riferimento. Manca presumibilmente una riga che non ho potuto ricostruire come è stato invece possibile in altre occasioni simili nel corso di questo testo contenente refusi di stampa e inversioni di righe in notevole quantità [nota per questa edizione elettronica Manuzio]

del giurista e del filosofo. Poco importa che la sua concezione del sindacato come di una nuova categoria giuridica non parta da una ricerca di pura filosofia giuridica, ma si presenti piuttosto come un corollario della sua concezione marxista della lotta di classe.

La sua genialità consiste precisamente in questo; nel non essersi limitato ad una visione pragmatista di partito della lotta di classe, ma di avere scorto in questo fatto che è il prodotto della grande industria il formarsi di una nuova coscienza giuridica e quindi la esigenza di un nuovo fenomeno giuridico. Il sociologo non si è fermato alla formazione di questo fatto; da questo fatto, da questo formarsi di nuovi gruppi sociali, da queste nuove esigenze di solidarietà umana egli ha saputo trarre una legge giuridica, una norma sociologica che trascende così la cronaca di un partito.

La concezione dei sindacati è essenzialmente giuridica. Essa si oppone alla teoria *imperium* dello stato e corrisponde a delle esigenze universalmente sentite: che lo stato non è il creatore di diritto, che il lavoro è una forza internazionale, che ha bisogno di nuove forme giuridiche di carattere pubblico, forme che non possono più inquadrarsi nei vecchi schemi di diritto privato. Ma questa concezione che troverà sempre più terreno propizio è nel Sorel (che tuttavia come abbiamo visto parte da questo presupposto) oscurata da concezioni utopistiche, mitiche, che a lui provengono dalla filosofie pragmatistiche.

Vi ha forse contribuito l'influenza del Proudhon? Non potrei affermarlo. Il Proudhon credeva certamente nel progresso dell'umanità la quale, torturata da un complesso di contraddizioni economiche che la fanno passare da un'ingiustizia all'altra, da un sistema economico all'altro, da un'azione ad una reazione, deve trovare in sè stesso un principio di equilibrio sociale.

Nella sua opera più voluminosa in quattro volumi *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (che non è certo l'opera sua più felice perchè troppo polemica e rettorica) il Proudhon cerca di dimostrare che l'umanità non può vivere senza un ideale di giustizia che è la sua divinità e la sua sostanza. Non sarà mai possibile avere una filosofia popolare se non si sviluppa questo ideale di giustizia, che per il Proudhon si riduce al rispetto della dignità umana in ogni campo dell'attività economica sociale.

«Le progrès reste donc la loi de nôtre âme non pas en ce sens seulement que, par le perfectionnement de nous mêmes nous devons approcher sans cesse de l'absolue Justice et de l'ideal, mais en ce sens que l'humanité se renouvelant et se développent sans fin, comme la création elle même, l'ideal de justice et de beauté que nous avons à realiser change et s'agrandit toujours». (*De la Justice*, ecc., vol. I, pag. 51).

Proudhon comprende che l'essenza del diritto non consiste in una formula giuridica, ma in un ideale di giustizia intorno al quale, sia pure attraverso oscillazioni antitetiche e contraddizioni, tendono a polarizzarsi i fatti sociali. Il progresso consiste

precisamente in un eterno ritmo dialettico della storia che cerca di eliminare le contraddizioni morali mediante altre contraddizioni senza poter raggiungere mai un'ideale di giustizia, consiste cioè in parziali realizzazioni di un'ideale di giustizia.

Nessun avvenimento, nessuna istituzione sociale può pretendere di essere assoluta immobile, vera e giusta, poichè se può essere un riverbero di ciò che deve essere, non esaurisce tale ideale in sè. Così nè la Chiesa nè tanto meno lo stato possono pretendere di avere realizzato lo spirito evangelico. L'assolutismo è l'immobilità e l'immobilità è la morte⁷².

«La loi en soi est donc certaine, et nous pouvons en avoir un'idée exacte par l'observation nécessaire des manifestations partielles qui la révèlent, mais rien de sensible, rien de present, de réel ne saurait la représenter jamais; une telle réalisation à una heure donnée est contradictoire. Il n'y a pas donc d'exemplaire possible de mouvement, pas de copie exacte et authentique; l'achetype, comme disait Platon, n'est et ne sera jamais qu'une idée, aucun puissance ne saurait nous en procurer d'étalon». (Op. cit. p. 90).

Ogni esigenza storica ha il suo tipo giuridico. Quando l'asservimento della personalità del singolo si esauriva soltanto nella famiglia, questa rappresentava nel campo del diritto privato

⁷²*Théorie du progrès*, pag. 20.

l'unica esigenza sociale di diritto pubblico. Oggi che il lavoro at-
tanaglia talmente la personalità umana ai mezzi di produzione,
l'asservimento del singolo può avvenire in altri campi prima la-
sciati all'attività individuale. Il sindacato oggi rappresenta preci-
samente questa nuova categoria giuridica, questa forma di vo-
lontà comune che si contrappone sempre più allo stato. Ed an-
che questa nuova forma giuridica ubbidisce in fondo ad un ideale
di volontà comune.

Ed il Sorel nei suoi diversi scritti (v. anche la *Philosophie de Proudhon*, nella *Revue philosophique*, anno 1892) non tratta affatto Proudhon come un utopista, ma riconosce tutta la forza che hanno le idee nella trasformazione dei fatti sociali.

Il concetto di progresso non può consistere quindi in una perfezione tecnica degli schemi giuridici, od in un loro adatta-
mento, ma in una realizzazione sempre più adeguata, sempre più
ampia dell'ideale morale che è in noi e che ci guida, in un senti-
mento giuridico; e questa non è un'illusione. «La Justice est ab-
solue, scrive il Sorel⁷³ elle est un'idée et ne peut se comprendre
que des relations de l'homme avec l'homme dans la cité mytique
concue par la raison. Le droit comprend les appréciations légales
des forces en conflit, leur délimitation par l'autorité».

Questa idea di giustizia «c'est une loi de la société parfaite où

⁷³*La philosophie de Proudhon*, loc. cit. pag. 47.

les hommes se traitent tous suivant la loi du respect réciproque», nelle sue manifestazioni parziali, «c'est le résultat d'approximatifs équilibres établis entre les forces par l'intelligence humaine»⁷⁴.

Ma i concetti esposti dal Proudhon il quale crede che l'umanità sia soggetta per quanto lentamente ad un progresso come se fosse condotta da un'ideale normativo di pace e di affratellamento sembrano troppo astratte al Sorel.

«Noi riconosciamo che manca qualche cosa nella esposizione di Proudhon, non si vede molto bene la genesi dell'idea di giustizia.»⁷⁵.

La genesi della giustizia ci è data, dice il Sorel dall'evoluzione del diritto. «La giustizia è assoluta, essa è un'idea e non può che comprendere delle relazioni dell'uomo con l'uomo nella città mitica concepita dalla ragione, il diritto comprende le valutazioni legali delle forze in conflitto»⁷⁶. Il diritto deve tenere conto anche delle cose della realtà esteriore, non solo degli individui, e le cose sono delle forze delle quali bisogna tenere conto. Il Proudhon come Kant concepisce troppo la giustizia come un rapporto

⁷⁴*La philosophie de Proudhon*, pag. 58.

⁷⁵Op. Cit., pag. 44.

⁷⁶Op. Cit., pag. 47.

astratto fra gli uomini, non come una forza, il suo spirito è molto analogo allo spirito Greco. Il Proudhon che pure scrisse un bellissimo libro «La Guerre et la Paix» non comprende abbastanza secondo il Sorel quale importanza abbia il diritto della forza.

E nella sua concezione del sindacato il Sorel non dimentica questi principi e cerca di dare a questa nuova categoria giuridica un colore politico che la ravviva. Il sindacato è un prodotto tipico originale della lotta non è l'elaborazione fredda riflessa del giurista, ma l'espressione di una lotta contro il servaggio che ha trovato la sua adeguata espressione giuridica e morale.

Un'idea dell'uguaglianza è troppo astratta, troppo razionale, è troppo una legge di una società perfetta dove gli uomini debbano essere trattati secondo le leggi del rispetto reciproco.

Come si vede lo storico prende sempre la mano al filosofo. Il Sorel è sempre troppo lontano dal comprendere come il progresso dell'umanità sia dovuto all'influenza normativa di un'ideale di pace, di volontà comune, di uguaglianza il quale naturalmente come tutti gli ideali non può esercitare che un'azione formale. Egli vorrebbe toccare questo ideale come una realtà concreta fenomenica.

Nelle pieghe della realtà storica che pure attraverso smarrimenti ed oscurità si piega verso questa esigenza egli come storico vede delle forze, dei passaggi che sono delle approssimazioni sempre più grandi di questo ideale dell'uguaglianza e si ferma a

preferenza sulle forze storiche che tuttavia non si possono spiegare da sè pragmatisticamente senza fare richiamo a delle idee.

La sua fobia antidemocratica dovuta anche a ragioni sentimentali, le esigenze del suo pensiero, la sua professione di storico lo conducevano fatalmente a quella mania di storicismo che è il male del secolo nostro, a non comprendere, a non potere esattamente valutare il significato di un'ideale di libertà e di uguaglianza. E l'opera del Proudhon che fu in fondo un razionalista non deve avere esercitato una grande influenza sul pensiero del Sorel per quanto esso ne riconosca le benevolenze⁷⁷.

⁷⁷Il Sorel afferma che il Proudhon fu grande amico di Tissot il traduttore francese di molte opere di Kant. (Op. cit., pag. 628, nota IV).

CAPITOLO NONO

LE IDEE PEDAGOGICHE⁷⁸

È noto e risulta da quanto già si è antecedentemente detto che la grande preoccupazione pratica del Sorel fu quella di dare alle masse lavoratrici i mezzi per acquistare una coscienza giuridica. Ma d'altra parte per potere essere dotati d'una forte coscienza giuridica bisogna che le masse si rifacciano una verginità morale e vivano una vita austera. Per il Sorel come per il Proudhon la questione sociale è anzitutto una questione morale. Occorre che il popolo si abitui a vivere casto, a rispettare le donne: «Il mondo diverrà più giusto quando diverrà più casto». (*Saggi*, pag. 400). In più passi delle sue opere cerca di dimostrare che Marx non è mai stato fautore della licenza sessuale. «Circa le questioni sessuali (unione libera e matrimonio) Marx non ha mai sognato di vantare la promiscuità dei sessi, molto cose doveva sacrificare ai pregiudizi dei membri della lega dei consumatori». (*Degenerazione*, ecc. pag. 171) e biasima sempre acerbamente le

⁷⁸Questo capitolo è identico a quello che si trova nel mio anteriore lavoro «Il sentimento giuridico nell'opera di Giorgio Sorel» (1922).

teoriche sessuali di Saint Simon e di Fourier.

Le licenze sessuali non solo degradano l'uomo, ma danno abitudini di lusso alle classi lavoratrici e li avvicinano di più nei gusti e nelle abitudini alle classi borghesi. La vita delle officine e dei campi deve dare alle masse una concezione più austera di vita, altrimenti ogni speranza di rigenerazione è fallace.

Così pure bisogna modificare l'educazione letteraria quale finora è stata impartita e che infiacchisce lo spirito e insegna ai giovani a guardare con disprezzo ai prodotti della scienza esatta e della tecnica. Questa educazione essenzialmente letteraria ha creato un forte contingente di spostati, di persone che non hanno della vita una concezione schiettamente realistica. Usciti dall'università con delle visioni di bellezza davanti agli occhi essi si ritengono una classe privilegiata, che ha diritto di soddisfare i suoi appetiti ed i suoi desideri. Ma cominciano ben presto le disillusioni ed i caduti vanno ad ingrossare le fila di quel proletariato intellettuale che costituisce una zona grigia della nostra società.

L'irrequietezza dei desideri, l'irritazione della cultura che grava sulle spalle come un fardello costoso ed inutile crea un dissidio incurabile e profondo con il proletariato operaio, che il giovane intellettuale vede salire e migliorarsi. L'uno non ha più fiducia nell'altro. La società capitalistica che naturalmente si regge sul principio della concorrenza crea nei giovani un inevi-

tabile spirito individualistico di lotta per la vita per cui tutta l'educazione acquista un significato esclusivamente utilitaristico di preparazione alla lotta. I vincoli sociali si allentano; la cultura non è più un dovere ma un'arma, la scienza se acquista in estensione perde in profondità ed in serietà.

Sono questi spostati intellettuali che si mettono a fare i politici ed a guidare le democrazie sulle vie del progresso; e costituiscono i tre quarti degli uomini più autorevoli e rappresentativi dei partiti politici. E per il Sorel non sono altro che prestidigitatori che fanno credere di versare un contenuto nuovo in forme vecchie. Occorre sostituirvi un'educazione più tecnica, più scientifica non per un principio meschinamente utilitaristico, ma per abituare i giovani ad esaminare ed a valutare la vita in un modo più sanamente realistico.

In omaggio al principio che un sistema pedagogico vale solo in ragione «de son harmonie avec une organisation donnée»⁷⁹ Il Sorel cerca di studiare quali effetti possa esercitare la scienza sulla educazione. Tre sono stati finora per il Sorel i grandi fattori dell'educazione; lo studio del diritto romano, la rinascenza italiana, il periodo dell'Aufklärung o dell'illuminismo⁸⁰.

⁷⁹*La science dans l'éducation nel Dévenir social* 1896.

⁸⁰*La science dans l'éducation*, pag. 116.

Lo studio del diritto romano ha esercitato sui giovani un'influenza molto analoga a quella che esercita l'insegnamento teologico sugli ecclesiastici. Si è abituato i giovani studenti a foggarsi una determinata logica giuridica ed a considerare i diversi istituti giuridici come prototipi eterni od immutabili.

«Ciò che è particolare dei romani è che il diritto è stato per essi la scienza e la filosofia; io credo che questo fatto non si è verificato altrove. In Grecia l'abuso dei decreti ha impedito le formazioni d'una scienza del diritto, i filosofi greci hanno discusso molto su ciò che dovevano essere i principi del diritto ma le loro ricerche ebbero successo pratico solo in Roma⁸¹.

Nella creazione dei loro tipi giuridici i romani procedevano in un modo veramente concreto; la loro logica giuridica rispecchiava veramente i rapporti concreti delle cose e dei fatti.

Ora invece «i giuristi ragionano come il fisico che misura e sostituisce le sue esperienze e formula le sue leggi senza mai domandarvi che cosa è il colore e l'elettricità e donde viene il mondo e dove va»⁸². La logica classica è nata per gran parte dalla pratica del diritto.

La chiesa più libera dello stato dalle formule giuridiche non

⁸¹*L'Eglise et l'Etat*; nella *Revue Socialiste*, 1901, 1902, pag. 325.

⁸²*L'Eglise et l'Etat*, pag. 326.

ha lo stesso punto di vista del giurista romano, è più libera nella costruzione dei suoi istituti giuridici (op. cit. pag. 138).

Quasi tutti i nostri istituti giuridici di diritto privato debbono la loro struttura logica, dogmatica, il loro tipo alle istituzioni elaborate del diritto romano. Se lo studio del diritto romano può servire ottimamente come mezzo didattico non deve tuttavia fornirci dei modelli fissi dogmaticamente immutabili.

La rinascenza italiana ha creato il tipo del letterato, dell'umanista squisito capace solo di spendere i denari che gli altri hanno guadagnato, ed ecco sorgere il superuomo esteta a cui tutto è lecito e che non ha che disprezzo per le cose esatte.

Il periodo dell'illuminismo (Aufklärung) credeva che bastasse riconoscere tre o quattro principi generali considerati come diritti innati dell'uomo per essere in grado di ricostruire qualsiasi tipo di società perfetta.

La filosofia cartesiana era adatta alle tendenze di quella aristocrazia spirituale che pretendeva di ragionare su tutto. «Ai nostri tempi come ai tempi di Fontenelle la società dominante vuol possedere una scienza completa del mondo che le permetta d'interloquire in ogni cosa senza bisogno di speciali studi. Essa chiama scienza ciò che è un modo qualunque di inventare la natura come Descartes, la quale non ha il minimo rapporto con i profondi problemi che la vera scienza fondata sulla prosaica realtà si pone». (*Illusioni del progresso*, pag. 67, ediz. it.).

La società del sec. XVII viveva incurante del domani, ed

aveva bisogno di una filosofia ottimista che mediante una dottrina del progresso permettesse la stabilità e la continuazione di tale stato di cose. «Per i nostri democratici come per i belli spiriti cartesiani, il progresso non consiste nell'aumento dei mezzi tecnici e delle conoscenze scientifiche, ma nell'ornamento dello spirito che, libero da pregiudizi, sicuro di sè e confidente nell'avvenire, si crea una propria filosofia che assicura la felicità a quanti posseggono i mezzi per vivere agiatamente. La storia dell'umanità è una specie di pedagogia che ci conduce dallo stato selvaggio alla vita aristocratica». (op. cit. pag. 68).

L'ideale pedagogico di Condorcet non è quello di dare una cultura tecnica, ma di avere degli uomini illuminati, che credano alle sue teorie sul progresso. Gli enciclopedisti, eredi del pensiero cartesiano, animati dallo stesso ottimismo, finiscono di elaborare le loro teorie del progresso, credendo in tale modo di razionalizzare la scienza e la vita per finalità prettamente utilitarie. Lo stesso Rousseau, forse per influenza di M.me de Warens e quindi dei gesuiti, modificò di molto le sue concezioni pessimiste sulla natura umana e scrisse l'*Émile*.

Quale è ora la portata della scienza nel mondo capitalistico? La scienza nel mondo capitalistico acquista un valore più pratico, non si tratta più di sapere, «on tient fort peu à savoir, on veut prouduir beaucoup de valeurs». Bisogna sapere ed occorre la scienza ma solo per sfruttare la natura.

«L'ordine si trova così trasformato completamente alla moda

capitalistica perchè nulla è più considerato nella sua natura, nelle sue relazioni proprie, ma solamente apprezzato in ragione delle conseguenze prodotte in modo mediato sulla vita economica per la produzione di ciò che i capitalisti considerano come un bene⁸³.

Fino a che il capitalista non è stimolato da una necessità, egli non apprezza il progresso scientifico degli inventori. Non è una previsione scientifica che chiede l'imprenditore; ma «une prévision en rapport avec les intérêts de son Commerce»⁸⁴.

L'educazione ha quindi per iscopo di fornire ai giovani delle

⁸³*La science dans l'éducation*, pag. 134.

⁸⁴«Non seulement dans l'industrie les fonctions du speculateur et du technicien sont séparées mais elles se trouvent le plus souvent en opposition. Le premier se considère en effet directeur, l'être supérieur sans le quel rien ne pourrait se faire, c'est en son honneur que la théorie des talents a été surtout construite, et il entend obtenir pour son génie un nombre très respectable de salaires.

«L'industrie capitaliste utilise des procédés et des percus dont elle ne comprend pas la nature, elle ne vit pas dans le domaine de la science; est en dehors et, comme dit, naïvement Ure, le capital enrôle la science à son service ». Op. cit., pagina 363.

regole rapide, comode per risolvere approssimativamente le questioni industriali.

«È il punto di vista astratto e formale che domina tutta l'istruzione scientifica, è il punto di vista mercantile che pone la filosofia della natura all'ultimo piano come una cosa inutile indegna di un'epoca capitalistica» (pag. 135).

La dottrina contemporanea pone infine una concezione antropocentrica e crede che tutto sia fatto per noi e che la scienza non sia che un mezzo per creare il godimento degli uomini.

Questo carattere dello studio scientifico per cui si cerca di arrivare ad una comoda classificazione omogenea delle scienze coordinate ad uno scopo pratico industriale è atto a produrre uno stato d'animo di orgoglio e di superbia nei giovani, una specie di «entusiasme intellectuel» che ha per peculiare carattere l'esaltazione straordinaria della personalità pensante (op. cit. pag. 212-214).

Queste ricerche ci dimostrano come la parte formale dell'insegnamento può acquistare un'importanza così grande e si stacchi in modo così assoluto dalla filosofia della natura.

Tutto il mistero dipende da questo sentimento d'esaltazione della persona, dal fanatismo intellettuale di cui io parlo, ciò che è astratto e formato d'astrazioni diventa più sacro di tutto il resto, e partecipa al culto che noi rendiamo al nostro proprio genio (op. cit. 216).

Questo stato d'animo è più facile a produrre l'utopia. L'uomo

che ha ricevuto una tale educazione scientifica e che è abituato ad ammirare le vittorie del suo spirito sul mondo della materia, crede di potere facilmente eliminare tutto ciò che vi è di non chiaro, di oscuro, d'imperfetto nella società con il semplice aiuto della sua cultura, e dei suoi piani scientifici.

«Tutto il mondo è stato colpito leggendo la storia del sansimonismo e del fourierismo, di vedere queste dottrine così singolari essere ricevute con tanto entusiasmo dagli allievi della scuola politecnica» (op. cit. pag. 215).

Noi non possiamo prevedere l'avvenire, nè presumere di poterlo ridurre ad uno schema fantastico; l'utopia nel suo significato più comune non serve a costituire una ideologia, ma a creare dei sentimenti di falso orgoglio scientifico; bisogna scuotere questo giogo che una scienza «liée à l'industrie» crede di poterci imporre. Lo stesso progresso tecnologico deve troppo all'azzardo, ad invenzioni causali, e chi può prevedere scientificamente il progresso dell'industria futura?

In questa assoluta mancanza di previsione scientifica consiste la trasformazione rivoluzionaria dell'industria moderna⁸⁵.

L'industria moderna è controdistinta da una grande e minuta

⁸⁵«Che occorre nell'organizzazione futura molto più scienza che per il passato, è ciò che è incontestabile per tutto il mondo moderno» (pag. 487).

divisione, che obbliga la scienza a frazionarsi sempre più per potere risolvere infiniti problemi pratici. La divisione minuta del lavoro fa sentire l'esigenza ed il bisogno di infinite applicazioni scientifiche, che prima passavano inosservate. Dalla piccola parte di lavoro a lui attribuita il tecnico produce un mondo, vi applica tutto il suo cuore, tutta la sua mente; tutto si deve ridurre ad un miglioramento del suo strumento di produzione. Egli vede tutta la realtà da quel suo punto d'osservazione. Ecco ciò che egli chiede alla scienza ed all'educatore: non più delle formule astratte, una visione sintetica dell'unità della scienza, ma una *routine intellectuelle*, una speciale forma mentale che gli renda subito facile e proficua la specializzazione. Avrà il capo meno ingombro di teorie e di formule, ma sarà più capace di consultare un manuale e d'impadronirsi subito del suo strumento di lavoro.

È falso che questa specializzazione renda arido, meschino lo spirito; al contrario tutte le energie del suo spirito fresco non sciupato da un ingombro inutile di cultura egli lo riversa nel suo piccolo mondo di lavoro e di studio; e quante piccole scoperte, quanti piccoli miglioramenti vi potrà apportare nello sviluppo della sua *routine*, esigenze e bisogni che sfuggono al grande scienziato che pensa soltanto all'umanità della scienza.

«Se la divisione del lavoro fosse spinta così nell'insegnamento come lo è nell'industria avveduta ed audace ogni sforzo del docente avrebbe per oggetto d'insegnare non delle belle prove sil-

logistiche ma il modo di combinare tutte le proposizioni necessarie per risolvere dei problemi. La quistione non è d'ingombrare la memoria di dimostrazioni che colpiscono per il loro impreveduto, ma di fornire un utensile intellettuale ricco di riserve e di sviluppare una abitudine intellettuale» (op. cit. 452).

Al sentimento essenzialmente individualistico di chi si crede un uomo completo perchè pretende di tutto sapere, si sostituisce il sentimento sociale di cooperazione di colui che conosce soltanto il suo lavoro, e che sa che il suo lavoro non è che un piccolo ingranaggio della grande produzione comune⁸⁶.

Nell'estetica il Sorel dà molta importanza al fattore morale come quello che deve avere sulle masse un valore altamente educativo. L'emozione sensuale, egli scrive, è la parte principale dei sentimenti provocati dall'arte ma essa non merita il nome d'estetica! noi riserviamo quest'ultima qualificazione ai risultati morali⁸⁷.

Il compito della psico-fisica è piuttosto negativo che positivo,

⁸⁶«Saper parlare di tutto, ecco l'ideale della società borghese erede dell'antica aristocrazia; sapere a fondo la propria parte, ecco l'idea proletaria» (op. cit., pag. 460).

⁸⁷*Contributions psycho-physique è l'étude esthétique* (1890) nella *Revue philosophique*, pag. 28.

esso esercita un'opera di controllo per impedire che la psicologia si perda in un labirinto di costruzioni romanzesche a priori (pag. 565). Il sublime, il tragico, esercitano senza dubbio un effetto sull'organismo, una tonalità vitale capace di provocare un giudizio estetico. Se la psico-fisica può avere un campo utile di esperimento questo è precisamente l'estetica, poichè la tonalità psico-fisica non dipende soltanto dalla natura del senso eccitato ma dal genere di rappresentazione. La psicofisica conosce due dati estranei alla semplice fisiologia; lo stato fisicamente osservabile di un fenomeno esteriore ed un atto psichico formulato del linguaggio (pag. 565). L'arte deve esercitare una tonalità benefica sull'organismo umano facendolo passare dallo stato di quiete al sublime tragico creando cioè degli stati d'animo, delle tonalità che hanno un valore estetico e che a torto si trascurano come qualche cosa che è al di qua dell'estetica.

Una rappresentazione artistica produce sempre una tonalità psicofisica che si può dire pura, cioè non commista ad un senso di disgusto se la rappresentazione è artisticamente pura; tonalità che appare invece ottenebrata, oscurata nella rappresentazione artisticamente brutta. È assurdo pensare che un dramaccio d'arena possa provocare la stessa tonalità sentimentale di una tragedia di Shakespeare. In questo campo il Sorel si avvicina assai più alla concezione del Fechner che non a quella crociana dell'atto estetico come intuizione pura.

CAPITOLO DECIMO

CONCLUSIONI

Dato il sistema dell'esposizione da noi praticata, il lettore che ci ha seguito sin qui non ha bisogno che noi diamo nuovamente un quadro d'assieme, egli può trarlo molto bene da sè.

Ma l'esempio del Sorel e le conseguenze pratiche che si possono trarre dalla cosiddetta filosofia della vita o pragmatismo ci permettono di fare alcune considerazioni particolari.

Dopo le grandi concezioni metafisiche dell'idealismo tedesco e gli incompleti tentativi di sistemazione positivista, il nostro pensiero occidentale ebbe come una pausa di stanchezza, un periodo d'arresto. Sembrò che troppo razionalismo essiccasse le fonti della vita, troppa biologia ponesse l'uomo al livello degli altri esseri viventi e che la mania dello storicismo fosse ancora l'erede del vecchio spirito dogmatico. La religione dei padri ridotta ad esegesi storiche e critiche dei testi (quanto necessarie!) od a meccaniche formule di culto! Qualche velleità religiosa nel modernismo che manca di originalità di pensiero per reagire e quindi ben presto fatta tacere, ed una corrente metafisica di schietto idealismo platonico-kantiano ma sotterranea che non arriva alle sfere ufficiali e quindi al gran pubblico, destinata forse

a dare frutti futuri, quella corrente di pensiero che da Schopenhauer va ad Hartmann, da Feuerbach a Spir. Ecco tutto.

Il grido di rivolta contro questo stagnare di un vero e libero spirito filosofico, come il pianto di un ciclope ferito che senta tutto il vuoto e non lo veda, parte dal petto possente di un grande barbaro anch'esso non legato al carro della filosofia ufficiale del suo tempo: da Federico Nietzsche. La filosofia della vita comincia da lui; il superuomo non è il pupazzo estetico dei romanzieri, è il bisogno di trascendere in tutti i campi il dato puramente sensibile della realtà empirica, di dare una religione che abbia per oggetto veramente l'assoluto, di tendere verso un tipo umano che non rappresenti più l'anello di passaggio dal brutto all'omuncolo. La vita è tendere, è sforzo verso qualche cosa di più: la filosofia è la filosofia della vita. Goethe cantò la filosofia di Kant, Nietzsche precorre l'Eraclito che non venne.

Sebbene sia rimasto un solitario e forse non ancora oggi inteso, nessuno riuscì ad improntare di se stesso la coltura del suo tempo tanto quanto lui. Vicino a Nietzsche Marx s'intende meglio che non vicino ad Hegel. Chi diede alle masse lavoratrici la coscienza del servaggio, chi cercò attraverso il primato del lavoro di dare alla società un urto rivoluzionario non seguiva certo i passaggi dialettici della filosofia giuridica di Hegel a gloria dello stato prussiano.

Nietzsche è nemico del socialismo che a lui parve rinuncia democratica, rinnovamento di cristiana fratellanza, ma

avrebbe plaudito alla dittatura del proletariato come espressione di forza.

Il razionalismo del secolo XVIII ebbe troppo la pretesa di volere razionalizzare tutta la vita invece di additare soltanto quelle che costituiscono le direzioni formali della ragione. Nè Kant nè Fichte riuscirono a penetrare tutti i valori sociali. È alla filosofia della vita che si deve l'origine della scuola dei valori, ma fra i valori etici ed estetici vi sono anche i valori logici ed è impossibile parlare di un valore che sia esclusivamente ateoretico. Le osservazioni del Rickert a questo proposito sono definitive⁸⁸.

La filosofia della vita ha ragione quando afferma che il mondo è qualche cosa di più di ciò che si può inquadrare in concetti. Certamente la religione non può esaurirsi in simboli, noi non possiamo dare alle nostre esigenze metafisiche un contenuto empirico e storico. La ragione non serve più, e questa è la premessa della filosofia critica che si serve dell'intelletto per segnare i suoi stessi limiti. La vita nel suo flusso è sempre contenuto empirico, divenire storico, nemmeno il suo slancio vitale può diventare l'assoluto, ciò che è fuori del tempo. Il culto di un periodo storico può diventare un mito, contenuto di una reli-

⁸⁸ Anche il Rickert, *Philosophie des Lebens*, vede in Nietzsche il precursore di questo indirizzo. V. pag. 19-25-28-31.

gione positiva, un programma politico, non mai una fede metafisica, il problema della vita e della morte che è il bisogno interiore delle grandi personalità. Nè è questo un problema che possa essere abbandonato all'arbitrio, al capriccio poetico di ogni singolo, è legittimo solo per colui che sia arrivato ad una critica rigorosa della nostra conoscenza, ai limiti della scienza e della ragione che gli impediscono di dare all'al di là un contenuto antropomorfo. Ogni concezione religiosa è in fondo lasciata all'aspirazione, al tatto secreto che costituisce la profonda personalità del singolo, ma il filosofo sa che ogni intuizione è inadeguata, ed ha un valore puramente simbolico e relativo⁸⁹.

Ma ogni contenuto storico empirico non sfugge agli schemi del nostro intelletto. Queste manchevolezze che sono proprie di tutte le filosofie della vita si ritrovano tutte nel pensiero del Sorel. Ciò non ostante questa irrequietezza, questo disagio spirituale che è proprio della filosofia della vita dovette dare i suoi frutti ovunque, secondo la preparazione culturale dell'ambiente. In Germania ove la tradizione di Kant ancora domina benefica avemmo un Simmel, in Francia nella patria di Cartesio un Bergson.

⁸⁹*Philosophie des Lebens*, pag. 171-195. La stessa filosofia del Windelband rimane sempre un tentativo di conciliare il criticismo Kantiano con il fenomenologismo storico di Hegel.

Nel campo degli studi sociali invece in Germania Sombart vigila sull'ortodossia di Marx, ed evita così le scorribande pericolose; in Francia nella patria di Proudhon Sorel arrivò al sindacalismo. Ma Sorel fu troppo francese e non fecero difetto in lui quelle doti di chiarezza e di equilibrio che costituiscono un po' la caratteristica del genio francese, ed il suo sindacalismo seppe inquadrarsi, pure rimanendo un istituto che io chiamerei di diritto internazionale, in uno schema giuridico.

BIBLIOGRAFIA*

OPERE MONOGRAFICHE

Le procès de Socrate, 1889.

Le système historique de Renan.

La ruine du monde antique, 1901.

Saggi di critica del marxismo, 1903.

Insegnamenti sociali dell'economia contemporanea, 1906.

Les illusions du progrès 1910.

Les considérations sur la violence, 1906.

Introductions a l'économie moderne, 1919.

L'avèner socialiste des syndicats, 1898.

Révolution dreyfusienne, 1909.

La decomposition du marxisme, 1907.

STUDI INSERITI NELLA «REVUE PHILOSOPHIQUE»

* Questa bibliografia non è certo completa. Molti articoli inseriti in riviste ed in giornali sono certamente sfuggiti alla mia ricerca. Ritengo tuttavia di avere riportato l'indicazione dei principali e più importanti lavori dell'autore.

De la cause en physique, 1885.
Le système des mathématiques, 1900.
La Philosophie de Proudhon, 1892.

STUDI INSERITI NELLA
«REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE»

Ethique du Socialisme, 1899.
La religion d'aujourd'hui, 1909.
Vues sur les problèmes de la philosophie, 1910-1911.
Les préoccupations des physiciens modernes, 1905.

STUDI INSERITI NEL «DEVENIR SOCIAL»

L'Idéalisme de Brunetière, 1895.
La superstition socialiste, 1896.
La Métaphysique évolutionniste, 1895.
Les théories de M. Durkheim, 1895.
Étude sur Vico, 1896.
La science dans l'éducation, 1896.
Les sentiments sociaux, 1896.

STUDI INSERITI NELLA «REVUE SOCIALISTE»

Les aspects juridiques du socialisme, 1900.
L'église et l'état, 1901-1902.

STUDIO INSERITO NELLA «RIVISTA ITALIANA DI
SOCIOLOGIA».

Storia e scienza sociale, 1902.

STUDIO INSERITO NELLA «SCIENCE SOCIAL».

Les grèves, 1910.

SCRITTI INSERITI NELLA «RIFORMA SOCIALE».

Costruzione della storia secondo Marx, 1900.

L'evoluzione del socialismo in Francia, 1899.

PREFAZIONI.

Prefazione alla traduzione francese del socialismo di Colajanni,
1890.

Prefazione alla traduzione di Saverio Merlino «Formes et essence
du socialisme», 1898.

Prefazione alla traduzione del libro del Gatti «Le socialisme et
l'agriculture», 1901.

OPERE SUL SOREL DA CONSULTARSI.

LANZILLO: G. Sorel, Roma, 1910.

Sul sistema di Renan v. un'ampia recensione del Croce nella

Critica, anno V, pag. 317-330.

Sulla rovina del mondo antico v. la recensione del Croce nella «Rivista di filosofia e scienze affini» VI, pag. 252-253.

Il pensiero di Giorgio Sorel, prefazione del Croce alla traduzione italiana delle *Considerazioni sulla violenza* (questa prefazione consiste nella riproduzione dell'articolo succitato).

PREZZOLINI: *La teoria sindacalista*.

Nel 1909 ECKSTEIN pubblicò nella «Neue Zeit» una critica al libro del Sorel *Le illusioni del progresso*. Vedi in proposito E. Leone nel «Divenire sociale», N. 9, 1909.

F. CHALLAYE: *Le syndacalisme révolutionnaire*, «Revue de métaphysique et de morale», 1907.

BOUGLÉ: *Les syndicats de fonctionnaires et les transformations de la poissance publique*, (Idem), 1907.

SOMBART: *Sozialismus und soziale Bewegung*, Jena, 1920; p. 109-140.

C. GORETTI: *Il sentimento giuridico nell'opera di G. Sorel*, Città di Castello, 1922.

Il Croce sta pubblicando nella *Critica* 1927 il suo interessante carteggio con il Sorel.

Credo che manchi in ogni letteratura uno studio completo e sistematico su l'opera di Giorgio Sorel.