PENSIERO INCARNATO E MARXISMO

Scritti di Denis de Rougemont sull'impegno (1931-1938)

a cura di Fabrizio Carlino
prefazione di Anna Pia Ruoppo
postfazione di Giangiacomo Vale

Federico II University Press | fedOA Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
European Philosophical Studies
5

European Philosophical Studies

FedOA Press

Collana diretta da | *Series directed by*

Anna Donise, Rosalia Peluso, Anna Pia Ruoppo

Declaratoria | *Description*

«European Philosophical Studies» è una collana volta a definire l'idea di filosofia europea, partendo dal presupposto che questa idea si declina sempre come pluralità di filosofie.
La collana accoglie studi originali dedicati a temi, problemi, correnti, autori e autrici della tradizione filosofica europea. Propone inoltre edizioni e riedizioni di testi che possano concorrere a definire il concetto di filosofia europea, anche nella dialettica con le filosofie extra-europee.
I contributi sono accettati in italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo e sono sottoposti a una procedura di peer review anonima.

«European Philosophical Studies» is a series aimed at defining the idea of European philosophy, starting from the assumption that this idea is always declined as a plurality of philosophies.
The series welcomes original studies devoted to themes, problems, currents, authors of the European philosophical tradition. It also proposes editions and reissues of texts that may contribute to defining the concept of European philosophy, including in the dialectic with non-European philosophies.
Submissions are accepted in Italian, English, French, German and Spanish and are subject to an anonymous peer review process.

Comitato scientifico | *Editorial Board*

Stefania Achella (Università di Chieti G. D'Annunzio)
Babette Babich (Forthdam University)
Fiorella Battaglia (Università del Salento)
Jagna Brudzińska (Polish Academy of Sciences, Warsaw)
Daniela Calabrò (Università di Salerno)
Virgilio Cesarone (Università di Chieti G. D'Annunzio)
Evelin Cioflec (Lucian Blaga Universität, Sibiu)
Ion Copoerou (Babes-Bolyai University of Cluj-Napoca)
Mario De Caro (Università di Roma Tre)
Jérôme Lebre (Université de Strasbourg)
Olivier Feron (Universidade de Évora)
Benedetta Giovanola (Università di Macerata)
Annette Hilt (Pädagogische Hochschule Karlsruhe)
Sophie Loidolt (Technische Universität Darmstadt)
Danilo Manca (Università di Pisa)
Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele)
Marcello Mustè (Università di Roma Sapienza)
Alice Pugliese (Università di Palermo)
Roberto Rubio (Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile)
Jaroslava Vydrová (Slovak Academy of Science)
Holger Zaborowski (Universität Erfurt)

PENSIERO INCARNATO E MARXISMO

Scritti di Denis de Rougemont sull'impegno (1931-1938)

a cura di Fabrizio Carlino
prefazione di Anna Pia Ruoppo
postfazione di Giangiacomo Vale

Federico II University Press

fedOA Press

Pensiero incarnato e marxismo : scritti di Denis de Rougemont sull'impegno (1931-1938) / introduzione, traduzione e apparati critici a cura di Fabrizio Carlino, prefazione di Anna Pia Ruoppo, postfazione di Giangiacomo Vale. – Napoli : FedOAPress, 2026. – 310 p. ; 24 cm. – (European Philosophical Studies ; 5).

Accesso alla versione elettronica: http://www.fedoabooks.unina.it

ISBN: 978-88-6887-445-2
DOI: 10.6093/978-88-6887-445-2

In copertina: ritagli dalle copertine delle riviste «Foi et vie», «Esprit», «La Nouvelle Revue française», «L'Ordre nouveau», «Plans».

Questo volume è stato finanziato con un contributo dell'Ateneo Federico II (ACCINT 2022-2024).

© 2026 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
http://www.fedoapress.unina.it/
Published in Italy
Prima edizione: luglio 2026

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Anna Pia Ruoppo, *Prefazione* 9

Fabrizio Carlino, *Denis de Rougemont e l'impegno degli scrittori negli anni Trenta* 15
1. Introduzione 15
2. Una rivendicazione di paternità 18
3. Una definizione differenziale dell'impegno 20
4. Arruolamento e libertà 26
5. Tentativi di impegno in un Fronte comune 30
6. Difesa o rifiuto della cultura 36
7. Marxismo e stalinismo 38

TESTI DI DENIS DE ROUGEMONT

L'Ordre nouveau 49
La legione straniera sovietica (giugno 1933) 49
Perché sono socialisti (luglio 1933) 53
Posizioni d'attacco (dicembre 1933). Redatto con Arnaud Dandieu 54
Comunità rivoluzionaria (febbraio 1934) 55
Destino del secolo o destino dell'uomo? (maggio 1934) 62
Un esempio di tattica rivoluzionaria in Lenin (gennaio 1935) 66
La situazione politica in Francia (ottobre 1935) 70
1. – I partiti si muovono 70
2. – Una sinistra e una destra per cambiare 70
3. – Non sanno dove vanno 71
4. – Pronostici 75
5. – I fatti lavorano per noi 76
Sul pericolo di confondere la buona fede e lo stalinismo (luglio 1936) 78
Dal socialismo al fascismo (novembre 1936) 82
L'errore francese sul fascismo 82
Le origini socialiste del fascismo 84
Il capo fascista: un "uomo di sinistra" 85
Il nazional-socialismo e il socialismo totale 86
Cronologia del male capitalista (gennaio 1937) 87
Il capitalismo dei Romani 87
Capitalismo e feudalesimo 91
Il capitalismo moderno 96

L'autorità garantisce le libertà (maggio 1937) 98
Troppi irresponsabili si impegnano! (Responsabilità degli intellettuali) (giugno 1938) 105

Nouvelle reuve française 111
Il silenzio di Goethe (marzo 1932) 111
Quaderno di rivendicazioni (dicembre 1932) 123
[Presentazione] 123
Prendere o uccidere [Conclusione] 124
Né sinistra né destra (agosto 1935) 133
« *Recherches philosophiques* » (settembre 1935) 134

Esprit 137
«Lo spirito non ha un suo palazzo» (ottobre 1935) 137
I. La residenza dello Spirito nella Città odierna 138
II. Per un museo dei luoghi comuni 140
III. Il tempio è vuoto 141
IV. Lo spiritualismo sancisce il pregiudizio utilitarista 143
V. La situazione in cui versano gli intellettuali 146
VI. Il gesto di Pilato 151
VII. La situazione degli intellettuali nella città (segue) 155
VIII. Dove può agire lo spirito? 157
André Gide, Ritorno dall'URSS (dicembre 1936) 161
Difesa della cultura (gennaio 1937) 165
Paul Vaillant-Couturier, Au service de l'Esprit (febbraio 1937) 166
Il signor Benda ci "cerca" ma non ci trova (luglio 1937) 169

Foi et vie 173
Secolarismo (marzo 1931) 173
Pensare pericolosamente (giugno 1932) 178
Destino del secolo o vocazione personale? (febbraio 1934) 184

Politica della persona. Estratti 197
1. Impegno politico 197
2. Il ridicolo e l'impotenza del chierico che si impegna 199
3. Il vero potere degli intellettuali e il suo uso 201
4. Per una politica ad altezza d'uomo 204
5. In ultima analisi 206
Prima parte: Primato dello spirituale? 209
III. Precedenza o primato dell'economia nel marxismo? (Introduzione a un dibattito in un circolo privato) 209
Seconda parte. Principi di una politica del pessimismo attivo 219
IV. Né angelo né bestia: né destra né sinistra (fondamenti teologici di un'azione politica) 219
Parte terza. Idoli. 222
IX. Antimarxista perché cristiano 222
Parte quarta. Problemi della rivoluzione personalista 228
XIV. Tattica personalista 228

Appendice 233
Né destra né sinistra 233
5. – La rivoluzione necessaria 236

Diario di un'epoca (1968). Estratti 241
Sull'autunno del 1932 o la nascita del personalismo 241
Diario di un intellettuale disoccupato (1937) 247
28 aprile 1935 247
18 luglio 1935 247

Verso la guerra 249

Articoli vari 257
Sulla violenza borghese (maggio 1932) 257
I "piccoli puri" (giugno 1932) 262
Definizione di "piccoli puri" 262
Descrizione dei "piccoli puri" 263
Su un certo fronte unico (febbraio 1933) 265
Per chi scrivete? [risposta a un'inchiesta] (gennaio-febbraio 1934) 267
Lettera alla redazione di Commune (maggio 1935) 268
Lenin, Stalin e la letteratura (aprile 1937) 269

Appendice 271
Recensione di *Politique de la personne*, di Emmanuel Mounier 271
Recensione di *Politique de la personne*, di Gérard Serveze 273

Giangiacomo Vale, *Postfazione. Il federalismo negli scritti degli anni Trenta di Denis de Rougemont* 275
1. Una rivolta spirituale 275
2. I misfatti dello Stato-nazione 278
3. La rivoluzione personalista 280
4. Il laboratorio politico di Ordre Nouveau 285
5. Il conflitto e la dialettica federalista 289
6. La democrazia federale e l'Europa delle regioni 295
7. La traduzione politica del personalismo 300
8. La missione del federalismo svizzero 303
9. Principi di filosofia federalista 305

Anna Pia Ruoppo

Prefazione

«Dopo sei anni di assenza e non pochi eventi»[1], Denis de Rougemont torna in Europa e partecipa nel settembre del 1946 alle prime *Recontres internationales de Genéve,* giornate di studio internazionali dedicate, dopo la tragica fine della guerra, ad una riflessione sullo spirito europeo.

Il vecchio continente gli viene incontro come «una vecchia amica» e il suo aspetto non è buono. Finita la guerra e sconfitto Hitler, permangono «la completa politicizzazione dell'esistenza»[2] e un fanatismo politico che sfocia nel conformismo. È diffusa l'esigenza di impegnarsi nella ricostruzione spirituale, ma «molti intellettuali si iscrivono in un partito, e chiamano ciò "impegnarsi"»[3], senza accorgersi che in questo modo dismettono il pensiero.

Il mondo è totalmente cambiato dopo il 1939 e secondo l'intellettuale svizzero «l'Europa si è come svuotata, in favore [di] due imperi, delle ambizioni, dei sogni e delle credenze uscite dalla sua terra e che parevano definire il suo genio particolare»[4]. Non le resta che un unico monopolio, quello della cultura, intesa in senso ampio come «un principio di critica permanente, un certo equilibrio umano risultante da innumerevoli tensioni»[5]. Gli europei, tuttavia, non vogliono più sostenere questa Europa e guardano o all'America o alla Russia non rendendosi conto che un'Europa «assente, dimissionaria, colonizzata, equivarrebbe alla perdita di un certo *senso della vita* – di una certa *coscienza* dell'umano, sì, dell'*a-*

[1] D. De Rougemont, Relazione agli Incontri di Ginevra del 1946, trad. it. in *Spirito Europeo,* a cura di U. Campagnolo, Edizioni di Comunità, Milano 1950, p. 171.
[2] Ivi, p. 173.
[3] Ivi, p. 176-177.
[4] Ivi, p. 178.
[5] Ivi, p. 181.

nima di una certa civiltà, *perduta non soltanto per noi, ma per tutti!*»[6]. L'Europa quindi va salvaguardata non in nome di un nazionalismo europeo, ma solo «in nome della umanità dell'uomo maggiormente cosciente e creatrice»[7].

Quello spirito europeo che nelle relazioni di chi era intervenuto prima di lui[8] era stato messo in discussione, appare a De Rougemont, come una solidissima realtà se, invece, si considera l'Europa nel mondo, la cui forza deriva dalla sua concezione dell'uomo, l'uomo della contraddizione e della dialettica interna. Questo uomo non è votato alla felicità ad ogni costo, ma cerca «la coscienza più acuta, la scoperta di un senso, d'un significato, sia pure nella sciagura della passione, sia pure nel fallimento»[9]. De Rougemont chiama questo uomo della contraddizione, persona, e ritiene che le istituzioni federali siano le uniche capaci di tradurre nella vita della cultura e nelle strutture politiche le sue tensioni fondamentali.

È ad un'Europa federale, unita, ma non unificata, che l'intellettuale svizzero crede debba essere affidato, in un momento di grande instabilità, il compito di scongiurare ogni guerra futura. L'instaurazione di una federazione europea non deve infatti creare un terzo blocco giungendo ad una forma superiore di nazionalismo, ma deve essere funzionale alla creazione di una federazione mondiale. Secondo l'intellettuale svizzero infatti, «non v'è pace e quindi avvenire immaginabile se non nello sforzo di instaurare un vero governo mondiale" e "per fare ciò il mondo ha bisogno dell'Europa, dello spirito critico come del senso inventivo di questo continente»[10].

Come ricorderà nel trentesimo anniversario delle *Rencontres*, Jean Starobiski, presidente degli Incontri a partire dal 1965, invitato a parlare ad una cerimonia commemorativa, proprio in nome di De Rougemont, in cagionevole stato di salute, «la sua conferenza […] che coincideva con il suo quarantesimo compleanno, rappresentava il gesto iniziale di un periodo di trentanove anni interamente consacrati all'Europa»[11]. Allo stesso tempo, come ben emerge nel volume a cura

[6] Ivi, p. 184.
[7] *Ibid.*
[8] De Rougemont era intervenuto l'8 settembre 1946. Prima di lui avevano tenuto una relazione Benda, Bernanos, Guéhenno, Flora, Jaspers. Cfr. *Spirito Europeo,* cit.
[9] Ivi, p. 185.
[10] Ivi, p. 197.
[11] J. Starobiski, *Gli incontri internazionali del 1946,* trad. it., in A.P. Ruoppo (a cura di), *Mar-*

di Fabrizio Carlino, la conferenza del '46 costituiva il banco di prova della concezione personalista dell'*engagement* alla quale l'intellettuale lavora già a partire dagli anni Trenta. Presentando per la prima volta in traduzione italiana una selezione di scritti di Denis de Rougemont apparsi in riviste o volumi tra il 1931 e il 1938, il presente volume offre dunque la possibilità di seguire dall'interno l'evoluzione di questa concezione dell'impegno di cui, come sottolinea Carlino nel saggio introduttivo, De Rougemont «non cesserà, ancora negli anni Settanta, di rivendicarne sia l'originalità che la precedenza cronologica rispetto alla figura dell'intellettuale impegnato incarnata da Sartre, che diventerà egemone dal dopoguerra»[12]. L'implicita polemica con l'intellettuale francese – che aveva declinato l'invito a partecipare alle *Rencontres*, ma aveva invece qualche mese prima ripresentato proprio a Ginevra la sua conferenza sull'Esistenzialismo umanista[13]– è presente anche nelle parole che De Rougemont pronuncia durante l'intervento ginevrino, quando afferma che

> in certe grandi capitali europee vediamo scrittori e scienziati che offrono al partito più minaccioso il giuramento di una apparente lealtà, come già lo fece Descartes difronte alla Chiesa, per evitare, dicono, maggiori guai. […] Certo, il conformismo, pur tra gli intellettuali, non è cosa nuova. Ma è nuovo vederlo praticare proprio dagli uomini di avanguardia o da quelli che in politica si professano aderenti ad essa[14].

Il saggio di Carlino e l'apparato critico di note che accompagna la traduzione dei testi ci permette pertanto di comprendere la genesi della concezione dell'impegno rougemontiana nel panorama della discussione intorno al ruolo degli intellettuali che aveva trovato la sua prima formulazione nel *Tradimento dei chierici* di Julien Benda, anche egli peraltro presente agli Incontri ginevrini. In particolare, il lavoro mostra come le diverse definizioni del ruolo dell'intellettua-

xismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Lukacs e Jaspers si incontrano a Ginevra (1946), Milano, 2023, pp. 213-238, in part. p. 216.

[12] F. Carlino, *D. De Rougemont e l'impegno degli scrittori negli anni Trenta,* infra, p. 15.

[13] Si veda a questo proposito: A.P. Ruoppo, *1946: Ginevra fra pace e guerra. Le Rencontres internationales e il dialogo sul futuro dell'Europa,* in *Città e Guerra. Difese, distruzioni, permanenze delle memorie e dell'immagine urbana,* a cura di F. Capano, E. Maglio, M. Izzo, FedOA press 2023, pp. 249-254.

[14] D. De Rougemont, Relazione agli Incontri di Ginevra del 1946, cit., p. 174.

le che si sono affrontate nel dibattito sull'impegno degli scrittori sin dalla fine degli anni Venti, in Francia, non debbano essere comprese tanto come il frutto di concezioni metafisiche, le cui motivazioni rimangono insondabili, come lascia intendere Benda. Esse sono piuttosto espressione di una lotta ideologica le cui ragioni sono riconducibili, da un lato, alla definizione filosofica del marxismo, dall'altro al suo radicale rifiuto, alla ricerca di una posizione che fosse distante sia dal totalitarismo autoritario, tanto sovietico che fascista, che dal conformismo totalizzante del liberalismo capitalista che vedeva negli Stati Uniti la sua massima realizzazione. Facendo propria la parola d'ordine "né destra, né sinistra", Rougemont si schierava naturalmente nel secondo campo, in funzione fondamentalmente anti-comunista; di conseguenza, la sua definizione di responsabilità della persona umana, di cui l'impegno dello scrittore non è che una specificazione, sarebbe incomprensibile se non riconnessa alla critica del marxismo che sottende gli scritti qui raccolti. Per rendere intelligibile l'operazione di Rougemont nel suo contesto, Carlino mobilizza e mette a frutto quindi i risultati di ricerche avviate sin dalla sua tesi di dottorato che vertono sull'appropriazione francese del materialismo dialettico negli anni Trenta e sul ruolo delle riviste e dei gruppi di ricerca nella diffusione del pensiero marxista[15].

Completa e arricchisce il volume la postfazione di Giangiacomo Vale, già autore della monografia, *Una e diversa. L'Europa di Denis De Rougemont* (Mimesis, 2017), il quale mostra come «il federalismo [sia] l'esito del tutto coerente di un

[15] Cfr. F. Carlino, *Sartre e Rougemont di fronte all'Europa*, in «Rassegna europea», giugno 2026; Id., *Une conception antimarxiste de l'engagement: Denis de Rougemont dans les années 1930*, in «Il Pensiero storico», dicembre 2025; Id., *In 'difesa della cultura' e dell'autonomia: note sulla funzione dell'intellettuale nella crisi dello spazio pubblico europeo*, in A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A. P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea. Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939*, Federico II University Press – FedOA, Napoli 2025; Id., *La théorie des "deux sciences"*, in «Implications philosophiques»; Dossier: Marxismes d'entre-deux-guerres en France, 2021; Id., *Teoria, analisi concreta e situazione concreta in Althusser*, in A. P. Ruoppo, I. Viparelli, M. Morra (a cura di), *Università e movimenti. Teorie e pratiche politiche dal '68 all'oggi*, La Città del Sole, Napoli 2021; Id., *Sur l'introduction du matérialisme dialectique en France : le programme du Cercle de la Russie neuve dans le processus de formation du 'rationalisme moderne'*, in «Actuel Marx», n. 57, PUF, 2015; Id., *Le forme di esistenza della filosofia: ripensare l'università a partire dal rapporto tra scienza e ideologia*, in Gianfranco Ferraro, *La filosofia come professione,* Alleo, Pisa 2015; Id., *Clercs et traîtres, chercheurs et révolutionnaires: autour de quelques tentatives oubliées d'articuler travail théorique et action politique*, in «Cahiers du GRM», n. 6, 2014.

percorso teorico che, a partire dagli anni Trenta, interroga il rapporto tra responsabilità personale, fede, impegno politico e una grande apprensione per il destino della civiltà europea»[16]. Facendoci entrare nel suo laboratorio concettuale, il saggio di Vale attraversa l'esperienza intellettuale di De Rougemont consegnandoci in conclusione l'immagine dell'intellettuale in procinto di rientrare in Europa, dopo aver maturato «la coscienza della profonda unità culturale dei popoli europei e della necessità di una loro unione politica di fronte alle prospettive del futuro mondo bipolare e alla minaccia di nuovi imperialismi: quello sovietico e quello americano»[17]. È con questa consapevolezza che l'intellettuale interviene a Ginevra, orientando in modo sempre più concreto il proprio impegno per un'Europa fondata sulla dialettica tra unità e diversità e gettando in questo modo le basi del progetto di un'Europa delle regioni, sviluppato poi negli anni Sessanta.

Il volume di Carlino, quindi, offre un importante contributo alla ricerca su De Rougemont aiutando a ricollocare il pensatore nell'alveo dei «più eminenti intellettuali europei del momento» come veniva considerato da Maritain negli anni '40 del Novecento[18]. Al tempo stesso, addentrandosi nel percorso che conduce l'intellettuale a orientare il proprio impegno verso la causa europea, esso contribuisce a una comprensione più approfondita dei dibattiti che accompagnarono la ricostruzione dell'Europa nel secondo dopoguerra, non soltanto sul piano materiale, ma anche su quello politico e culturale[19]. In questa prospettiva, esso si inserisce nella lunga traiettoria di ricerca inaugurata dal progetto di Ateneo *EXITPHILEU. Exploring Italian Philosophy in Europe (1900-1939)*, di cui riprende e sviluppa alcune questioni centrali, aiutandoci a guardare all'Europa

[16] G. Vale, *Il federalismo negli scritti degli anni Trenta di Denis de Rougemont,* infra, p. 271; cfr. anche G. Vale, *Beyond nationalism and liberal democracy. Revolution and the new european order of* Ordre nouveau *(1932-1938)*, in «Metabasis», maggio 2022, XVII, n. 33; Id., *Denis de Rougemont e il futuro della democrazia europea. L'Europa delle Regioni e la governance multilivello*, in D. Bondi, N. Stenger (a cura di), *Europa, persona, cultura. Rileggere Denis de Rougemont*, «Il Pensiero storico», n. 18, 2025.

[17] G. Vale, *Il federalismo negli scritti degli anni Trenta di Denis de Rougemont,* infra, p. 309.

[18] F. Carlino, *Denis de Rougemont e l'impegno degli scrittori negli anni Trenta*, infra, p. 38.

[19] A questo proposito si veda: A.P. Ruoppo, *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Lukács e Jaspers si incontrano a Ginevra (1946),* Milano 2023; Id., «Sostituire al vincere il convincere»: La ripresa del dialogo filosofico in Europa nel secondo dopoguerra (1945-1949), in «Archivio di storia della cultura», 2022, pp. 217-236.

non solo nel momento della crisi[20], ma anche in quello della sua rifondazione e della ricerca di nuove basi comuni all'indomani del conflitto mondiale. Per queste ragioni, il volume *Pensiero incarnato e marxismo. Scritti di Denis De Rougemont sull'impegno (1931-1938)* si colloca a pieno titolo nella collana *European Philosophical Studies*, che trae origine da quella medesima esperienza teorica e ne prosegue l'impegno di elaborazione critica e di disseminazione dei risultati scientifici.

[20] Cfr. A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A. P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea. Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939*, Federico II University Press – FedOA, Napoli 2025.

Fabrizio Carlino

Denis de Rougemont e l'impegno degli scrittori negli anni Trenta

1. *Introduzione*

Il presente volume raccoglie una selezione di scritti di Denis de Rougemont apparsi in riviste o volumi tra il 1931 e il 1938, non ancora tradotti in italiano, che ruotano attorno a due nuclei tematici in apparenza distinti: da un lato la definizione dell'impegno e del ruolo dell'intellettuale, sulla base di una concezione del "pensiero" come necessariamente "incarnato" e del riconoscimento della responsabilità dello scrittore, chiamato in quanto "persona" a rispondere dei suoi atti; dall'altro la lotta contro il comunismo e, prima ancora, contro il marxismo, condotta in nome del rifiuto congiunto di ogni totalitarismo e dei miti collettivisti che lo sostengono, necessario per la difesa dei valori della "persona umana".

Tale duplicità tematica è motivata dall'ipotesi che è all'origine di questo lavoro: per cogliere la specificità della concezione rougemontiana dell'impegno, è opportuno non limitarsi all'analisi dei testi in cui il problema del ruolo dello scrittore è affrontato direttamente sul piano storico-concettuale, prendendo in esame anche gli interventi in cui l'impegno si realizza, in particolare quelli che intendono confrontarsi, in modo più o meno polemico, con gli avversari schierati nel campo comunista. Da questa ricognizione emerge che fu tanto per affinità – nel riconoscimento temporaneo di una possibile intesa con gli intellettuali filosovietici – quanto per contrasto – nella presa di distanza dal materialismo storico – che si precisò sin dagli anni Trenta una concezione personalista dell'*engagement*. Rougemont non cesserà, ancora negli anni Settanta, di rivendicarne sia l'originalità che la precedenza cronologica rispetto alla figura dell'intellettuale impegnato incarnata da Sartre, che diventerà egemone dal dopoguerra.

Questo volume fornisce così degli elementi utili per comprendere la genesi della posizione rougemontiana all'interno di un dibattito sul ruolo dell'intel-

lettuale, il cui inizio può essere fatto risalire al celebre testo di Julien Benda sul *Tradimento dei chierici*[1] e che precede quindi di quasi vent'anni la divulgazione della teorizzazione sartriana[2]. Allo stesso tempo, con gli scritti qui raccolti e con la loro opportuna contestualizzazione attraverso un ampio apparato di note, si intende anche rendere intelligibili al lettore italiano quei testi nei quali si osserva la formazione del sostrato teorico dell'impegno europeista, al quale l'intellettuale svizzero si dedicherà interamente dal secondo dopoguerra fino ai primi anni Ottanta[3].

Infatti, pur avendo rivisto alcune posizioni o riformulato alcune idee a seconda del contesto ideologico e politico, come mostrato da Nicolas Stenger, Rougemont rimane fedele ad alcune nozioni fondamentali, tra cui quella di "persona umana"[4]. La triplice struttura di tale nozione, che si articola come libertà, responsabilità, vocazione[5], partecipa non solo sin dagli anni Trenta alla definizione della nozione di impegno, ma innerva una riflessione filosofica originale[6] che si preciserà, traducendosi anche sul piano dell'azione, nella difesa del federalismo

[1] J. Benda, *La Trahison des clercs*, Grasset, Paris 1927.

[2] Si veda in particolare la presentazione di Jean-Paul Sartre al primo numero della rivista «Les Temps modernes» (ottobre 1945, ora in J.-P. Sartre, *Situations*, II, Gallimard, Paris 2012); Id., *La liberté cartésienne* (1946, in Id., *Situations*, II, cit.); Id., *Qu'est ce que la littérature* (febbraio-luglio 1947, ora in *Situations*, III, Gallimard, Paris 2013). Il tema della responsabilità dello scrittore si articola in Sartre a una filosofia della libertà esposta sin dal 1943 in *L'essere e il nulla* e divulgata nel celebre scritto tratto dalla conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* (1945).

[3] Che l'impegno europeista abbia le sue radici negli anni Trenta è confermato dallo stesso Rougemont, il quale nel presentare la pubblicazione di alcuni discorsi – tra cui *Les maladies de l'Europe* pronunciato agli Incontri internazionali di Ginevra del 1946 – afferma: «sin dai miei primi scritti, verso il 1932, non ho fatto altro che invocare l'unione dell'Europa in nome della dottrina federalista. Trovavo questa dottrina implicata in una filosofia della persona, che in pochi costruivamo in piena marea totalitaria» (D. de Rougemont, *L'Europe en jeu*, Éditions de La Baconnière, Neuchatel 1948, p. 7: https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr19480630ej; ultimo accesso il 5 maggio 2026). Sull'europeismo federalista di Rougemont si veda G. Vale, *Una e diversa. L'Europa di Denis de Rougemont*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

[4] Cfr. N. Stenger, *Denis de Rougemont. Les intellectuels et l'Europe au XXe siècle*, PUR, Rennes 2015, p. 40.

[5] Cfr. R. Debluë, *Liberté, responsabilité, vocation. Denis de Rougemont et Jacques Maritain, autour de* La part du diable, in A. Corbellari et N. Stenger (dir.), *Denis de Rougemont. Entre littérature, théologie et politique*, «Études de lettres», 311 (2019): https:// journals.openedition.org/edl/1794; DOI : https://doi.org/10.4000/edl.1794 (ultimo accesso il 5 maggio 2026).

[6] Sull'originalità filosofica del personalismo di Rougemont si veda D. Bondi, *La persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

integrale per costruire l'Europa: è dalla nozione di persona, libera, responsabile e impegnata, che Rougemont trarrà gli strumenti concettuali necessari per sviluppare, a partire dalla conferenza sullo Spirito europeo pronunciata agli Incontri internazionali di Ginevra del 1946[7], l'idea di un'Europa fondata sulla dialettica tra unità e diversità[8]. Quell' "unità nella molteplicità" che fu al cuore del suo contributo al dibattito europeista, per essere colta in una dimensione propriamente filosofica, deve quindi essere messa in rapporto con le riflessioni sviluppate negli anni che precedono lo scoppio della guerra. Fu infatti all'interno della corrente personalista, che stava prendendo forma in quegli anni attorno alla figura di Emmanuel Mounier e alla sua rivista *Esprit*[9], che Rougemont intraprende un lungo percorso teorico e politico, che mirava inizialmente a individuare le basi teoriche in grado di dare fondamento a un rifiuto congiunto del comunismo e del fascismo, nella ricerca di una "terza via".

Nel seguito di questo saggio introduttivo, vedremo come si posiziona Rougemont nel dibattito sul ruolo degli scrittori e degli artisti nella crisi sociale e politica degli anni Trenta; in seguito evocheremo alcune coordinate teoriche entro le quali si pone il problema dell'impegno come cifra del lavoro intellettuale, riconnettendole poi al quadro nel quale si inseriscono gli interventi dell'intellettuale svizzero, al crocevia tra diversi gruppi appartenenti alla costellazione detta dei "non-conformisti". Gli elementi di originalità nel modo di concepire l'impegno emersi dall'analisi dei testi si mostreranno infine inscindibili dai processi di identificazione ideologica all'interno di un campo di forze surdeterminato, nella seconda metà del decennio, dall'opposizione tra razionalismo e irrazionalismo.

[7] D. de Rougemont, *L'Esprit européen*, La Baconnière, Neuchâtel 1947. Per un'analisi delle poste in gioco filosofiche e politiche di questi primi Incontri internazionali di Ginevra si veda A. P. Ruoppo, *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Lukács e Jaspers si incontrano a Ginevra (1946)*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

[8] Si veda G. Vale, *Una e diversa. L'Europa di Denis de Rougemont*, cit.

[9] Rivista nata su progetto di Emmanuel Mounier nell'ottobre del 1932. Anche un altro gruppo al quale Rougemont collaborava, l'«Ordre nouveau» di Alexandre Marc, stava elaborando negli stessi anni una dottrina personalista (cfr. Chr. Roy, *Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme*, in G. Coq (dir.), *Emmanuel Mounier. L'actualité d'un grand témoin*, Parole et Silence, Paris 2003).

2. *Una rivendicazione di paternità*

Di fronte all'affermazione dell'esistenzialismo sartriano, che catalizzerà le riflessioni sul tema dell'impegno degli intellettuali dal secondo dopoguerra, Rougemont non manca di ricordare, in diverse occasioni, di essere stato il primo, insieme a Mounier, ad aver elaborato il concetto di *engagement* sin dai primi anni Trenta, senza tuttavia precisare in modo pienamente soddisfacente, dal punto di vista storico e concettuale, i termini della sua rivendicazione[10]. In un testo pubblicato nel 1968, dopo aver ricordato una serie di eventi svoltisi tra il 1938 e il 1939[11], egli scrive: «Queste contingenze concrete, questi nodi della storia, spiegano il colore tanto politico quanto religioso, sociale o culturale della nozione che avevo chiamato, contemporaneamente a Mounier, *impegno*»[12]. In effetti, è nel 1935 che nella rivista diretta da Mounier, *Esprit*, della quale Rougemont è in quel momento un assiduo collaboratore, viene inaugurata una rubrica intitolata *La Pensée engagée*[13]. E la questione della necessità di un "pensiero impegnato" è al centro dei saggi raccolti in *Politique de la personne* del 1934[14] e *Penser avec les mains* del 1936[15]. Ma Rougemont precisa che ancor prima che il termine fosse impiegato, «la cosa» – ossia il concetto – era presente in un suo saggio su Goethe, dove già nel marzo del 1932 affermava che «un immenso slittamento della realtà al di fuori delle forme di logica statica e cartesiana ci porta in nuove regioni dello spirito, dove l'azione torna a essere il nostro unico criterio di coerenza»[16].

[10] Si veda, a titolo di esempio, D. de Rougemont, *Contribution à une recherche éventuelle sur les sources de la notion d'engagement de l'écrivain*, in «Cadmos», 1, Genève 1978; Id., *Responsabilité de l'écrivain dans la société européenne d'aujourd'hui*, Pro Helvetia, 1973: https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr19730100resea (ultimo accesso il 5 maggio 2026); e Id., *Journal d'une époque*, Gallimard, Paris 1968: https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr19680314jde (ultimo accesso il 12 maggio 2026) di cui sono tradotti qui degli estratti (v. infra, pp. 241-248).

[11] Ossia la pubblicazione del suo *Journal d'Allemagne*, la nascita del progetto del suo testo più celebre, *L'Amour et l'Occident*, e la composizione per l'Esposizione nazionale di Zurigo del 1939 di un oratorio su Nicola di Flüe (cfr. D. de Rougemont, *Verso la guerra*, infra, pp. 249-256).

[12] *Ibidem*.

[13] Cfr. *ibidem*.

[14] Cfr. infra, pp. 197-240.

[15] Di cui esiste una traduzione italiana: D. de Rougemont, *Pensare con le mani. Le radici culturali della crisi europea*, a cura di D. Bondi, Transeuropa, Massa 2012.

[16] D. de Rougemont, *Il silenzio di Goethe*, in «La nouvelle revue française», 222, 3 (1932), v. infra, pp. 111-122.

Le ragioni di tanta acribia nel ripercorrere le date meritano di essere indagate, soprattutto se consideriamo, in primo luogo, che la questione dell'impegno degli scrittori sembra essere indissociabile dall'apparizione della figura dell'intellettuale che viene fatta generalmente risalire all'Affaire Dreyfus[17]; in secondo luogo, che il tema della responsabilità degli scrittori era già da tempo radicato a destra[18] e che il termine stesso di impegno era stato posto e ampiamente discusso nell'ambito dell'esistenzialismo cristiano[19]. È d'altra parte proprio contro una tendenza ormai diffusa degli intellettuali a impegnarsi nell'azione politica che Benda aveva parlato, già nel 1927, di tradimento dei chierici. Infine, quando si tratta di indicare i motivi per cui l'impegno suo e di Mounier «significava più o meno l'opposto di quello che sarebbe diventato, dopo la guerra», Rougemont adduce una motivazione che appare al contempo debole sul piano concettuale e non del tutto pertinente sul piano fattuale: «l'impegno, per noi, comportava

[17] Come nota David L. Schalk, anche se come individui si possono considerare impegnati già Antigone, Socrate, Dante, Machiavelli, Tommaso Moro, e molti altri, se ci si prefigge di ricostruire la genesi della nozione di *engagement* così come si definisce tra gli anni Trenta e gli anni Sessanta in Francia, il miglior luogo di inizio è l'Affaire Dreyfus (D. L. Schalk, *The spectrum of political engagement. Mounier, Benda, Nizan, Brasillac, Sartre*, Princeton University Press, Princeton 1978, pp. 5-6). Si veda anche B. Denis, *Littérature et engagement de Pascal à Sartre*, Editions du Seuil, Paris 2000, pp. 11-12, dove si sottolinea che la nozione di impegno appare e si sviluppa proprio nel momento in cui per gli scrittori impegnarsi diventa problematico, poiché la missione sociale dello scrittore non costituisce più un'evidenza. In altri termini, secondo Denis, la problematica dell'impegno sorge a partire da un sentimento di mancanza o di difficoltà: è proprio nel Novecento, nel secolo degli intellettuali e quindi della teorizzazione dell'impegno, che la letteratura cessa di essere naturalmente connessa alla politica o radicata in essa, facendo apparire il fossato che la separa così dall'universo sociale. Per questa ragione, la nozione di impegno va ben oltre la sua definizione esistenzialista-francese, come sostiene Franco Fortini, e i due terzi della più alta poesia del Novecento diventerebbero incomprensibili senza di essa (F. Fortini, *Verifica dei poteri: scritti di critica e di istituzioni letterarie*, Einaudi, Torino 1989, cit. in Andrea Cavazzini, *La liberté et son ombre. Sur quelques parallélismes entre Sartre et Fortini*, 30, (2016), pp. 1-8).

[18] H.de Massis, *Défense de l'Occident*, Plon, Paris 1927. La parola d'ordine che invita alla difesa dei valori occidentali contro quelli asiatici sarà ripresa nel Manifesto della destra francese in sostegno all'invasione dell'Etiopia da parte dell'Italia, Il *Manifesto degli intellettuali francesi per la difesa dell'Occidente e la pace in Europa,* pubblicato nell'ottobre del 1935 in «Le Temps». Si veda G. Sapiro, *L'internationalisation des champs intellectuels dans l'entre-deux-guerres*, in Ead. (éd.), *L'espace intellectuel en Europe. De la formation des Etats-nations à la mondialisation XIX-XXI siècle*, La Découverte, Paris 2009, pp. 136-139.

[19] G. Marcel, *Être et avoir* (1929-1933), Aubier, Paris 1935.

proprio il rifiuto di ogni forma di arruolamento, di ogni abdicazione del rischio personale di fronte alle esigenze, ai pregiudizi e agli slogan di un partito comunista, fascista o anche democratico»[20]. Il problema della concezione non personalista dell'impegno sembra così consistere nel suo essere asservita a logiche di partito, mentre l'intellettuale libero e responsabile avrebbe come unico compito quello di «incarnare lo spirito» al solo «servizio della verità»[21]. Va tuttavia ricordato, con Franco Fortini, che il Sartre impegnato fu oggetto di un'opposizione violentissima da parte comunista, che la stampa sovietica non esitava a definirlo «jena dattilografa» e quella comunista italiana lo associava volentieri a un suino[22]. Di fatto, «se si eccettuano […] alcuni pubblicisti e giornalisti di parte socialista e comunista, chi sostenne o praticò la sudditanza della letteratura alla politica?»[23].

Al di là del tono polemico adottato da Fortini, è chiaro che la cifra dell'impegno sartriano non può essere ridotta a una forma di abdicazione del pensiero di fronte a una causa esterna, alla sottomissione del pensiero a un partito o a una classe. Eppure, è quanto Rougemont sembra confermare ancora negli anni Settanta quando ritorna su ciò che caratterizza la propria concezione dell'impegno rispetto a quella diffusa dall'esistenzialismo del secondo dopoguerra.

3. *Una definizione differenziale dell'impegno*

In uno scritto del 1973[24], Rougemont distingue in effetti tre figure di autore, in base al tipo di relazione che stabiliscono con la propria epoca e al grado di «responsabilità civile» che assumono: il ludione, il contestatore e il profeta, ai quali oppone «lo scrittore impegnato» come egli stesso lo immagina e lo preconizza. Il ludione «reagisce passivamente all'epoca», nella quale «non è impegnato ma immerso», rivela le correnti ma non cerca di agire su di esse. Tuttavia, lo

[20] D. de Rougemont, *Verso la guerra*, cit., infra, p. 254.
[21] Id., *Penser avec les mains*, Gallimard, Paris 1972, p. 145. https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr19720600pm (ultimo accesso il 12 maggio 2026).
[22] Cfr. F. Fortini, *Mandato degli scrittori e fine dell'antifascismo*, in Id., *Verifica dei poteri. Scritti di critica e di istituzioni letterarie*, cit., pp. 28-30.
[23] Ivi, p. 30.
[24] D. de Rougemont, *Responsabilité de l'écrivain dans la société européenne d'aujourd'hui*, cit.

scrittore agisce, afferma Rougemont, anche quando non vuole, suo malgrado, anche quando si limita a nominare i fenomeni del suo tempo, rivelando in questo modo la sua «ineluttabile responsabilità», e ciò vale anche per coloro che sono meno inclini a prendere posizione sulla scena pubblica. Anche lo scrittore che non intende agire «non può nulla contro l'efficacia del suo talento». Sembra quindi che l'uomo di lettere che si rappresenta come disimpegnato produca, con la sua opera, sempre effetti concreti nella realtà, indipendentemente dalla sua volontà e in virtù della natura stessa dell'atto della scrittura – ossia in virtù del necessario incarnarsi del pensiero: come nella fisica delle particelle, anche nel campo della scrittura «l'osservazione modifica il suo oggetto. Nessuna descrizione è innocente»[25]. Le altre due figure, il contestatario e il profeta, non si limitano a produrre effetti per reazione all'immersione nel tempo, ma rifiutano e negano. Il profeta appare tuttavia più radicale nella misura in cui supera la negazione in nome di «una visione migliore che annuncia, illustra, anticipa e inventa con tutta la sua passione». Il pensiero, che è per sua natura incarnato, produce quindi necessariamente effetti, poco importa che lo scrittore li ricerchi o meno. Tuttavia, l'impegno non si esaurisce nell'efficacia ontologica del pensiero, poiché sembra presupporne la coscienza, che sola rende possibile per l'intellettuale la direzione volontaria della sua azione.

Per questa ragione Rougemont fornisce la definizione di una quarta figura, quella dello scrittore impegnato, che «attraversa e riassume in sé l'essenziale dei tre gruppi, ma aggiunge ai loro caratteri un sentimento di urgenza, ansioso o allegro, e una *volontà* di attualizzazione, di presa diretta sul reale, che il suo stesso stile, le strutture del suo discorso, e i ritmi della sua attività intellettuale traducono in un modo immediato, prefigurando, o meglio predeterminando le sue conclusioni pratiche nell'ordine politico»[26]. La possibilità di questa prefigurazione e predeterminazione dipenderebbe quindi dalla consapevolezza degli effetti che l'opera di uno scrittore sempre comporta.

Per definire più nel dettaglio la sua posizione, e sottolineare le conseguenze sul piano politico di tale consapevolezza che è condizione di un impegno correttamente inteso, Rougemont riprende in parte un articolo del 1938[27], nel

[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*, corsivo mio.
[27] D. de Rougemont, *Troppi irresponsabili si impegnano!*, infra, pp. 105-110.

quale affermava che per realizzarsi il pensiero deve rifiutare di sottomettersi a una dottrina o a un partito, e seguire invece il proprio «intimo processo»: il pensiero si impegna nel suo stesso modo di procedere, il cui motore è la «*volontà* di trasformare» il reale, di «dominarlo». Per diventare scrittori impegnati non basta prendere partito, sottomettersi a una dottrina, firmare manifesti, dare in prestito il proprio nome a una causa, così come per ottenere una mano vivente non basta rovesciare un guanto[28]:

> Impegnarsi non significa darsi in pegno o in affitto. Non significa "prestare" il proprio nome o la propria autorità. Non significa schierarsi a sinistra piuttosto che a destra, né scrivere manifesti a favore delle vittime di un regime in nome di un regime opposto che farebbe peggio se potesse. Non significa passare dalla schiavitù di una moda alla schiavitù di un partito politico. Non significa diventare schiavi di una dottrina, ma al contrario liberarsi e accettare i rischi della propria libertà[29].

In questo senso, impegnarsi significa essere responsabili. Certo, ogni pensiero è necessariamente, per sua stessa costituzione, incarnato, quindi agente nel reale. Tuttavia, responsabile e impegnato è solo l'intellettuale capace di rispondere all'appello, di invertire il senso del pensiero asservito – che si fa dirigere dalla dottrina alla quale si sottomette – e creare, inventare, imprimendo realmente una direzione al corso degli eventi.

Rougemont riconosce però che alcuni scrittori, seppur di grande valore, proprio in ragione della qualità del loro stile e del loro pensiero, non possono impegnarsi: l'impegno è per loro inaccessibile. Questi scrittori che non possono impegnarsi nel senso sopra definito «hanno un altro modo di rispondere ai bisogni» della comunità politica, «hanno un'altra vocazione: inventano, creando i propri mezzi di espressione, nuovi modi di sentire, scoprono nuove vie che congiungono l'uomo e gli scopi del suo desiderio»[30]. Lo scrittore, continua Rougemont, «se intende impegnarsi, non può farlo se non rimanendo totalmente fedele a ciò che

[28] «Un guanto che viene rovesciato non diventa per questo una mano vivente e agente. Un liberale che si sottomette alle direttive di un partito non diventa per questo un pensatore impegnato» (*ibidem*).
[29] Id., *Responsabilité de l'écrivain*, cit.
[30] *Ibidem*.

determina il suo valore di scrittore». Possiamo ravvisare in questa necessità del disimpegno cui alcuni scrittori sono sottoposti una possibile contraddizione: siccome le sue opere sono sempre efficaci, se lo scrittore non si impegna produrrà pur sempre degli effetti, i quali però sfuggiranno alla sua volontà e al suo controllo.

In realtà, ciò che interessa Rougemont è affermare l'unità di stile, pensiero e azione nell'attività intellettuale. Per questa ragione da un lato vede nell'adesione di André Gide al comunismo[31], incompatibile con il suo stile, una forma di ipocrisia; dall'altro, rigetta la distinzione operata da Orwell tra l'impegno in quanto uomo e cittadino e l'impegno in quanto scrittore. Rougemont ravvisa in questa dissociazione un «comportamento schizoide», «pericoloso per lo statuto della letteratura e deludente per l'azione politica», tipico di chi si impegna per motivi «circostanziali indipendenti dallo stile del suo pensiero o della sua arte». La condizione per l'impegno è dunque la «concordanza congenita tra la formula creatrice della sua opera e il contenuto ideologico del partito al quale aderisce», altrimenti si cade nell'«ipocrisia» e nella «menzogna». Non possono di conseguenza impegnarsi né gli individualisti di tendenza anarchica né i collettivisti allineati al potere, poiché entrambi, aspirando segretamente alla fine della loro libertà e dunque della loro responsabilità, conducono alla tirannia e non possono quindi contribuire a formare la comunità.

L'impegno sembra così inteso da Rougemont come creazione congiunta di un'opera e di una comunità veramente umana, condizionato da una duplice concezione dell'uomo come persona libera e responsabile, dotata di una vocazione unica, e della comunità come spazio vivente in cui si articolano le vocazioni. E anche quest'idea era presente sin dai primi anni Trenta: *Pensare con le mani* (1936) «riposa sull'idea semplice dell'incarnazione del pensiero, ossia del passaggio dall'atto alla persona e dalla persona alla comunità»[32].

La società attende quindi dallo scrittore che dia una comune misura, aprendo così la strada alla federazione. Articolando nei primi anni Settanta i temi degli

[31] Gide si avvicinò al comunismo agli inizi degli anni trenta. La simpatia per il marxismo non fu tuttavia di lunga durata, dato che già nel 1936, di ritorno dal viaggio in Unione sovietica, pubblicò un testo almeno in parte critico dello stalinismo (A. Gide, *Retour de l'URSS*, Gallimard, Paris 1936).

[32] D. de Rougemont, *Contribution à une recherche éventuelle sur les sources de la notion d'engagement de l'écrivain*, cit., p. 20.

anni Trenta alla sensibilità ambientalista di cui è stato un precursore, Rougemont afferma che la malattia mortale del secolo è la «dissoluzione di ogni comune misura tra il pensiero e l'azione, la cultura e il potere politico, l'economia e l'ambiente naturale, i fini ultimi e i mezzi tecnici»[33]. I movimenti totalitari sia comunisti che fascisti nascono dalla dissoluzione del legame sociale, da quella che letteralmente è dis-sociazione, ma il problema è attuale anche nel 1973: bisogna ancora rifare la comunità. Suscitare il modello di una comunità aperta è precisamente ciò che «lo scrittore deve al mondo». Egli deve far convergere nella sua opera, da un lato, la rivolta contro la sua epoca e «il sentimento baudelairiano», ossia l'idea per cui la critica dei poeti debba essere parziale, moltiplicando le prese di posizione; dall'altro, l'annuncio di un mondo che sia al contempo in equilibrio e in movimento[34].

Sebbene l'argomentazione centrale sia ripresa dallo scritto del 1938, nella descrizione di ciò che non significa impegno e nella definizione in negativo dell'intellettuale impegnato sembra delinearsi la figura di Sartre, che sarà il bersaglio esplicito di uno scritto del 1978 nel quale sono ancora una volta riprese le tematiche già elaborate negli anni Trenta. Rougemont vi afferma nuovamente che l'impegno non consiste nel redigere «generosi manifesti», nel dispensare «formule vaghe» e dichiarazioni «anti-qualcosa». E a sostegno di ciò è ancora un brano tratto da *Politique de la personne* che viene ripreso: «né l'adesione a un programma "risolutamente democratico, laico, progressista, ecc.", né lo sforzo di firmare qualche appello all'Opinione pubblica, impegnano a qualcosa, personalmente»[35].

Insomma, il paradosso contenuto nella nozione stessa di impegno, divisa tra la sospensione del giudizio per una causa cui si è scelto di essere fedeli e la libertà che presuppone questa scelta iniziale, viene risolto da Rougemont nella figura della persona libera e responsabile, che pur rifiutando di darsi in pegno, per conservare la propria libertà, rinnova la sua scelta come risposta alla vocazione che lo lega alla comunità. Questa concezione dell'impegno, di impronta barthiana[36], è

[33] Id., *Responsabilité de l'écrivain*, cit., p. 17.
[34] Cfr. *ibidem*.
[35] Id., *Ridicolo e impotenza del chierico che si impegna* (infra, pp. 199-200), cit. in Id., *Contribution à une recherche éventuelle sur les sources de la notion d'engagement de l'écrivain*, cit., pp. 17-25.
[36] Sull'influenza del teologo Karl Barth sulla visione del mondo di Rougemont si veda J. A. Martínez i Seguí, *La théologie protestante de Karl Barth comme arrière-plan d'une « théologie*

stata certo elaborata prima della guerra, ma viene sostanzialmente ripresa, come

existentielle » chez Denis de Rougemont, in «Études de lettres», 311 (2019), pp. 181-206. Come sostiene Bruno Ackermann, autore della biografia intellettuale di riferimento di Rougemont, è la prospettiva inscindibilmente personalista e barthiana che rende Rougemont, all'interno dei movimenti rivoluzionari e tra gli altri intellettuali, una figura originale, essendo «l'unico a rivendicare, insieme a Emmanuel Mounier, il primato della fede cristiana come fondamento di ogni autentica azione rivoluzionaria» (B. Ackermann, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, Labor et fide, Genève 1996, p. 218). Inoltre, Rougemont a sua volta gioca un ruolo importante nell'introduzione nel mondo francofono della teologia dialettica, con la traduzione de primo tomo della *Dogmatik* di Karl Barth nel 1934 (cfr. N. Stenger, *Denis de Rougemont*, cit., p. 370), con la partecipazione alla fondazione alla rivista di ispirazione barthiana «Hic et nunc» e con la direzione della casa editrice «Je sers» nella quale sono pubblicati testi di Barth oltre che di Kierkegaard (cfr. ivi, p. 369). Sulla traduzione della *Dogmatik* si veda la recensione di Roger Mehl alla traduzione francese del primo volume della Dogmatica di Barth: https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1954_num_34_1_3360_t1_0058_0000_1 (ultimo accesso il 12 maggio 2026). La traduzione della *Dogmatica* alla fine fu affidata alla direzione di Jacques de Senarclens e Fernard Ryser e la traduzione del primo volume, a cura di Rougemont, fu rivista da Pierre Maury, predicatore francese e testimone dell'unità tra i teologi francesi e romandi, che esercitò un'influenza decisiva su Rougemont (cfr. J. A. Martinez i Segui, cit., p. 181), che era anche direttore della rivista «Foi et vie». Inoltre, lo stesso Barth discute le tesi avanzate da Rougemont in *L'Amour e l'Occident* in uno scritto dedicato alla «Libertà nella comunità», in part. nel paragrafo su «L'uomo e la donna» (K. Barth, *Dogmatique*, vol. III: *La doctrine de la créatio*n, tome quatrième – partie 1, Editions labor et fides, Genève 1964, p. 207-208, che corrisponde alla prima parte del vol. III/4, pubblicato nel 1951). Nell'ambito di una critica di E. Brunnen, il quale sostiene che un matrimonio fondato sull'amore è condannato in partenza, Barth afferma che il matrimonio non va costruito sulla base dell'amore, ma del comandamento di Dio manifestato in Gesù. Per questa ragione, scrive Barth, «non posso ritenere eccellente, oggettivamente parlando, il libro intelligente e istruttivo di Denis de Rougemont: *L'Amour et l'Occident* (1939)». Infatti, Barth condivide la tesi di Rougemont per cui il matrimonio monogamico non ha alcuna possibilità di durare se si pretende conforme al paradigma fornito dal mito di Tristano e Isotta, «ossia sul terreno di un eros non qualificato», ma rigetta la soluzione proposta da Rougemont, per il quale la monogamia riposerebbe su un partito preso, una scelta di parte, ossia una decisione comparabile all'eros quanto al suo carattere irrazionale, ma che pretende di essergli superiore il virtù del valore e della forza che occorre dimostrare in seguito rimanendogli fedele. Per Rougemont «scegliere una donna, significa scommettere» e il matrimonio consiste nel mantenere questa scommessa. La fedeltà coniugale sarebbe allora una «fedeltà osservata in virtù dell'assurdo, perché ci si è impegnati, semplicemente, e perché è un fatto assoluto sul quale si fonda la persona stessa degli sposi» (D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, p. 307, trad. mia). Ma il matrimonio monogamico, si chiede Barth, è davvero garantito da questo fatto supposto come assoluto meglio che a partire dall'amore? E quanto alla decisione che ne è il punto di partenza, non deve essere presa alla luce del comandamento di Dio, per potersi mantenere? E l'amore non si trova già e di necessità sotto questa stessa luce? Ciò comporta certo una demitizzazione di Tristano e Isotta, ma non l'eliminazione pura e semplice dell'amore. Non bisogna di gettare il bambino con l'acqua sporca, lasciando così libero spazio all'infelice eros. Non bisogna neanche

mostra l'ampio ricorso alle citazioni che abbiamo sottolineato, anche nei saggi in cui Rougemont intende colpire la filosofia sartriana della libertà. L'attribuzione di paternità della nozione di impegno così tenacemente rivendicata trova in questo modo una prima spiegazione: nel personalismo degli anni Trenta si troverebbero le radici di una concezione originale, diversa se non opposta, del ruolo dell'intellettuale. Tuttavia, il rapporto tra Rougemont e Sartre non può ridursi a una semplice opposizione, così come la critica all'impegno degli "irresponsabili" condotta negli anni Trenta si fonda su elementi la cui specificità rischia di perdersi nell'uso che ne viene fatto negli anni Settanta.

4. *Arruolamento e libertà*

In effetti, è lo stesso Rougemont che, isolando alcune affermazioni tratte da *Qu'est ce que la littérature* sull'Europa e sul nesso tra persona e rivoluzione, afferma che il filosofo francese, nonostante alcune contraddizioni e confusioni, finisce col ricalcare le sue proprie posizioni personaliste, europeiste e federaliste.

Egli rileva infatti un paradosso fondamentale all'interno dell'opera di Sartre, che ancora una volta deriva dall'aver ridotto l'impegno dello scrittore al suo arruolamento al servizio di un partito.

Da un lato, nel rimproverare ai surrealisti di essersi limitati a riempire fogli di inchiostro «senza mai aver mai distrutto nulla per davvero», Sartre invita l'intellettuale ad applicare «ciò che ha scritto alla realtà fisica materiale». Rinunciando a scrivere per agire nella realtà, però, nota Rougemont, lo scrittore nega la propria funzione e, «come un cartello che decide di percorrere la strada che dovrebbe indicare», cessa immediatamente di essere utile[37].

> La "vera" rivoluzione non è quella che distrugge, e la produzione di valori e di un nuovo modello di società non è mai stata opera del militante di base (elettore, manifestante,

lasciarsi attrarre dalle pratiche orientali di matrimonio. E conclude: «il movimento che compie Rougemont nella sua celebre opera è un movimento di fuga. Non bisogna cadere da un estremo all'altro. In una riflessione veramente teologica sul fondamento della monogamia, questo non può semplicemente prodursi» (K. Barth, *Dogmatique*, vol. III, cit., p. 208, trad. mia).

[37] Cfr. D. de Rougemont, *Responsabilité de l'écrivain*, cit., pp. 9-10.

> scioperante o dissidente), ma, in tutti i casi che conosciamo, di uomini che hanno scritto e anche molto. Non è perché non ha rotto nulla "per davvero" che Breton non era impegnato, ma perché il suo pensiero non ebbe mai un potenziale di azione politica e rimane puramente sovversivo[38].

D'altro canto, lo stesso Sartre contraddice il suo invito a voltare le spalle alla scrittura per dedicarsi all'azione, quando afferma, in *Qu'est ce que la littérature*, che «nei nostri scritti dobbiamo batterci a favore della libertà personale *e* della rivoluzione socialista. Si è spesso affermato che non possono essere conciliate; è nostro compito dimostrare instancabilmente che si implicano reciprocamente»[39]. Rougemont sottoscrive non solo all'affermazione di un rapporto di co-implicazione tra libertà e impegno per la rivoluzione, ma anche alle seguenti conclusioni cui Sartre giunge nel 1946, delle quali accetta persino la scelta di impegnarsi nella costruzione di un'Europa socialista, almeno come «indicazione di tendenza»[40]:

> È indubbio che tra l'URSS e il blocco anglosassone occorre scegliere. L'Europa socialista, invece, non "deve essere scelta" perché non esiste: è ancora da fare... Comunque sia, e fino a quando le circostanze non cambieranno, le possibilità della letteratura sono legate all'avvento di un'Europa socialista, cioè di un gruppo di Stati con una struttura democratica, ognuno dei quali, in attesa che arrivi qualcosa di meglio, cederà parte della propria sovranità a favore dell'insieme... Se lo scrittore è, come me, consapevole dell'urgenza di questi problemi, possiamo essere certi che proporrà soluzioni nell'unità creatrice della sua opera, cioè nell'indistinzione di un movimento di libera creazione. La possibilità della letteratura, la sua unica possibilità oggi, è la possibilità dell'Europa. Occorre giocarsela; se noi scrittori la perdiamo, peggio per noi[41].

In questo stesso scritto del 1946, Rougemont rileverà anche una contraddizione che riguarda il rapporto tra il ruolo dell'Europa e della classe operaia nel

[38] Ivi, p. 10.
[39] J.-P. Sartre, *Qu'est ce que la littérature*, in Id., *Situations*, II, cit., p. 298.
[40] Esprime infatti qualche riserva in riferimento al socialismo, in quanto sarebbe ai suoi occhi «troppo legato alle vecchie ideologie e a strutture partigiane» (D. de Rougemont, *Responsabilité de l'écrivain*, cit., p. 11).
[41] J.-P. Sartre, *Qu'est ce que la littérature*, cit., p. 315.

destino della letteratura. Sartre ha sostenuto che «la sorte della letteratura è legata a quella della classe operaia», il che escluderebbe quanto affermato un po' più avanti, ossia che «niente ci assicura che la letteratura sia immortale», risiedendo nell'Europa la sua unica *chance*[42]. In realtà, nella misura in cui l'Europa cui pensa Sartre in quel momento, come abbiamo visto, è necessariamente socialista, il destino dell'Europa, e quindi quello della letteratura, sembrano seguire in modo non contraddittorio il destino della classe operaia.

Sartre rinnegherà in ogni caso queste posizioni che sembravano risultare dalla sua concezione dell'impegno, finendo per scegliere successivamente prima l'URSS e poi il Terzo mondo contro l'Europa, senza tuttavia aver modificato i suoi presupposti teorici. Tale paradosso si spiega per Rougemont con la non-organicità delle tesi europeiste e personaliste con la sua dottrina generale: quando parlava di Europa, diceva «il vero, oggettivamente», ma questo vero appariva come un errore «nella logica del sistema dominante del suo pensiero»[43]. E poi il suo stesso impegno lo condurrà, nel 1977, a firmare dei manifesti contro l'unione dell'Europa, «denunciata come complotto germanico-americano al servizio del plutocrati internazionali e dei democratici occidentali»[44].

Rougemont tuttavia non si confronta con Sartre direttamente sul piano concettuale, non approfondisce realmente la critica del sistema sartriano cui si limita a fare allusione: la contraddizione sembra dover essere spiegata non tanto nell'elaborazione teorica quanto nell'agire politico.

In effetti, è su questo piano che nel 1978 Rougemont rivendica in modo più esplicito e strutturato la paternità della nozione di impegno, prendendo le mosse da una constatazione: dal secondo dopoguerra, a livello mondiale, l'espressione "impegno dell'intellettuale" è associata al nome di Sartre. Da tale associazione discende una determinata caratterizzazione politica: l'espressione «scrittore impegnato ha assunto correntemente il senso di proto-comunista o *gauchiste*, molto più raramente fascista o di estrema destra»[45]. Ma più profondamente, è

[42] D. de Rougemont, *Contribution à une recherche éventuelle sur les sources de la notion d'engagement de l'écrivain*, cit., p. 24.
[43] Id., *Responsabilité de l'écrivain*, cit., p. 11.
[44] Id., *Contribution à une recherche éventuelle sur les sources de la notion d'engagement de l'écrivain*,, cit., p. 24.
[45] Ivi, p. 17.

il senso dell'impegno sartriano che sembra essere contestato: impegnato ha assunto il senso di *embrigadé*, reclutato o arruolato, «in un partito totalitario o in un gruppuscolo sovversivo»[46]. In questo modo, viene contraddetto il senso che i personalisti avevano dato all'impegno negli anni Trenta, che era «più o meno l'opposto» di quello datogli da Sartre. Non è quindi tanto la concettualizzazione ad essere rifiutata, quanto al contempo il campo politico – «né destra né sinistra»[47] – e il modo di praticare l'impegno. Ma è precisamente su questo stesso terreno della lotta politica e sulla concezione del rapporto tra pensiero e azione che sin dagli anni Trenta, ben prima dell'appropriazione da parte di Sartre, si giocavano le prime riflessioni di Rougemont, dal carattere già marcatamente polemico, sull'impegno degli scrittori. Infatti, «l'idea semplice dell'incarnazione del pensiero», che Rougemont presenta nel 1978 come una critica anticipata dell'*engagement* sartriano, è già nel 1936 a fondamento di *Penser avec les mains*, riferita «alle fonti stesse di ogni creazione, filosofica o letteraria, non riducibile – come farà Sartre nel 1948 – al servizio incondizionato di una classe operaia onnisciente ma con ogni evidenza immaginaria, fantasma tipico del borghese che non sa di essere egli stesso il fantasma dell'operaio»[48].

[46] *Ibidem*.

[47] Considerato dagli storici come un esponente di rilievo del gruppo dei non-conformisti degli anni Trenta, Rougemont ha fatto suo lo schema de "né…né", come testimoniano anche diversi suoi scritti qui raccolti (*Ni gauche ni droite*, in *Politique de la personne*, Je sers, 1934; *Ni droite ni gauche*, in «Nouvelle revue française», agosto 1935, v. infra, pp. 233-235). Sul senso della "terza via" ricercata dai gruppi non-conformisti e sul loro posizionamento politico rispetto all'ascesa dei fascismi possiamo distinguere due correnti interpretative: da un lato Sternhell, che interpreta la parola d'ordine "né destra né sinistra" come espressione di un "fascismo alla francese" (Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche: l'idéologie fasciste en France*, 4 éd., Gallimard, Paris 2012), dall'altro la scuola storica francese (J.-L. Loubet Del Bayle, *Les non-conformistes des années 30: une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris 2001, che si inscrive nella continuità con la ricostruzione di Jean Touchard). Entrambe rimangono però prigioniere, secondo Michel Trebitsch, di uno schema interpretativo fondato sugli itinerari, o sulle derive politiche, ossia sui comportamenti individuali o collettivi che non tengono sufficientemente conto della polisemia consustanziale alle idee politiche, mentre occorre prendere in considerazione l'autonomia relativa dell'ideologico e del politico (cfr. M. Trebitsch, *Le front commun de la jeunesse intellectuelle. Le «Cahier de revendications» de décembre 1932*, in G. Merlio, *Ni gauche ni droite, les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres*, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, Talence 1995).

[48] D. de Rougemont, *Contribution à une recherche éventuelle sur les sources de la notion d'engagement de l'écrivain*, cit., p. 21.

La nozione sartriana di impegno viene quindi criticata per due ragioni fondamentali, che sono però presenti nell'opera di Rougemont ben prima che tale nozione prenda forma: 1) sottomissione a uno dei miti collettivisti nati dalla malattia della persona, ossia la classe e 2) inversione della direzione corretta del rapporto tra pensiero e politica: invece di andare dall'atto alla comunità passando per la persona, si va dalla politica al pensiero passando per la classe. Si tratta ora di risituare questa duplice critica in un contesto nel quale l'impegno sartriano non si era ancora imposto sulla scena pubblica, ossia di identificare il bersaglio contro cui era diretta l'idea del «pensiero incarnato» negli anni Trenta, al fine di comprenderne la specificità andando oltre lo sguardo retrospettivo di Rougemont.

5. *Tentativi di impegno in un Fronte comune*

In Francia gli effetti della crisi del 1929 arrivarono in ritardo. È solo nel 1932 infatti che gli intellettuali francesi cominciarono a risvegliarsi, uscendo da un periodo d'illusione che durava da anni. Nell'aprile dello stesso anno è Paul Nizan a impiegare per la prima volta, diversi mesi prima della prima uscita della rivista *Esprit*, il termine *engagement* nel suo senso contemporaneo, che diventerà di uso comune negli anni successivi[49].

In *Les Chiens de garde*, pamphlet di risposta alle tesi avanzate da Benda[50], Nizan affronta quel crescente sentimento di tensione che sta finalmente penetrando il confortante schermo di autoinganno che gli intellettuali avevano eretto, costringendoli a prendere coscienza della minaccia che gravava su di loro. Nizan ritiene però che quegli intellettuali, ancorati alla loro visione e ai loro interessi borghesi, non reagiranno mai con un reale impegno, limitandosi ad esprimersi sul piano del puro pensiero. Il loro impegno vago e ideale non potrà che servire da base per la propaganda borghese. Per far fronte ai pericoli che la crisi portava con sé, Nizan invitava quindi a un rifiuto radicale di questo tipo di intellettualità, alla quale occorreva contrapporre un impegno completo nel partito[51].

[49] Cfr. D. L. Schalk, *The spectrum of political engagement*, cit., pp. 13-17.
[50] In *La trahison des clercs*, v. supra, p. 16.
[51] Cfr. P. Nizan, *Les chiens de garde*, Rieder, Paris 1932.

L'urgenza di un impegno concreto, condiviso al di là delle diverse sensibilità dei gruppi attraverso i quali la nuova generazione tentava di dirigere un movimento rivoluzionario[52], fornisce un terreno comune nel quale emergono, allo stesso tempo, delle incompatibilità radicali. La necessità di agire per lottare contro i meccanismi dell'alienazione cui era sottoposta l'umanità nella società capitalista era riconosciuta tanto dai non-conformisti come Rougemont, quanto dai comunisti come Nizan. Al contempo, mentre per Nizan e altri giovani marxisti come Henri Lefebvre e Georges Politzer, con "vero impegno" intendevano l'adesione al Partito comunista francese[53], i gruppi non-conformisti aderiscono piuttosto alla parola d'ordine "né sinistra né destra".

Nel gennaio del 1932 si consuma la rottura tra due gruppi rappresentativi della gioventù non-conformista, ossia tra l'*Ordre nouveau*, fedele alla ricerca di una "terza via", e la rivista di Philippe Lamour, *Plans*, che si avvicina progressivamente al marxismo[54]. «*Plans*» aveva accolto nei mesi precedenti diversi testi dell'*Ordre nouveau*, che non si era ancora dotato di una propria rivista. L'ultimo testo di una qualche importanza dell'*Ordre nouveau* in Plans porta la firma di

[52] Nel corso degli anni Trenta diversi intellettuali della nuova generazione, nati attorno al 1905, si riuniscono in gruppi che si situano accanto o contro le organizzazioni comuniste, ma che condividono con il marxismo la critica del capitalismo liberale. Tra questi ricordiamo: *Ordre Nouveau*, alla cui direzione troviamo Alexandre Marc, Robert Aron e altri, tra cui Rougemont, che sviluppò una critica personalista e federalista dell'ordine esistente, proponendo una «nuova rivoluzione francese» basata su principi comunitari; *Esprit*, rivista fondata da Emmanuel Mounier, alla quale collaborò anche Rougemont, e che divenne il principale organo del movimento personalista cristiano, criticando sia l'individualismo liberale che il collettivismo marxista in nome della «persona umana»; *Jeune Droite*, gruppo che includeva figure come Thierry Maulnier e Jean-Pierre Maxence, caratterizzato da posizioni nazionaliste e anti-democratiche; *Plans*, movimento dotato di una omonima rivista, guidato da Philippe Lamour, che proponeva una pianificazione economica tecnocratica come alternativa al disordine capitalista e si avvicinò per un periodo, sebbene attraverso un percorso tortuoso, a posizioni marxiste (si veda J.-L. Loubet Del Bayle, *Les non-conformistes des années 30: une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, cit.; Chr. Roy, *Alexandre Marc et la Jeune Europe*; suivi de T. Keller, *Le personnalisme de l'entre-deux-guerres entre l'Allemagne et la France*, Presses d'Europe, Nice 1998).

[53] Cfr. ivi, p. 17.

[54] Cfr. J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30: une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, cit., p. 109. Secondo Roy, la ragione fondamentale della rottura tra i due gruppi riguardava la differenza tra la prospettiva di Lamour (*Plans*), che era guidato principalmente dalle necessità dell'azione e quella di *Ordre Nouveau*, che credeva nel primato delle idee (cfr. Chr. Roy, *Alexandre Marc et la Jeune Europe*, cit., p. 349).

Rougemont, che sembra voler ancora trovare un terreno comune, quello della rivoluzione, persino con l'Unione sovietica:

> La gioiosa violenza del creatore non si preoccupa della disciplina teorica; trova le sue discipline vive nella resistenza dei fatti, ha la sua forza nella persona stessa, nella misura in cui questa persona si oppone a tutte le astrazioni sistematiche, siano esse importate dall'America, dove sono mortali, o dalla Russia, dove per il momento sono vitali, poco importa"[55].

Come nota Christian Roy, pur essendo stato probabilmente il primo a inglobare il socialismo reale, insieme con il fascismo, nella categoria di totalitarismo, Rougemont non solo si rifiuterà sempre di assimilarlo all'abiezione pura del nazismo, ma mostra anche un sincero rispetto per l'esperienza sovietica, come testimonia il passo citato, che l'autorizza a porsi sullo stesso terreno di coloro per i quali la rivoluzione bolscevica è il punto di riferimento della Rivoluzione[56]. Rougemont sembra inoltre tendere una mano a Nizan, mostrando di condividere la critica che questi rivolge al pensiero borghese contemporaneo in *Les Chiens de garde* e annoverandolo, insieme a Henri Lefebvre, tra i migliori spiriti della sua generazione[57].

Opponendo una forma di resistenza al processo di differenziazione dei gruppi non-conformisti e affermando la necessità di andare al di là delle divisioni dottrinarie, e anche grazie alla diversificazione delle sue collaborazioni, Rougemont appariva come un prezioso elemento di contatto tra ambienti diversi (protestanti, cattolici e personalisti, ma anche surrealisti e marxisti), un mediatore strategicamente decisivo, in vista della costruzione di un Fronte unico della gioventù rivoluzionaria. Il terreno comune sarebbe stato fornito dalla necessità di fronte al disordine stabilito, riconosciuta a destra come a sinistra, di dar vita a un nuovo ordine che sottraesse l'umanità all'alienazione della società capitalista. In questo contesto, non sorprende che al direttore della *Nouvelle revue française*, Jean Paulhan, sia apparso opportuno affidare a Rougemont la cura di un numero speciale della sua rivista, il *Cahier di revendications*, che aveva come obiettivo riunire

[55] D. de Rougemont, *Les petis purs*, in «Plans», giugno 1932, v. infra, p. 262-264.
[56] Chr. Roy, *Alexandre Marc et la Jeune Europe*, cit., p. 352.
[57] Cfr. *ibidem*.

attorno a una «causa comune» giovani intellettuali provenienti da orizzonti teorici e politici diversi, se non opposti, che andavano dalla *Jeune Droite* di Thierry Maulnier fino ai comunisti Nizan e Lefebvre, passando per i personalisti di *Ordre nouveau*, gli ormai simpatizzanti del marxismo di *Plans* e i cattolici di *Esprit*.

All'origine della designazione di Rougemont come curatore del numero, troviamo una sua risposta all'articolo sull'«umanismo in movimento»[58] con il quale, nel gennaio del 1932, lo scrittore e poeta svizzero Gilbert Trolliet aveva aperto il primo numero della seconda serie della rivista letteraria «Présence», di cui era direttore. Considerato al contempo come erede del Rinascimento e unito allo spiritualismo, l'umanismo vi è definito come «una certa Attualità inseparabile da una certa Realizzazione»[59]. In continuità con le riflessioni di Rougemont, di cui il numero ospita un contributo[60], vi si afferma non solo l'indissociabilità del pensiero umanista da un'incarnazione vivente, ma anche la necessità dell'impegno di cui deve farsi carico la nuova generazione: l'anno 1930, scrive Trolliet, «sembra infatti segnare la fine di tutto un periodo intellettuale più o meno gratuito o teatralizzante, e l'origine (o accentuazione decisiva) di un nuovo stato degli spiriti fondato su un carattere di intensa partecipazione al "destino del secolo" e una volontà di creazione, che, senza un ordine interno e un'etica, mancava singolarmente alle prime generazioni del dopoguerra»[61]. Rougemont risponde con un articolo che si prefigge l'obiettivo di ricondurre l'orizzonte umanista indicato da Trolliet alla "causa comune" concreta per la quale è chiamata ad agire la gioventù europea[62]:

> L'umanesimo non è nulla se non è comune come il pericolo che ci minaccia; se non considera, prima di tutto, la comune condizione umana e la sua difesa contro un sistema la cui azione dissolutrice si estende alla terra intera. Ma nel momento in cui

[58] G. Trolliet, *Autour de l'humanisme en marche*, in «Présence», 1, gennaio 1932. https://gilbert-trolliet.ch/AC1932pre1 (ultimo accesso il 12 maggio 2026)

[59] Ivi, p. 6.

[60] Il cui titolo sarà ripreso per il volume del 1936: *Penser avec les mains*, «Présence», 1, gennaio 1932.

[61] G. Trolliet, *Autour de l'humanisme en marche*, cit., p. 8, nota 7.

[62] D. de Rougemont, *Cause commune*, in «Présence», Lausanne et Genève, 2, aprile-giugno 1932, pp. 12-15. https://www.unige.ch/rougemont/articles/pres/ddr19320600pres (ultimo accesso il 12 maggio 2026).

diventa questa difesa dell'uomo, si conforma esattamente al concetto e ai metodi della Rivoluzione nascente[63].

La prospettiva umanista implica quindi il riconoscimento di una situazione storica concreta, nella quale tutti gli uomini sono sottoposti a una medesima «minaccia planetaria», che mette in pericolo la loro stessa umanità. La causa comune è data dai pericoli comuni che richiedono una sola risposta, quella dell'impegno per la Rivoluzione. Certo, Rougemont si mostra consapevole delle linee di frattura teoriche e politiche che attraversano la sua generazione, malgrado i comuni pericoli: «alcuni provengono da Marx, altri da Proudhon; da Hegel o da Kierkegaard; dalla Ragione nelle sue forme violente e creative, o dalla Fede». Tuttavia, un uomo che nel 1932 voglia «vivere, invece di languire amaramente», non può che rispondere all'appello rivoluzionario. La rivoluzione è una necessità che va al di là delle divisioni perché è imposta dalle condizioni storiche e perché si pone un obiettivo che riguarda l'intera umanità: «la difesa dell'uomo totale contro tutto ciò che tende a meccanizzarlo, a squalificarlo, a sterilizzarlo sopprimendo ogni violenza spirituale e creativa». Le condizioni di possibilità di tale difesa sono il passaggio all'attacco, l'affermazione della «necessaria identità di pensiero e azione» e il tentativo «stabilire un'economia generale della vita che implichi questa identità e che su di essa fondi i suoi valori più alti come quelli più quotidiani»[64].

È la lettura di questo appello federatore, in risposta all'inchiesta di Trolliet sull'umanismo, che suggerirà a Paulhan di invitare Rougemont a dirigere i *Cahiers de revendications*.

Nella presentazione del numero speciale della *NRF*, Rougemont riprende le idee già espresse riguardo la causa comune e si mostra ottimista nel rilanciare il progetto di costruzione di un Fronte comune, che comprenda anche i marxisti. L'anticapitalismo del nuovo Fronte che si sta formando non è quello della Terza Internazionale, ammette Rougemont; «tuttavia, la dottrina marxista, al di fuori della quale si è formato, costituisce uno dei suoi principali punti di riferimento»[65].

[63] Ivi, p. 13.
[64] *Ibidem*.
[65] Rougemont, *Cahier de revendications* [*Présentation*], in «La Nouvelle Revue française», Pa-

L'operazione si mostrò rapidamente fallimentare. Alla pubblicazione del *Cahier*, Nizan reagì denunciando di aver subito una manovra di carattere fascista[66]: nel proporgli di contribuire al numero speciale della prestigiosa *Nouvelle revue française*, Rougemont l'avrebbe manipolato, tenendolo all'oscuro del piano generale nel quale sarebbe stato inserito il suo articolo[67].

Al di là dell'episodio, era sin da allora chiaro che, pur ricorrendo ad alcune parole d'ordine in comune nella lotta «contro il capitalismo e il fascismo, contro le loro mistiche e le loro creazioni politiche»[68], un'alleanza stabile in un Fronte unico tra comunisti e personalisti, fosse anche stata possibile, non avrebbe potuto essere durevole. D'altronde, se in *Cause commune* e nella presentazione del *Cahier* Rougemont sembra sottolineare il sostrato comune tra le diverse posizioni, ossia la solidarietà di una generazione confrontata ai medesimi pericoli mortali per l'umanità, dalle conclusioni si evince già la consapevolezza che nessun accordo, neanche provvisorio, sarebbe stato possibile con i marxisti militanti[69]. L'avvento di Hitler al potere e gli eventi del 6 febbraio 1934 avrebbero reso ancora più evidente la necessaria spaccatura dell'unità dottrinaria della gioventù anti-capitalista. La storica manifestazione antiparlamentare che ebbe luogo a Parigi e che fece temere per un colpo di stato di stampo fascista, è stata interpretata, in relazione alla storia del non-conformismo, da del Bayle[70] come un elemento che venne a perturbare la costruzione di un terreno comune per riunire le forze anti-totalitarie e anti-capitaliste. All'opposto, Sternhel[71] vi ha visto la conferma del carattere

ris, 231, décembre 1932, p. 801 https://www.unige.ch/rougemont/articles/nrf/ddr19321200nrf_p0801 (ultimo accesso il 12 maggio 2026).

66 Cfr. P. Nizan, *Sur un certain Front unique*, in «Europe», 15 gennaio 1933.

67 Nell'articolo apparso nel *Cahier de revendication*, che si intitola *Les conséquences du refus*. Nizan sostiene che chiunque voglia lottare oggi non può farlo se non nei suoi ranghi del proletariato, il quale «solo possiede sufficienti risorse per stabilire all'indomani della sua vittoria una nuova vita e una nuova cultura». Sulla ricostruzione della vicenda, oltre alla risposta (in «Europe», n° 122, 15 febbraio 1933, pp. 303-304 https://www.unige.ch/rougemont/articles/1932-1935/ddr19330215eur, v. infra, pp. 265-267) e alla testimonianza di Rougemont (*Diario di un'epoca*, v. infra, pp. 241-248), si veda Ch. Roy, *Alexandre Marc et la Jeune Europe*, cit., pp. 349 sgg.; M. Trebitch, *Le front commun de la jeunesse intellectuelle*, cit., pp. 209-277.

68 Rougemont, *Prendere o uccidere*, infra, pp. 124-132.

69 Cfr. *ibidem*.

70 J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30: une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, cit.

71 Z. Sternhell, *Ni gauche ni droite*, cit.

pre-fascista delle correnti non-conformiste. Contro entrambe le interpretazioni, Trebitch sostiene che gli eventi del 6 febbraio 1934 abbiano costretto piuttosto a tracciare una nuova linea di demarcazione, tra fascismo e anti-fascismo, assimilando il teorico all'urgenza politica, l'impegno alla presa di partito[72].

6. *Difesa o rifiuto della cultura*

È quindi da un'opposta prospettiva, non più volta alla costruzione di un fronte unitario ma al contrario alla chiarificazione di linee di demarcazione, che Rougemont reagisce al *Congrès international des écrivains pour la défense de la culture*, che si tenne a Parigi nel giugno del 1935, su iniziativa di un gruppo di scrittori francesi, appartenenti a diverse tendenze politiche. Considerato come «una sorta di apoteosi, mai più ripetuta, dell'impegno politico degli intellettuali»[73] e uno dei luoghi più importanti «di costruzione e di diffusione del discorso antifascista europeo»[74], il congresso fu sin da subito oggetto delle critiche di Rougemont, sia per il tipo di cultura che vi era difesa, ritenuta «responsabile della brutalità totalitaria»[75], sia per il modo in cui vi era definito e praticato l'impegno. È infatti proprio a ridosso del Congresso che prende forma la critica dell'intellettuale impegnato che verrà semplicemente ripresa, nel secondo dopoguerra, nella polemica contro Sartre[76]. Ritornando sul Congresso a tre anni di distanza, Rougemont ricorda non solo che l'impegno dei partecipanti poggiava in realtà sulla «distinzione liberale tra pensiero e azione», ma anche il pensiero era di fatto sottoposto a «realtà di cui ripudia o ignora la legge interna», come ad esempio «la tattica di

[72] M. Trebitsch, *Le front commun de la jeunesse intellectuelle*, cit.

[73] S. Teroni, *Introduzione* a *Per la difesa della cultura. Scrittori a Parigi nel 1935*, Carocci, Roma 2002, p. XXII.

[74] G. Caredda, *Il discorso antifascista in Francia*, in S. Teroni, *Per la difesa della cultura*, cit., p. 3)

[75] D. de Rougemont, *Troppi irresponsabili si impegnano!*, cit, v. infra, pp. 105-110.

[76] L'articolo *Troppi irresponsabili si impegnano!* (1938) viene infatti ripubblicato nel 1946 in «Combat», rivista diretta da Albert Camus, il quale, come riportato da Stenger, aveva sollecitato Rougemont a esprimersi in merito al dibattito sulla "letteratura impegnata", suscitato dalle posizioni difese da Sartre nella presentazione della rivista «Temps modernes» nel 1945. È significativo che Rougemont, considerando che la situazione non fosse sostanzialmente cambiata rispetto agli anni Trenta, abbia ritenuto opportuno inviare a Camus un testo che aveva redatto ben otto anni prima (cfr. Stenger, *Denis de Rougemont*, cit., p. 36).

un partito»[77]. Nell'agosto del 1935, in riferimento esplicito al Congresso appena concluso, la sua critica appariva come ancor più ancorata a un'opposizione puramente ideologica. Dopo aver rilevato una mancanza di chiarezza nei termini posti al centro delle discussioni, conclude:

> Né la sinistra né la destra potranno giungere a una dottrina costruttiva finché cercheranno di snaturare le grandi parole d'ordine popolari in nome di mistiche impotenti contro le minacce reali – che sono la guerra e lo statalismo totalitario[78].

Ciò che emerge dalla lettura di questi interventi contro la costituzione di un fronte antifascista fondata sull'impegno «in difesa della cultura», è una critica dei due schieramenti opposti, condotta in nome di un impegno fondato sulla libertà che conduce al rifiuto di ogni arruolamento; ma tale critica sembra articolarsi non tanto a una reale opposizione teorica, quanto, in modo paradossale, a una scelta partigiana originaria a sostegno di una "terza via", rafforzatasi in seguito

[77] D. De Rougemont, *Troppi irresponsabili si impegnano!*, cit., v. infra, p. 108.

[78] Id., *Ni gauche ni droite*, in «La Nouvelle Revue française», n° 263, Paris, agosto 1935, p. 305-306. È interessante notare come, nel campo opposto, anche Bertold Brecht nel suo intervento avesse esortato i partecipanti al Congresso ad abbandonare il terreno di un impegno definito astrattamente, che si esauriva in vuote parole d'ordine, per occuparsi invece delle questioni reali e urgenti. Per il poeta e drammaturgo tedesco, però, più che nella guerra e nello statalismo, i mali avevano marxianamente radice nella struttura economica: «Molti di noi scrittori che hanno sperimentato la crudeltà del fascismo e ne sono inorriditi non hanno ancora capito questo insegnamento, non hanno ancora scoperto la radice della brutalità che li atterrisce. Corrono sempre il rischio di considerare le crudeltà del fascismo come crudeltà non necessarie. Tengono ai rapporti di proprietà perché credono che per difenderli non siano necessarie le crudeltà del fascismo. Ma per mantenere i rapporti di proprietà esistenti quelle crudeltà sono necessarie. Con questo i fascisti non mentiscono. Con questo essi dicono la verità. Quelli fra i nostri amici che di fronte alle crudeltà del fascismo sono atterriti quanto noi ma vogliono mantenere immutati i rapporti di proprietà o rimangono indifferenti di fronte alla loro conservazione non possono condurre vigorosamente e abbastanza a lungo la lotta contro la barbarie dilagante perché non possono suggerire né promuovere le condizioni sociali che rendono superflua la barbarie […] Compagni, parliamo dei rapporti di proprietà!» (B. Brecht, *Compagni, pensiamo alla radice del male!*, in F. Fortini, *Verifica dei poteri*, cit.). Come per Rougemont, anche per Brecht il limite dell'impegno che si stava delineando al Congresso non riguarda, come per i surrealisti e poi per Sartre, l'assenza di un'azione concreta, ma l'inefficacia di un pensiero che non sembrava in grado di toccare alla radice dei problemi reali – radice beninteso d'ordine spirituale per Rougemont, d'ordine economico per Brecht.

all'acuirsi delle tensioni interne al fronte non-conformista in seguito agli eventi del 1932-1933.

La stessa logica partigiana sembra all'opera quando, dal suo rientro in Europa dopo la guerra, Rougemont non farà che riprendere i passaggi cruciali della critica all'impegno come arruolamento fondato sulla sottomissione del pensiero alla mitologia di un partito o di un'ideologia, rivolgendoli contro Sartre, nuova figura emblematica dell'intellettuale impegnato. Nel 1935 come nel 1946 si trattava innanzitutto di strappare il monopolio sull'engagement allo schieramento di sinistra, così come quest'ultimo l'aveva strappato alle destre. È anche alla luce di tale strategia, che si incrocia con alcune vicende personali, che occorre leggere l'insistenza di Rougemont sulla paternità della nozione di engagement e sulla differenziazione con quella sartriana.

7. *Marxismo e stalinismo*

Quando parte per gli Stati-Uniti, nell'ottobre del 1940, Rougemont poteva essere annoverato, con Jacques Maritain, tra i «più eminenti intellettuali europei del momento»[79]. Come nota Corbellari, Sartre percepisce il pericolo rappresentato da Rougemont e redige la recensione a *L'amour et l'Occident* con l'intenzione di discreditare colui che riteneva essere «uno dei suoi principali concorrenti sulla scena intellettuale francese»[80]. Se l'operazione riesce è anche perché Rougemont commette l'errore strategico di rimanere in America fino alla fine della guerra e non potrà mai più riacquistare la posizione che aveva assunto alla fine degli anni Trenta[81]. In realtà, la recensione appare ambigua: riconoscendo al saggio recensito il merito di aver integrato la psicanalisi, la sociologia e il marxismo[82], Sartre sembra non solo tradire il testo stesso di Rougemont, difficilmente assimilabile

[79] R. Deblue, *Liberté, responsabilité, vocation*, cit., p. 102.

[80] A. Corbellari, *Un humaniste kierkergaardien à la recherche du sacré. Denis de Rougemont et le collège de sociologie*, in A. Corbellari, N. Stenger (eds.), *Denis de Rougemont*, cit., p. 72.

[81] Cfr. *ibidem*.

[82] J.-P. Sartre, *L'Amour et l'Occident*, «Europe», n. 198, Paris, 15 giugno 1939 ; ripreso in *Situations* I [1947], Paris, Gallimard, 2010, pp. 80-87: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5426367k/f108.item (ultimo accesso il 12 maggio 2026).

alle tre dottrine, ma anche in contraddizione con le sue stesse posizioni, prima della guerra. Come sottolineato da Stenger, Rougemont non ragiona in termini di classe, compresa tra le "divinità" il cui culto contemporaneo è una potenza negatrice della vocazione[83] - il che costituisce uno dei punti di distanza irriducibile sia dal Sartre *engagé*[84], sia dagli intellettuali influenzati dal materialismo storico. La rivendicazione della specificità dell'impegno rougemontiano, che abbiamo nondimeno tentato di mettere in relazione con il mutare degli equilibri politici alla metà degli anni Trenta, può quindi essere ricondotta a una strategia di differenziazione ideologica solo a condizione di non negarne del tutto la dimensione teorico-politica, che tocca dei punti nodali dell'opposizione non-conformista alla dottrina marxiana.

Infatti, se Rougemont, almeno fino al 1932, ritiene possibile e auspicabile un'alleanza con la gioventù comunista, non è solo per mettere in atto una manovra in vista della costituzione di un Fronte comune sotto l'egida personalista, ma anche perché opera una distinzione tra il marxismo come forza viva e rivoluzionaria, compatibile con le istanze dei non-conformisti, e le sue forme sclerotizzate, che si manifestano in particolare nello stalinismo.

Se i comunisti possono essere considerati come dei possibili alleati, almeno temporaneamente, nel 1932, è in ragione di un conflitto sociale e istituzionale che oppone due soli fronti: da un lato le forze dell'ordine costituito, capitalista e borghese, dall'altro la comunità che opera per il nuovo ordine, riconoscendo la necessità della rivoluzione:

[83] Si veda ad esempio D. de Rougemont, *Destino del secolo o vocazione personale*, infra, pp. 184-196.

[84] In un suo contributo sulla questione N. Stenger (*Responsabilité sociale de l'écrivain*, in A. Corbellari, N. Stenger (eds.), *Denis de Rougemont*, cit.) lascia emergere una contraddizione tra la critica all'impegno sartriano che si traduce in un arruolamento e nella moltiplicazione delle petizioni che l'intellettuale si limita a firmare, da un lato, e dall'altro il fatto che lo stesso Rougemont consacra una parte del suo impegno proprio a questo tipo di adesione (ne è un esempio la sua azione come presidente del PEN). Stenger stempera questa contraddizione suggerendo che in questa adesione a un tipo di impegno che consiste nel fornire sostegno materiale e morale agli scrittori vittime di persecuzioni all'interno di regimi totalitari che negano la libertà di pensiero, si debba vedere l'incarnazione di quella figura dell'intellettuale contestatario, nel suo senso più nobile, come descritto da Rougemont in *Responsabilité de l'écrivain,* cit.

> È falso e contrario ai fatti più evidenti affermare che la scelta è tra la non violenza e la violenza. L'unica scelta che ci resta è tra la violenza borghese e capitalista, infinitamente varia nelle sue manifestazioni diffuse in tutto il mondo e decorate con i nomi più ipocriti, da un lato, – e la violenza rivoluzionaria, francamente accettata, dall'altro[85].

La condivisione di una prospettiva rivoluzionaria anti-capitalista, basata sul riconoscimento della violenza che struttura la società borghese, costituisce una base oggettiva, oltre la «solidarietà di fronte ai pericoli»[86], per l'organizzazione di azioni concrete comuni. Nella misura in cui sostengono che «il regime [attuale] è organicamente legato alla guerra e che la guerra è una delle componenti indispensabili del sistema capitalistico», «i comunisti hanno perfettamente ragione»[87], sosterrà Rougemont ancora nel 1934, schierando di fatto i marxisti nel fronte personalista. Pochi mesi dopo, da alcune tesi fondamentali del *Che fare?* di Lenin deduce la definizione di una tattica rivoluzionaria di cui non esita a sottolineare «l'esatta somiglianza con la tattica dell'*Ordre nouveau*»[88].

Tuttavia, la tattica con la quale Lenin ha trionfato «non aveva nulla di "marxista" nel senso corrente e volgarizzato del termine». Il marxismo in quanto dottrina ufficiale dei partiti comunisti manifesta infatti un doppio limite che lo rende incompatibile con i principi dell'*Ordre nouveau*: la «concezione razionalista dello Stato moderno»[89], che si oppone all'idea federalista e alla critica dagli eccessi del razionalismo moderno; e la «concezione astratta dell'uomo considerato come individuo atomizzato»[90], che si oppone all'idea di persona umana.

In merito alla prima concezione, Rougemont mostra di aver colto il punto cruciale dell'intera teoria di Marx, ossia il problema della dittatura del proleta-

[85] D. de Rougemont, *Sur la violence bourgeoise*, in «Plans», n° 2, Paris, 15 maggio 1932, p. 6-8. https://www.unige.ch/rougemont/articles/1932-1935/ddr19320515plans, v. infra, pp. 257-261.
[86] Cfr. B. Ackermann, *Denis de Rougemont et le personnalisme*, in *Du personnalisme au fédéralisme européen. En hommage à Denis de Rougemont*, Centre européen de la culture, 1989 ; J. Verdès-Leroux, *Refus et violences: politique et littérature à l'extrême droite, des années trente aux retombées de la Libération*, Gallimard, Paris 1996, pp. 116-117.
[87] D. de Rougemont, *Communauté révolutionnaire*, in «L'Ordre nouveau», n° 8, Paris, febbraio 1934, p. 14-18. https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19340200on, infra, pp. 55-61.
[88] Id., *Un exemple de tactique révolutionnaire chez Lénine*, in «L'Ordre nouveau», n° 17, Paris, gennaio 1935, pp. 9-12 https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19350100on, infra, pp. 66-69.
[89] Id., *Communauté révolutionnaire*, cit.
[90] *Ibidem*.

riato, sul quale si gioca l'opposizione all'Unione sovietica, e di cui abbozza anche una critica sul piano filosofico, rigettando la dialettica ternaria di ascendenza hegeliana; mentre la seconda concezione, nella misura in cui riguarda l'uomo come totalità, lascia intravedere un terreno comune, dato dalla condizione generalizzata di alienazione, per un'azione congiunta che rimase tuttavia puramente virtuale.

In diversi passaggi, Rougemont sembra considerare la «dittatura di transizione», ossia lo Stato proletario, come una deviazione dall'autentica dottrina marxiana, nella misura in cui la presenta come una risposta fallimentare a una situazione di disordine non prevista o come la conseguenza disastrosa di una confusione in merito agli obiettivi del processo rivoluzionario[91].

L'«impulso originario» della rivoluzione russa, in accordo con la vera dottrina di Marx, era «an-archico e antistatalista»[92], quindi rivoluzionario nel senso in cui intende l'*Ordre nouveau* la vera Rivoluzione; di conseguenza, con la dittatura del proletariato, i bolscevichi avrebbero dimenticato i loro obiettivi e tradito la vera dottrina rivoluzionaria di Marx:

> La dittatura "di transizione" fu instaurata all'indomani della Rivoluzione d'Ottobre per assicurare provvisoriamente il nuovo regime in posizioni che, in verità, non erano state adeguatamente preparate. Questa tattica, infedele al fine ultimo della dottrina di Marx (an-archico), pose ben presto problemi pratici completamente estranei alla rivoluzione[93].

Tuttavia, se da un lato mostra di ignorare ciò che lo stesso Marx aveva affermato in una lettera del 1852, ossia che tra le novità della sua teoria c'è la scoperta che «la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato»[94], dall'altro Rougemont sembra aver ben colto la dialettica di origine hegeliana che ne costituisce il fondamento. La dittatura del proletariato è infatti un concetto

[91] Si veda tra i saggi qui tradotti: Id., *Un exemple de tactique révolutionnaire chez Lénine*, cit.; Id., *La situation politique en France*, «L'Ordre nouveau», n° 24, Paris, ottobre 1935, pp. 1-7 https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19351000on; Id., *Politique de la personne*, cit.

[92] Id., *La révolution nécessaire*, in *Politique de la personne*, cit., p. 245.

[93] Ivi, pp. 210-211.

[94] K. Marx, *Critica al Programma di Gotha*, Massari, Viterbo 2008, p. 166.

eminentemente dialettico in Marx, non indicando altro che il «periodo politico di transizione» corrispondente alla fase di trasformazione rivoluzionaria tra la società capitalistica e la società comunista, ossia al passaggio a una società senza classi[95], in cui lo Stato in quanto strumento di dominio di una classe su un'altra, venuta meno la sua ragione d'essere, si estinguerà. Rougemont ne è senza dubbio consapevole, allorquando estende la sua critica politica della dittatura marxiana al piano filosofico, individuando il punto di «divergenza irriducibile che esiste tra la concezione cristiana e quella marxista-hegeliana della realtà umana e della storia»[96]:

> la credenza nel *periodo di transizione* riassume per noi interamente l'errore marxista. Gli hegeliani e i marxisti credono nella successione, mentre noi crediamo nella simultaneità. […] La nostra realtà è in una dialettica simultanea, non successiva. […] Il marxismo appare così come una visione essenzialmente evolutiva del mondo, in contrapposizione a un cristianesimo essenzialmente rivoluzionario[97].

L'idea di un'evoluzione dialettica radicalmente storica, giudicata certo incompatibile con la visione cristiana, è rigettata però con tanto vigore in quanto in essa è individuato il fondamento filosofico di uno dei due mali originari della nostra epoca, il totalitarismo di sinistra come di destra. Nel movimento triadico attribuito alla filosofia hegelo-marxiana, infatti, la sintesi si incarna nella dittatura: la nostra generazione, si chiede Rougemont, «sarà […] in grado di spingere [l'antagonismo radicale] ai suoi limiti creativi o si addormenterà ancora una volta nel sogno di un "terzo termine" di cui conosciamo ormai il volto mostruoso, che è quello dello Stato totalitario?»[98]. La dittatura del proletariato, lungi dall'essere limitata a una fase di passaggio, è infatti considerata da Rougemont come il solo sbocco possibile di una mortifera dialettica ternaria che, arrestandosi al momento dello Stato totalitario, incarnato dallo stalinismo, non può che contraddire gli obiettivi dello stesso Marx, ossia negare di fatto il superamento della divisione in classi della società e la conseguente estinzione dello Stato. Tanto sul piano

[95] Cfr. ivi, p. 75.
[96] D. de Rougemont, *Politique de la personne*, cit., p. 81.
[97] *Ibidem*.
[98] Ivi, p. 249.

filosofico quanto su quello religioso, a Marx e a Hegel occorre quindi opporre Proudhon e Kierkegaard[99]. Autori di riferimento comuni per Ordre nouveau[100] come per Esprit[101], questi ultimi fornirebbero infatti alla nuova generazione rivoluzionaria una dialettica radicalmente diversa da quella hegelo-marxiana: una dialettica duale che invece di tendere verso una sintesi, ossia verso il superamento della contraddizione che è mortale per l'uomo, conserva l'antagonismo radicale, vitale e creatore, che solo consente all'uomo di vivere in quanto «persona»[102].

Il punto di ricaduta della critica allo stalinismo è così il secondo tema in cui Rougemont vede cristallizzarsi l'incompatibilità del marxismo ufficiale, di stampo hegeliano, con i principi difesi dall'*Ordre nouveau*, ossia la negazione dell'individuo atomizzato grazie a un atto che impegna nel conflitto. L'atto personale deve essere inteso qui come cambio di piano, vicino al patto di fede barthiano o all'azione di Blondel[103], nel quadro di una teoria della rivoluzione che poggia su una dialettica binaria e rifiuta il momento della sintesi, pur rinviando a una teoria della totalità.

La persona è infatti «l'individuo impegnato nel conflitto creatore», il quale «si risolve con l'atto – l'atto che provoca nuovi conflitti e rischi, generatori di creazioni nuove»[104], ma anche un individuo trasformato, orientato, animato da una presenza esterna. Un uomo nuovo che Rougemont definisce, alla ricerca di una «causa comune» alla sua generazione, come l'uomo della Rivoluzione, ossia di un Umanismo che si realizza nell'atto dell'uomo riconciliato, nella sua totalità, con la violenza spirituale e creatrice che gli è propria, contro la meccanizzazione della società industriale[105].

Possiamo chiederci, con Trebitch, se siamo poi così lontani dalla critica dell'individuo e dalla definizione della «coscienza mistificata» nel mondo bor-

[99] Cfr. l'introduzione di Rougemont al *Cahier de revendications*, cit., p. 838.
[100] Si veda T. Keller, *Introduction. Naissance des personnalismes en France*, in Ch. Roy, *Alexandre Marc et la Jeune Europe*, cit., pp. 467 sgg.
[101] Si veda D. Bondi, *La persona l'Occidente*, cit., p. 74.
[102] Cfr. D. de Rougemont *Cahiers de revendications*, v. infra, pp. 123-132.
[103] Cfr. M. Trebitch, *Le front commun de la jeunesse*, cit.
[104] D. de Rougemont, Daniel-Rops, *Spirituel d'abord*, in «L'Ordre nouveau», Paris, luglio 1933, pp. 13-17.
[105] Cfr. D. de Rougemont, *Cause commune*, cit, pp. 13 sgg.

ghese che Lefebvre stava elaborando in quegli anni[106]; se nella difesa dell'uomo totale contro ciò che lo mortifica, atomizzandolo e mutilandolo della sua forza vitale, non si possa intravedere in filigrana il concetto di alienazione, di cui si sarebbe di lì a poco elaborata la teoria a partire dalla lettura dei manoscritti giovanili di Marx. All'ipotesi di Trebitch, che quanto detto sopra sembra confermare, va aggiunto che Rougemont condivide questo modo di interrogazione dell'attuale non solo con Lefebvre, ma con lo stesso Nizan, il quale affermava, nel 1932, che «gli uomini chiedono solo di essere completati»[107]. Già presente in *Aden Arabie*[108], la «figura dell'uomo mutilato, incompiuto, perché impedito, sfigurato dal soffocamento, nascosto sotto le deformazioni imposte ai suoi possibili destini»[109], è un tema ricorrente in Nizan, di cui Sartre si appropria nella sua prefazione del 1960[110].

L'uomo completo, invocato da Nizan, come soluzione alla mutilazione che caratterizza la condizione umana nel mondo contemporaneo, è insieme il rivoluzionario – militante comunista – e il materialista – che non abbandona ma trasforma la filosofia. Nizan chiama così a un duplice *engagement*, che Sartre articola, nella stessa prefazione, in due direzioni: «la decisione politica (l'impegno comunista) e la riflessione filosofica (l'impegno materialista)»[111].

Sappiamo che Rougemont ha costruito il suo impegno in opposizione a entrambe le direzioni dell'opera – e della vita – di Nizan, riprese successivamente da Sartre, nelle quali non vedeva altro che un approfondimento della negazione della persona umana; ma ora sappiamo anche che l'incompatibilità politica proclamata tra il personalismo e il marxismo non esclude un modo di interrogare la realtà sociale comune, da cui discendeva una medesima tensione vero la totalità. Fu probabilmente anche questa reale comunità di intenti, più che un mero calcolo strategico, ad aver motivato il tentativo di costituzione di un Fronte comune,

[106] N. Guterman, H. Lefebvre, *La conscience mystifiée*, Gallimard, Paris 1936.
[107] P. Nizan, *Les chiens de garde*, cit., p. 131.
[108] P. Nizan, *Aden Arabie*, Paris, Rieder, 1931; riedito da Maspero, nel 1960, con una prefazione di Sartre.
[109] A. Cavazzini, *« Les hommes ne demandent qu›à être complétés ». Paul NIzan et la philosophie*, in «L›Année sartrienne», édité par G. Cormann, Presses de l'Université de Liège 36, Liège 2022, p. 72.
[110] Cfr. *ibidem*.
[111] *Ibidem*.

di cui Rougemont fu nel 1932 una figura centrale. Certo, per i personalisti l'atto con il quale l'individuo si impegna diventando persona umana è di ordine spirituale, poiché l'impegno non è altro che pensiero incarnato; e da ciò consegue che la militanza in un'organizzazione comunista e l'adesione alla filosofia materialista non fanno che allontanare l'individuo dalla sua umanità, rendendolo ancor più incompleto e mutilato di quanto non lo renda la società capitalistica. Ma proprio nel corso degli anni Trenta, dei marxismi diversi si stavano già fronteggiando, anche in Francia[112], facendosi portatori di istanze politiche e filosofiche non lontane da quelle rivendicate da Rougemont. Dall'interno del marxismo, si svilupperanno negli anni successivi teorie critiche dell'hegelo-marxismo, dello stalinismo e infine del concetto stesso di dittatura del proletariato. È significativo che Lefebvre, adottando una prospettiva anti-staliniana, approfondì negli anni successivi il tema dell'alienazione applicandolo alla vita quotidiana[113]. Ma lo stesso Nizan, volgendosi, alla metà degli anni Trenta, verso lo studio dei materialisti dell'antichità[114], sembra abbia sentito l'esigenza di prendere le distanze sia da «un partito che finisce col riprodurre la concatenazione dell'impotenza e della vita mutilata del mondo borghese»[115], sia dalle derive dell'hegelo-marxismo e del diamat staliniano, cercando forse di mettere in atto, come suggerisce Cavazzini, nell'interesse per la Saggezza degli epicurei una strategia di «non-identificazione» in una causa e in una pratica comuniste «che rischiano di divenire una prigione»[116].

L'incrociarsi e il sovrapporsi di queste diverse traiettorie sembra infine confermarci che, almeno con gli intellettuali marxisti con i quali ha cercato un dialogo nel 1932, Rougemont ha condiviso, al di là delle opposizioni teoriche e delle evoluzioni politiche, un medesimo orizzonte di azione, nel quale appariva possibile e urgente ricomporre l'uomo totale. L'impegno necessario al quale tale orizzonte

[112] Sulla complessità della lotta ideologica in corso nel marxismo francese degli anni Trenta, mi permetto di rinviare a F. Carlino, *Sur l'introduction du matérialisme dialectique en France : le programme du cercle de la Russie neuve dans le processus de formation du 'rationalisme moderne'*, in «Actuel Marx», n. 57, 2015.

[113] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Grasset, Paris 1947.

[114] P. Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Éditions sociales internationales, Paris 1936.

[115] A. Cavazzini, *Les hommes ne demandent qu'à être complétés* , cit., p. 78.

[116] *Ibidem*.

chiamava un'intera generazione, si è declinato diversamente a seconda del tipo di strategia adottata, opposta per i personalisti e per i marxisti; per gli uni, fondata sull'atto spirituale e sulla dialettica duale, per gli altri sulla prassi rivoluzionaria e sulla nozione di transizione.

* * *

Con lo scopo di riposizionare la definizione di "pensiero incarnato" all'interno del dibattito sul ruolo degli intellettuali, e di porre le basi per un'analisi differenziale con le declinazioni marxiste ed esistenzialiste del concetto di *engagement*, questo volume raccoglie quindi alcuni scritti in cui, prima dello scoppio della guerra, Rougemont si impegna nella lotta al marxismo e riflette nello stesso tempo sul proprio rifiuto delle modalità concrete e dei presupposti teorici dell'impegno cui aderivano gli intellettuali simpatizzanti del bolscevismo. Si intende in questo modo fornire uno strumento non solo per meglio definire la genesi della concezione specificamente rougemontiana dell'impegno, ma anche per approfondire lo studio della genesi del federalismo integrale del secondo dopoguerra. Si invita in questo modo a dare giusto risalto al nesso che esiste tra la declinazione dell'impegno come "pensiero incarnato" e anti-bolscevismo nella formazione della difesa rougemontiana della natura dialettica, plurale e antinomica della cultura europea[117].

* * *

Gli articoli sono raggruppati per rivista e ordinati secondo la data di prima pubblicazione. Una sezione accoglie alcuni paragrafi dei volumi La politique de la personne *(oltre quelli pubblicati prima in rivista) e* Journal d'une époque*, mai tradotti in italiano, ad eccezione degli estratti da* Journal d'un intellectuel au chômage*, di cui si propone una nuova traduzione.*

Nelle note a piè di pagina tutto il contenuto tra parentesi quadra è del curatore-traduttore.

[117] Su questi temi si veda G. Vale, *Una e diversa*, cit.

Si ringraziano gli aventi diritto dell'edizione francese per aver concesso gratuitamente l'autorizzazione alla pubblicazione italiana dei testi qui raccolti. I testi originali francesi sono consultabili sul sito del progetto Rougemont 2.0: https://www.unige.ch/rougemont/ Un sentito ringraziamento va inoltre al responsabile scientifico dell'edizione digitale in francese, Nicolas Stenger, per la disponibilità e l'assistenza fornite nel corso della traduzione.

L'Ordre nouveau

La legione straniera sovietica (giugno 1933)
La Légion étrangère soviétique, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 2, giugno 1933, pp. 19-23.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19330600on

La legione straniera sovietica è composta da intellettuali francesi.

Sarebbe troppo facile descrivere i quadri di questa confraternita con uno stile comico: potremmo fornire, ad esempio, l'elenco aggiornato delle promozioni, André Gide che passa al grado di colonnello onorario, Vaillant[118] di tamburo-maggiore e Nizan di sergente reclutatore.

Ma la questione è più seria. Non dal punto di vista politico, perché i partiti di sinistra difficilmente prendono sul serio la loro intellighenzia, ma dal punto di vista più profondo dell'attività degli intellettuali stessi.

L'adesione al sovietismo di un certo numero di "uomini di pensiero" deriva, a nostro avviso, da una psicosi di rinuncia. Giungendo nel preciso momento storico in cui lo spirito deve entrare con forza in un mondo abbandonato da secoli all'oppressione dei determinismi collettivi, questa abdicazione costituisce un atto propriamente antirivoluzionario.

In quanto tale, merita di essere esaminata. Cerchiamo qui di formulare alcune delle ragioni, molto complesse, di quello che chiameremo il *disfattismo rivoluzionario* in Francia.

[118] [Pseudonimo di Paul Couturier, tra i fondatori del Partito comunista francese e caporedattore del suo organo ufficiale, il quotidiano «l'Humanité», dal 1926 al 1929 e dal 1934 fino alla sua morte, nel 1937].

1° Ragioni sentimentali

Molte persone intuiscono che le ingiustizie, di cui sono ogni giorno testimoni o vittime, rivelano un vizio profondo della società odierna. Da qui a definirsi rivoluzionari il passo è breve, basta un cambiamento di umore. Ma tra ciò e una presa di coscienza attiva della rivoluzione, tra ciò e una concezione di un ordine nuovo, c'è un abisso. Né la scienza né il buon senso possono in alcun modo aiutare ad attraversarlo. C'è bisogno di un salto, di un atto, di uno slancio creatore. Ma questo atto, nel quale noi vediamo l'essenziale della rivoluzione, presuppone e pone la *persona*, definita come l'individuo *impegnato* nel conflitto creatore[119].

A questo impegno personale, i nostri uomini in rivolta preferiscono l'impegno in un partito. È molto più sicuro e ed è meno faticoso. «Esiste una dottrina ritenuta rivoluzionaria, il marxismo. Ora, io voglio una rivoluzione. Di conseguenza, divento marxista». Non si tratta di una battuta. Ho sentito questo ragionamento una ventina di volte, certo da persone la cui ignoranza del marxismo le giustifica in parte. Viene creduto sempre vero ciò che sembra semplice, e il minimo che si possa dire del nostro sillogismo è che è semplice. Non comporta nemmeno l'acquisto del *Capitale*. Uno dei tanti piccoli catechismi del marxista dilettante fornirà il bagaglio di argomenti necessari. Ed ecco una questione risolta, una coscienza che si riaddormenta e uno scrittore che torna ai suoi foglietti. Per quanto possa infarcire i suoi scritti di termini ortodossi come sovrastruttura, proletariato, kulaki o rabcor[120], potrà sempre tornare al compiacimento egoistico che lo caratterizzava e lo caratterizza ancora. Tutto è puro per i "piccoli puri"[121].

Ma lasciamo da parte questo punto: c'è chi vorrebbe avere per sempre vent'anni. Il problema è più grave e riguarda uomini degni della nostra simpatia. La generazione di coloro che hanno tra i diciotto e i vent'anni, in particolare, ci offre

[119] Su questi fondamenti filosofici dell'*Ordre nouveau*, si veda lo sviluppo che daremo prossimamente in un volume sull'*Atto e la persona*.

[120] [Rabcor è l'abbreviazione del termine russo impiegato per indicare i corrispondenti operai in Unione sovietica. Nella Francia del primo dopoguerra, è una delle figure in cui si incarna la nuova politica comunista, che attraverso il coinvolgimento di corrispondenti operai e contadini, detti appunto robcor, nella redazione del giornale di Partito, *l'Humanité*, e dei suoi Comitati di difesa, intende trasformare i lettori in "attori del comunismo" nella vita quotidiana (cfr. Alexandre Courban, *Une autre façon d'être lecteur de L'Humanité durant l'entre-deux-guerres : « rabcors » et « CDH » au service du quotidien communiste*, in «Le Temps des médias», 2006/2 (n° 7), pp. 205-217)]

[121] [Ossia i puristi della rivoluzione, che Rougemont chiama polemicamente "*petits purs*"].

frequenti esempi di "conversione" al sovietismo considerato come una nuova promessa di comunione umana. Saremmo ingiusti se condannassimo in tre formule un approccio che comporta in principio la nostra adesione profonda. A loro non interessano le dottrine, dicono, quel che cercano sono degli uomini. L'URSS, che conoscono grazie ai film sovietici, offre al loro sogno tutte le possibilità di contatto umano di cui il mondo borghese ci priva. E quindi? Gli uomini da amare sono sempre quelli che vivono qui, e sarebbe questa la novità. Si potrebbe comunque difendere questo esotismo sentimentale di tipo nuovo, se la nostalgia che esso alimenta avesse un oggetto reale; se il comunismo russo desse davvero agli uomini un luogo di comunione. Ma c'è il marxismo. Il "simpatizzante comunista" francese può ignorarlo; il membro delle brigate di lavoro[122], no. Il marxismo è una sottomissione ai fatti, ai fatti materiali beninteso, ai determinismi materiali. Ma tra oggetti non c'è alcuna possibilità di comunione. La comunione è caratteristica delle menti creative, è una modalità di contatto che è loro propria, così come l'urto è la modalità di contatto propria dei corpi solidi. A quali sottigliezze "dialettiche", degne solo di una borghese Sorbona, si dovrà fare appello per convincerci che la religione della materia introduce alla conoscenza dei cuori?

2° Ragioni filosofiche

È stata la borghesia a prendere per prima sul serio la materia, quindi la scienza e i fatti e in seguito le leggi, l'organizzazione dell'ordine pubblico, le servitù, i determinismi e altri rifiuti dell'intelligenza creatrice. Tutto ciò ha segnato le tappe di un arretramento, che si pretende essere strategico, dello spirito. Dapprima, Hegel pose lo spirito al servizio dello Stato; poi Marx lo mise al servizio dei "fatti" e della "materia"; infine Stalin lo ridusse a un ruolo pubblicitario, presto trascurabile, al servizio della Produzione divinizzata. Questa è la "linea generale" della abdicazione filosofica. Sono numerosi, tra i nostri pensatori salariati, coloro che prendono sul serio la mitologia del determinismo storico ed economico, imbarazzante retaggio del XIX secolo. Filosoficamente, non hanno alcun motivo serio per rifiutare il marxismo-leninismo. (Professionalmente, invece, ne hanno più di uno). Il "mondo degli oggetti" in cui si è rinchiusa la filosofia moderna

[122] [Forma di organizzazione del lavoro caratteristica del piano sovietico, sin dagli anni Trenta. Si veda Silvana Malle, *Nuove forme di organizzazione del lavoro in URSS: le brigate di lavoro*, in «Rivista internazionale di Scienze sociali», Anno 92, N. 4, ottobre-dicembre 1984, p. 509-528: https://www.jstor.org/stable/41621830 (ultimo accesso il 12 maggio 2026)].

non comporta ormai altra libertà, per lo spirito dei suoi inventori, che quella della rinuncia e del suicidio. La maggior parte di questi produttori di "forze economiche" è consapevole della propria resa spirituale. Da qui la tristezza che diffondono sul tempo presente. E il loro unico balsamo è vederla condivisa da tutti gli infelici che vanno ripetendo: «I fatti sono fatti e nessuna ideologia potrà mai liberarci dalle loro ineluttabili conseguenze». Dal borghese positivista al marxista ortodosso si passa senza intoppi e senza salti, con una semplice accelerazione della caduta. Il tradimento dello spirito risale forse all'invenzione delle leggi economiche, o almeno alla loro divinizzazione. Il marxismo ha semplicemente tratto tutte le conseguenze pratiche da questa ideologia tipicamente borghese. In questo consiste ciò che chiamano la sua rivoluzione!

3° Ragioni mistiche

Tra loro ci sono, in effetti, dei mistici. Sono rari: hanno capito il marxismo. Guardano con disprezzo i compagni che si entusiasmano per le parole d'ordine del partito e con pietà gli idealisti che parlano ancora di spirito e di persona. Rifiutano tutto ciò che presuppone una "attualità" del pensiero: credono nella Storia. Vogliono che lo spirito si perda nell'epoca collettivista, affinché possa ritrovarsi poi, dopo qualche secolo probabilmente, ringiovanito e purificato. Non è una loro preferenza, dicono, ma una necessità. La materia, secondo loro, non è ciò che crediamo noi. È qualcosa di simile a... ciò che chiamavamo spirito, la vera realtà. Sono tolleranti e gentili, non senza quel sadismo che contraddistingue gli umanitari. Ci qualificano come idealisti. In realtà, stanno fantasticando. Le loro menti si perdono in un sogno dialettico radicalmente inattuale. Pensano scandendo il tempo in periodi di mille anni. Sono malinconici: è ancora la tristezza del ritiro e dell'abbandono dello spirito.

Il disfattismo e l'essenziale *inattività* del pensiero, sono queste in definitiva le caratteristiche dell'intellighenzia che aderisce al comunismo. Quando lo spirito non crede più nella sua libertà creatrice, non ne ha più (Berdiaev). E da quel momento in poi, ogni attività spirituale le appare necessariamente come una menzogna (Keyserling). L'intelligenza non ha allora potuto fare altro che mettersi al servizio delle necessità "telluriche" che aveva la missione eroica di superare. Troppo a lungo ha creduto di poterle ignorare (spiritualismo). Per un effetto di ritorno fatale e naturale, rischia ora di soccombere – letteralmente – sotto il loro peso, di esserne sopraffatta (materialismo). Antitesi in sé falsa al pari della tesi, poiché la sola verità risiede nel loro necessario conflitto, assunto in piena coscienza.

Questa sarà la nostra posizione di attacco agli intellettuali che pretendono di schierarsi "al fianco del proletariato". Diremo loro: «Non solo tradite la vostra missione particolare, ma tradite anche il proletariato. Esso aveva il diritto di aspettarsi da voi quella forza liberatrice che la borghesia ha vanificato: lo spirito di creazione, lo spirito di libertà. E voi venite a dirgli che non esiste. A vedervi, ci sarebbe quasi da crederci! Le vostre dimissioni sono accettate».

Perché sono socialisti (luglio 1933)
Pourquoi ils sont socialistes, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 3, luglio 1933, pp. 5-6.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19330700on_p0005

«Sempre a sinistra, ma non più avanti!»[123]

Alcuni sono nati prima del 1850, non possiamo fargliene una colpa. Altri hanno il cuore a sinistra e vi scorgono un'indicazione politica: si tratta di una sorta di feticismo sentimentale. (Si veda Lévy-Brühl: *La Mentalité primitive*). Altri ancora sono vecchi proudhoniani: si tratta di un malinteso. (Che prendano appuntamento con noi al più presto, 23 ter, boulevard Brune).

In molti poi temono il capitalismo per l'aspetto finanziario e si indignano per questo, ma allo stesso tempo non vogliono rinunciare alla "cultura" borghese o alla villetta in periferia. «Con quello che devo al padrone di casa, potrei pagare l'istruzione di mio figlio!». Il figlio però sogna di diventare notaio.

Soffrono per l'ingiustizia, ma non hanno la forza necessaria per concepire l'ordine. «Né l'infamia, né l'utopia!», dicono. Ciò significa – e questa è la vera definizione del centrismo – che si tengono a debita distanza dalla partecipazione e dall'azione, dalle situazioni pericolose e dalla rivoluzione. Questa è l'unica posizione "pratica", affermano, non senza una penosa sincerità. Perché dei due atteggiamenti propriamente socialisti – voler riformare il capitalismo con un occhio alle tesi marxiste; voler preparare una rivoluzione con un occhio alla "tran-

[123] [Frase con la quale il sociologo André Siegfried ironizzava sull'attitudine politica dei "repubblicani avanzati" (cfr. Jean-Jacques Chevallier, *Histoire des Institutions et des régimes politiques de la France moderne*, Paris, Dalloz, 1967, p. 557) o del "partito radicale" (J. Defrasne, *La gauche en France, de 1789 à nos jours*, PUF, Paris 1972, p. 124)].

quillità" borghese – si cercherebbe invano di stabilire quale sia il più inattuale: la decisione "pratica" appartiene ai fascismi.

È ormai urgente – sempre che non sia troppo tardi – che i compagni se ne rendano conto: se si entra in politica senza alcuna intenzione chiara, se non quella di andare sempre a sinistra, si arriva inevitabilmente alla Banca di Stato. Giusto in tempo per vedere gli sportelli chiudersi al suono dell'Horst-Wessel-Lied[124].

Posizioni d'attacco (dicembre 1933). Redatto con Arnaud Dandieu

Positions d'attaque, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 6, dicembre 1933, pp. II-III. Testo redatto con Arnaud Dandieu.

https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19331200on

1° Senza teoria rivoluzionaria, non ci può essere azione rivoluzionaria[125].

2° Allo stato attuale delle cose, alcun ordine può essere concepito sul piano capitalistico, al cui determinismo i soviet non possono sottrarsi.

3° La dialettica storica può solo rendere conto del passato – ma solo l'atto creatore opera il cambiamento di piano e permette di istituire un ordine nuovo.

4° Questo atto creatore da cui facciamo dipendere l'intero ordine nuovo, questa "fonte di energia" permanente della rivoluzione, è la persona umana come l'abbiamo definita.

5° Nell'"Ordine Nuovo", le istituzioni riproducono a ogni livello il conflitto e la tensione che definiscono la persona in atto.

6° Queste istituzioni sono:

- nel campo politico: la piccola patria decentralizzatrice e il centro di controllo dottrinale e giuridico;
- nel campo economico: i sindacati liberi di produzione e di istruzione pro-

[124] [Inno ufficiale delle SA, poi del Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori]

[125] [Nel *Che fare* (1902), Lenin aveva affermato: «Senza teoria rivoluzionaria non vi può essere movimento rivoluzionario». Rougemont e Dandieu riprendono evidentemente la celebre formula leninana, operando tuttavia una sostituzione significativa: non è al movimento, ma all'azione rivoluzionaria che occorre una teoria rivoluzionaria. In un articolo di pochi mesi successivo, pubblicato nella medesima rivista, Rougemont cita e commenta alcuni brani proprio del *Che fare* (*Un exemple de tactique révolutionnaire chez Lénine*, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 17, gennaio 1935, pp. 9-12; v. trad. infra, pp. 66-69].

fessionali, da un lato, e dall'altro, il servizio collettivo proletario direttamente sottoposto a un centro di controllo economico e statistico.

7° Questo regime deve condurre, naturalmente, alla scomparsa delle strutture dello Stato e dello statuto delle classi, vale a dire all'eliminazione dei fattori decisivi dell'inflazione, della disoccupazione e della moderna guerra economica e militare.

8° È in nome degli antagonismi naturali fecondi e creatori che vogliamo eliminare gli antagonismi artificiali e distruttivi che il capitalismo materialista fa nascere.

9° Siamo con il proletariato, al di sopra dei suoi vecchi dirigenti, contro la condizione proletaria[126].

Comunità rivoluzionaria (febbraio 1934)[127]
Communauté révolutionnaire, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 8, février 1934, pp. 14-18.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19340200on

L'epoca in cui viviamo cerca la pace come altre hanno cercato il potere, l'ordine, l'avventura o il piacere. Questo ardore è ovviamente malato. Un uomo sano non si eccita all'idea di sicurezza. Chiede un principio di grandezza, o semplicemente qualcosa da fare. La pace non è un'occupazione, né un obiettivo. Almeno per la nostra civiltà, essa non è altro che l'assenza ossessionante della guerra. Tutto questo è sufficientemente noto, ma sono in pochi a tenerne conto. Se lo ripetiamo, è per insistere, ancora una volta, su questa *assenza di ogni principio vivente di unità e di unione*, che è il segno distintivo del nostro tempo e la causa

[126] [Nella dottrina dell'*Ordre nouveau*, la "condizione proletaria" sarà abolita con la realizzazione di un particolare sistema federalista e corporativo. Il raggiungimento di tale obiettivo è legato per l'*Ordre nouveau* all'adozione di alcune misure, tra cui «un reddito minimo di sussistenza che consenta a tutti di soddisfare i propri bisogni primari e che fornisca quindi un minimo di sicurezza materiale, e il servizio civile, che consiste nel lavorare gratuitamente nelle aziende al posto di lavoratori non qualificati, consentendo loro di usufruire di ferie retribuite» (G. Vale, *Beyond nationalism and liberal democracy. Revolution and the new european order of* Ordre nouveau *(1932-1938)*, in «Metabasis», maggio 2022, XVII, n. 33, p. 272, trad. mia)].
[127] [L'articolo è ripreso in *Politique de la personne*, parte quarta, cap. XII].

della nostra psicosi di sicurezza. Finché non si denuncerà, non si riconoscerà e non si combatterà questa carenza fondamentale, si perderà tempo a denunciare e a combattere gli strumenti della guerra incombente: politici, padroni di industrie metallurgiche, giornalisti. La corruzione è talmente generale che tali denunce perdono ogni efficacia, oltre ad essere filtrate e camuffate dalla Stampa, cioè da uno dei più potenti agenti che lavorano per la guerra. I comunisti hanno perfettamente ragione nel sostenere che il regime è organicamente legato alla guerra e che la guerra è una delle componenti indispensabili del sistema capitalistico. Ma si limitano a denunciare dei mezzi e delle persone, mentre il pericolo è ben più profondo. Esso risiede nella concezione razionalista dello Stato moderno e nella concezione astratta dell'uomo considerato come individuo atomizzato. Queste due concezioni sono anche alla base dell'intero sistema marxista-stalinista, dove sono formulate in modo ancora più rigoroso che nel sistema parlamentare. Per questo motivo consideriamo il comunismo come l'agente più perfezionato della disgregazione atomica del nostro mondo – disgregazione il cui esito fatale sarà la rovina di tutta la vita organica e di ogni solidarietà reale, proprio come era la guerra del diritto e della giustizia in regime capitalistico.

Queste semplificazioni riassumono studi che abbiamo condotto in modo approfondito altrove[128]. Ci permettono di collocare la nostra opposizione nel mondo attuale. Ci permettono anche di dare importanza reale e pratica, nell'ordine delle sanzioni immediate, a un'opposizione in apparenza solo filosofica: quella dell'*individuo* e della *persona*.

Tesi I[129]*. – Considerare l'uomo in quanto individuo astratto (principi dell'89 – marxismo*[130]*) e fondare su tale individuo tutte le istituzioni e la morale significa misconoscere la natura concreta dell'uomo, che comporta il conflitto.*

Le istituzioni, non avendo fatto i conti con l'uomo concreto, non hanno fatto i

[128] [In *Politique de la personne*, Rougemont aggiunge qui la nota seguente: «Questo articolo fu pubblicato dapprima in L'Ordre nouveau e l'allusione riguarda il lavori critici dell'intero gruppo»].

[129] [In *Politique de la personne*, «Tesi 1» è soppresso e la parte che è riunita in un paragrafo con il titolo seguente: «L'uguaglianza contro la fraternità»].

[130] [Il riferimento al "marxismo" è conservato nella prima edizione di *Politique de la personne* (1934), mentre è omesso nella seconda (1946, p. 157).]

conti con il principio di ogni conflitto e sono impotenti di fronte ai conflitti che si manifestano.

Le istituzioni cercano quindi di disumanizzare gli uomini. Cercano la pace attraverso la sterilizzazione. – Del resto, falliscono. I conflitti che scoppiano sono allora cruenti.

Non è necessario, in questa sede, ripercorrere la fin troppo nota evoluzione della nozione di individuo, di uomo in sé, di uomo tipo. Sappiamo come questa nozione si sia diffusa nella società nel corso del Settecento, grazie alle teorie razionaliste e materialiste dell'Enciclopedia. I teorici dei diritti dell'uomo, ritenendo che tutti i conflitti umani nascano dalle differenze tra gli uomini, concepirono l'utopia che consiste nell'eliminare le differenze. In questo modo, si illudevano di poter stabilire una pace definitiva. Ciò che permise loro di credere che tale egualizzazione fosse possibile fu forse l'importanza che il denaro aveva assunto in quel momento storico. Il denaro stava diventando il principale fattore di differenziazione tra gli uomini, o quantomeno era il più visibile. È possibile che ciò abbia contribuito a degradare[131] le differenze umane e a far credere che fossero accidentali e deprecabili. Le prime richieste di uguaglianza furono però strettamente *politiche*. Si voleva un sistema fondato sull'uomo-in-generale. Ci si batté per questo sistema e lo si ottenne. Si persero di vista gli uomini, nella loro diversità. Lo Stato divenne una realtà indipendente, espressione di una collettività di uguali. Ma questi uguali non esistevano. Bisognava crearli. L'uguaglianza fu, in realtà, una egualizzazione a tutti i costi. Per nascondere la brutalità di questa azione e renderla popolare, si fece ricorso a parole d'ordine che erano veramente umane, ma che questa stessa azione rendeva inefficaci: l'Uguaglianza apparve gloriosamente incorniciata dalla Libertà e dalla Fraternità.

In realtà, l'egualizzazione era un attacco alla libertà; la rendeva umanamente impossibile nel momento stesso in cui la imponeva a livello dello Stato. La cosa non fu immediatamente evidente: lo Stato iniziò col distruggere alcune ingiustizie flagranti, distogliendo l'attenzione dall'ingiustizia permanente e subdola che stava instaurando tra gli uomini. Fu solo quando i cittadini si resero conto che la loro uguaglianza puramente politica era fittizia[132] che cominciarono a sospettare

[131] [Nella versione in volume, Rougemont corregge "*dégrader*" con "*disqualifier*", dequalificare].
[132] Senza alcun potere contro il capitalismo e le conseguenti disuguaglianze sociali, per esempio.

l'inganno. Rimane da capire che non solo l'Uguaglianza è fittizia, ma anche la rivendicazione di essa è contro natura e quindi inevitabilmente tirannica.

D'altra parte, e questo è più grave, la egualizzazione rendeva impossibile ogni autentica fraternità.

Essa introduceva infatti, nel nostro mondo così com'è, il più nefasto tra i principi: quello della *comparazione* perpetua. A chi dobbiamo essere uguali? Sul piano politico, la risposta era facile, ma non soddisfaceva il bisogno che era stato creato[133]. Nella vita quotidiana, la rivendicazione dell'uguaglianza non poteva che sfociare in un malcontento confuso e inestinguibile. Il compito di fissare empiricamente il livello di uguaglianza ideale spettava all'Opinione pubblica, cioè alla stampa (pagata dallo Stato, dalle banche e dal capitale) e alla Pubblicità. L'uomo non aveva più un "suo prossimo", ma solo, come diceva Keyserling, dei "vicini inevitabili"[134] che andavano, a seconda dei casi, invidiati o disprezzati.

In questo modo, la rivendicazione egualitaria, che nelle intenzioni dei suoi teorici avrebbe dovuto eliminare i conflitti eliminando le differenze, finì col rendere le differenze insopportabili e scandalose. L'uomo smise di credere nei suoi bisogni e desideri reali e si lasciò ipnotizzare dall'idea di un tenore di vita, definito dal confronto con "gli altri", determinato da una serie di fattori più o meno astratti, artificiali, imposti dall'esterno e sempre più disumani[135]. Oggi il legame tra gli uomini si basa esclusivamente su valori esterni all'uomo. Il legame non è più garantito dalla responsabilità di ciascuno, ma dalle strutture poliziesche dello Stato, dall'atmosfera morale creata dalla Stampa e dalla Pubblicità, dalla paura di sconvolgimenti che sembrano sempre più inevitabili.

Non è stata stabilita l'Uguaglianza. Ma sono state limitate le libertà e distrutta la fraternità. Capitale, polizia, lotta di classe, guerra.

Primato dell'*apparire* sull'*essere*.

[133] Il fatto che l'uguaglianza sia possibile solo a livello politico, anche se viene predicata a scuola come valore morale, crea un abisso tra la vita privata e quella pubblica. Ne vediamo le conseguenze al giorno d'oggi.

[134] [Rougemont fa riferimento in due articoli a questa idea avanzata dal filosofo estone-tedesco Hermann von Keyserling: *Conférences du comte Keyserling*, in «Foi et Vie», Paris, n° 26, avril 1931, p. 287-288; *Introduction* au *Journal d'un intellectuel en chômage*, in «Bulletin de la Guilde du livre», Lausanne, n° 8, agosto 1937, pp. 126-128.]

[135] [Nella versione in volume, Rougemont sostituisce «sempre più disumani» con «puramente statistici»].

***[136]

Definizioni. – La persona è l'uomo concreto[137], cioè l'essere umano impegnato nel conflitto vitale che lo unisce e lo oppone al suo prossimo.

La persona è l'uomo in quanto ha una vocazione particolare nella società.

Tesi II. – Considerare l'uomo in quanto persona e fondare su di essa tutte le istituzioni significa riconoscere la natura concreta dell'uomo, che comporta il conflitto.

Le istituzioni che fanno i conti con l'uomo concreto, fanno i conti con il principio di ogni conflitto e mirano a rendere gli antagonismi fecondi per l'insieme del corpo sociale.

Esse cercano di umanizzare gli uomini. Vogliono l'unione attraverso e nella diversità creatrice. Grazie alla loro flessibilità, impediscono ai conflitti di accumularsi e di esplodere in violenti disordini.

Se quest'ultimo paragrafo della tesi può apparire ancora utopico, va notato però che non lo è più della pretesa egualitaria. D'altra parte, esprime una speranza basata sulla realtà umana così com'è, mentre l'utopia individualista basava la sua speranza su una realtà che era già di per sé utopica. Le persone esistono, anche se oppresse. L'individuo è sempre esistito solo come definizione.

Occorre partire dai conflitti quotidiani, dai conflitti di interessi e di ideali, dai conflitti che nascono dalla diversità delle regioni e delle razze – per utilizzarli. Questa è la formula fondamentale dell'*Ordre nouveau*[138]. Essa conduce immediatamente alla seguente constatazione: per noi[139] non si tratta di stabilire equilibri sterili o forzati, o compromessi degradanti per entrambe le parti, bensì [di assicurare il gioco delle][140] *tensioni* normali.

Abbiamo già spiegato in altri lavori, e ci torneremo spesso, in che modo intendiamo salvaguardare e indirizzare[141] queste tensioni creatrici, tanto sul piano economico quanto su quello politico. (Tensione organica tra *corporazione* o *sin-*

[136] [Nella versione in volume, Rougemont aggiungere un titolo al paragrafo: «La Persona, fondamento della Comunità»].

[137] [Nella versione in volume, Rougemont sostituisce «concreto» con «in atto»].

[138] [Nella versione in volume Rougemont sostituisce «l'Ordre nouveau» con «la nostra politica»].

[139] [Nella versione in volume Rougemont sostituisce «per noi» con «per il legilsatore»].

[140] [Aggiunta nella versione in volume].

[141] [Nella versione in volume: «In una serie di lavori dettagliati, il gruppo *L'Ordre nouveau* ha esposto le modalità con cui intendeva salvaguardare e indirizzare...»].

dacato da un lato[142], e il centro direttivo del *servizio civile* dall'altro. Tensione organica tra *comune* o *regione* da un lato, e *federazione* dall'altro)[143].

I principi che sono[144] *alla base dell'economia e della vita politica [nuove]*[145] *dell'ON sono identici a quelli che saranno alla base della vita sociale quotidiana*. Non poniamo distinzioni teoriche e non operative tra vita privata e pubblica. Non abbiamo due morali. Tutto ciò che diciamo sulla morale sociale dell'ON può[146] essere tradotto immediatamente in istituzioni economiche, per esempio.

Per noi[147], la vera cellula sociale è la persona, non la famiglia, che le è subordinata. La persona, come l'abbiamo appena definita[148], non è uno stato, ma un *ATTO*. L'uomo diventa persona nella misura in cui si manifesta *concretamente*, in un modo suo *particolare*, in un compito che gli è *proprio* e di cui è *responsabile*. Mentre l'"individuo" si lascia trascinare dalle teorie nel mondo astratto e giuridico dell'uguaglianza, la persona si radica nel concreto di una *VOCAZIONE*.

L'emergere della persona è legato all'emergere di una tensione. Questo perché la persona, da un lato, è determinata dalle condizioni date; dall'altro, il suo scopo è di superare tali condizioni e renderle creatrici. Una tensione di questo tipo è quella che si instaura tra due uomini che si incontrano per svolgere un compito comune, sia che uno venga in aiuto all'altro (questa è la definizione cristiana di

[142] [Nella dottrina economica dell'*Ordre nouvea*u è operativa una distinzione tra corporazione, cellula di base dei rapporti economici e di lavoro, e sindacato, che svolge una funzione di coordinazione, messa in relazione e trasmissione tra le corporazioni raggruppate in base al tipo di materiale o di bene prodotto (cfr. R. Dupuis, A. Marc, *Corporation*, in «Ordre nouveau», n. 10, 1934, p. 12-14, cit. in G. Vale, *Beyond nationalism*…, cit., p. 273)].

[143] [Nella versione in volume Rougemont aggiunge: «In questa sede posso soffermarmi solo sulla definizione di un'attitudine spirituale». Sul federalismo «comunalista, pluralista e integrale» difeso dal gruppo *Ordre nouveau*, che esercita una grande influenza sulla distinzione qui operata da Rougemont tra i diversi livelli in cui operano i comuni e le regioni, si veda l'accurata ricostruzione di G. Vale, *Beyond nationalism and liberal democracy*, cit., in part. pp. 268-272; sul modo in cui bisogna intendere le corporazioni all'interno della dottrina di *Ordre nouveau*, si veda ivi, p. 272-274].

[144] [Nella versione in volume sostituisce «sono» con «saranno»].

[145] [Aggiunta nella versione in volume].

[146] [Nella versione in volume: «deve e può»].

[147] [Nella versione in volume sostituisce «per noi» con «Nell'*Ordre nouveau*»].

[148] Torneremo su questo argomento in modo molto più approfondito in un volume di saggi filosofici attualmente in preparazione: *L'Homme debout*.

"prossimo"), sia che i due, mettendo in campo diverse capacità, le combinino in una forza nuova.

L'uomo è umano solo quando manifesta la sua ragion d'essere particolare. Ma nel momento in cui la manifesta, crea qualcosa di nuovo, ossia un *rischio*. E tutta la sua dignità consiste nell'assumere quel rischio. La dignità dell'uomo consiste nell'essere responsabile. Il mondo di oggi è pieno di irresponsabili. Il "proletario" così come lo produce il capitalismo è definito dalla sua irresponsabilità, e per questo la sua condizione è degradante. Ma è appena più degradante di quella del borghese legato al suo gruzzolo o prigioniero delle assicurazioni. Per noi la libertà non consisterà mai nell'abolizione degli obblighi, ma nella possibilità per ciascuno di correre i propri rischi. Pertanto, il valore supremo della persona è, in ultima analisi, *l'eroismo*.

Sappiamo bene che questa parola comporta una grave ambiguità. I fascismi regnanti ne hanno abusato in modi che tendono a squalificarla. Hanno equiparato l'eroismo al sacrificio di ogni vocazione personale, all'annientamento dell'uomo nel gruppo per il solo bene dello Stato. Questa palese inversione non ci impedirà di usare una parola alla quale è urgente restituire il suo prestigio e il suo valore di richiamo. Il vero eroismo è la punta estrema della vocazione, cioè della tendenza profonda dell'uomo a perseverare nel suo essere particolare[149], a dispetto di tutte le degradazioni che l'ambiente inerte gli propone o che lo Stato vuole imporgli. Il vero eroe, la persona nella sua purezza, è l'ostacolo irriducibile che incontra il fascismo, che venga da Berlino o da Mosca. È il più umano degli uomini. È anche l'uomo più utile.

La morale dell'*Ordre nouveau* sarà la morale dell'uomo che sta in piedi, dell'uomo che agisce. Non una morale che impone un certo numero di virtù ufficiali e che prende a modello il Cittadino-Rispettabile o il Lavoratore in sé. Ma una morale che esige da ogni uomo che occupi il suo posto unico nella comunità. Che ne risponda. È questo il prezzo dell'ordine. Una pace vera non può derivare dall'indebolimento sistematico degli antagonismi. La pace che vogliamo, l'ordine che vogliamo, la solidarietà che vogliamo si fonderanno su questa affermazio-

[149] [Nella versione in volume questa frase, da «cioè» a «particolare» è così modificata: «cioè, per un cristiano, la fedeltà dell'uomo a perseverare nella sua missione particolare»].

ne antiegualitaria, personalista e, di conseguenza, solidarista: che ciascuno stia al suo posto.

È troppo semplice per gli evasivi e i disperati che ci circondano? È "troppo sottile", troppo "intellettuale", troppo "teorico" per gli arrivati e i debosciati che ci tormentano con i diritti dell'uomo e sanno così bene come impedirgli di goderne? Probabilmente. E i nostri "valori" non saranno mai quotati sui loro mercati. Ma noi ci rivolgiamo a coloro che si sono destati.

Non invochiamo un capo, né dei dirigenti, ma degli uomini dotati di umanità. Il mondo può essere ricostruito solo con uomini responsabili.

Destino del secolo o destino dell'uomo? (maggio 1934)

Destin du siècle ou destin de l'homme?, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 11, maggio 1934, pp. 3-7.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19340500on

Quando un uomo perde il senso del *suo* destino particolare, inizia inevitabilmente a credere in destini anonimi e collettivi. È così che vengono a parlarci del "destino del secolo", in preda all'esaltazione, senza mai porsi la seguente domanda, tuttavia ben naturale: come può un secolo avere un destino[150]?

Il destino riguarda una *persona*.

Chi crede nella realtà del "destino" sovrano della massa, della classe, della nazione, del capitale o dello Stato – perché è di tutto questo che si compone il destino del secolo –testimonia semplicemente la propria abdicazione personale; riconosce di essere schiavo dei miti irresponsabili della nostra epoca. Quando

[150] [Alla pagina II del n. 12 de «L'Ordre nouveau», datato 15 giugno 1934, Rougemont apporta la seguente precisazione: «Leggendo il mio articolo sul n. 11 si potrebbe pensare che io attacchi il libro di M. Jean-Richard Bloch intitolato *Destin du siècle*. Non è così. È al significativo successo di questo titolo, diventata una locuzione corrente, che mi riferivo. Bloch non può essere annoverato tra coloro che considerano la rassegnazione dell'individuo di fronte al determinismo storico come un metodo politico. Non è stato forse uno dei primi a denunciare la decadenza burocratica dei partiti marxisti e a dichiarare che, a suo avviso, i "piccoli gruppi" – che a torto giudicava "mal fondati nella dottrina" – avevano molte più possibilità di fare breccia? (cfr. *Quand bien même c'eût été le pape*, in «Europe», gennaio 1933. Europe: rivista liberale orientata a sinistra)»].

diciamo che siamo contro la borghesia, contro il comunismo, contro il fascismo, contro tutte le forme di "materialismo" contemporaneo, non diciamo altro che questo: vogliamo che l'uomo torni ad essere responsabile del proprio destino particolare.

Avere un proprio destino, *una vocazione*, è il solo modo in cui gli uomini abbiano mai potuto concepire di essere liberi. Questo è il senso del nostro personalismo.

Non insisteremo mai abbastanza su queste osservazioni fondamentali. Tutta la dottrina dell'*Ordre nouveau* è contenuta in queste poche parole: *il destino particolare di ogni uomo è più grande di tutti i "destini del secolo" inventati dalle nostre viltà*.

***

Il banchiere crede nelle fatalità del Capitale. Il borghese crede nelle fatalità dell'Opinione pubblica. Il comunista crede nelle fatalità della Storia. E tutti costoro, come i fascisti, credono nella fatalità dello Stato.

Noi crediamo nella libertà della Persona.

Conosco bene la reazione che di solito accoglie le nostre dichiarazioni personaliste. «Ma come?, ci viene detto, di fronte a tutti questi mostri che sono, lo riconosciamo, minacciosi e criminali, ma che dominano il nostro secolo, non avete nulla da proporre se non la vostra misera persona? Sarete spazzati via come gli altri. La vostra reazione "rivoluzionaria" è sproporzionata rispetto ai pericoli che denunciate. E inoltre, cos'è questa *persona* di cui non fate altro che parlare?».

Ho visto giovani simpatizzanti delle nostre idee sconcertati da questo attacco. È per loro che intendo chiarire qui un punto fondamentale delle nostre dottrine.

Coloro che ci pongono le domande che ho appena riassunto sono di due tipi: alcuni sono inquieti, altri cinici. Gli inquieti lo sono per indole. Sono degli infelici demoralizzati dall'individualismo borghese e dagli scandali del nostro tempo, che si riuniranno unicamente a rivoluzione trionfante. Si perde tempo a cercare di convincerli con argomenti: non credono in se stessi, come potrebbero credere nella potenza della persona? Sono il "proletariato" personalista. Di loro ci si occuperà a tempo debito: si pone qui un problema di rieducazione, che è l'oggetto del nostro lavoro in campo pedagogico.

I cinici sono più pericolosi. Credono di poterci qualificare come rivoluzionari falsi e codardi, mentre loro sarebbero dei rivoluzionari autentici e coraggiosi. «Gli interessi sono interessi», affermano. Questa è bella! Gli interessi di chi? Perché? E

come sono garantiti? È un curioso paradosso che nel 1934, in piena crisi economica, giovani che si credono "realisti" vengano a difendere il regime capitalista in nome di un sempre più fantomatico "interesse". Anche con loro, discutere sarebbe tempo perso.

Ma a coloro che sono pronti a lavorare al nostro fianco e che sono ancora frenati da un'indecisione legata alla giovane età, ecco cosa dobbiamo dire: ribaltate la domanda che vi viene posta, smettete di difendervi, attaccate. Vi viene chiesto: «Che cos'è la persona?». Rispondete: «Cosa sono questi miti collettivi ai quali vorreste piegarci?».

La classe, il capitale, la nazione, i famosi "determinismi storici" non sono altro che creazioni dell'uomo. E di quale uomo? Di questo individuo dei liberali razionalisti, di questo essere isolato nella sua cosiddetta "vita privata", di questo piccolo dio ridicolo che non ha altro potere che quello di adorare la sua illusoria autonomia, e che consegna ai miti collettivi – allo Stato in ultima analisi – il compito di garantire la sua "materialità". Noi diciamo che questo essere non ha più una vita spirituale. Perché crediamo che lo spirituale sia l'impegno totale dell'uomo nel compito concreto che la sua particolare vocazione gli assegna. Ciò non avviene tra le quattro mura di una stanzetta o nelle fantasticherie di una mente raffinata. Diciamo poi che questo "individuo" è schiavo e vittima di un inganno, perché non c'è esempio nella storia che lo Stato sia riuscito a *garantire* la vita di una comunità i cui singoli membri si dichiarano irresponsabili.

I miti collettivi davanti ai quali molti dei nostri contemporanei[151] tremano e si inginocchiano *non esprimono altro che una certa attitudine dell'uomo, l'attitudine dimissionaria dell'uomo che fugge di fronte alla sua vocazione*[152].

I fantasmi collettivi, come tutti i fantasmi, sono reali solo nella misura in cui vengono fatti passare per tali. Se nessuno ci credesse, non esisterebbero. Nel momento in cui si crede nella persona, si limita di fatto il loro potere. Ma se questi miti rappresentano l'attitudine dimissionaria dell'uomo, la somma di tutte le rinunce particolari – *la persona, al contrario, rappresenta l'attitudine creatrice, la vocazione dell'uomo*.

[151] E tra questi, la maggior parte degli intellettuali parigini di destra e di sinistra, che glorificano la loro impotenza sotto il nome di "volontà del Paese", o "marxismo".

[152] [Nella versione di questo passaggio ripreso in *La politique de la personne* (1934, p. 50) aggiunge «di fronte al suo destino»].

Tutto, in definitiva, si gioca nell'uomo e si riferisce alla sua sola realtà. Nell'uomo, la massa non ha più potere della persona. Ed è nell'uomo che avviene la scelta, non nelle manifestazioni di piazza, nell'opinione o nella Storia. Il luogo di ogni decisione che crea è la persona.

Qui il ruolo dei giovani intellettuali appare in tutta la sua grandezza. Spetta a loro cercare *nel loro pensiero* le origini *concrete* dei grandi eventi che scuotono il mondo. Spetta a loro, ad esempio, individuare l'origine permanente e virtuale delle dittature nell'indebolimento *in loro stessi* del senso del loro destino personale. All'origine di tutto c'è un atteggiamento dell'uomo. Ho descritto, a proposito dei marxisti[153], l'atteggiamento di coloro che si rifugiano nella Storia, che adottano un pensiero millenaristico, che sognano e che, per giunta, si credono gli unici svegli e consapevoli della realtà! Sarebbe fin troppo facile fare la stessa dimostrazione a proposito dei piccoli "realisti" arruolati da Taittinger[154]. Tutti costoro fondano in sé, *hic et nunc*, la dittatura del numero e dell'irresponsabilità.

La persona, contrariamente all'individuo trascinato da tutti i destini collettivi e dalle cosiddette leggi della Storia, vive passando da un istante all'altro, da un compito all'altro, da un atto a un altro atto sempre imprevedibile, sempre avventuroso. Vive nel rischio e nella decisione, mentre l'uomo di massa vive nell'attesa, nella rivolta e nell'impotenza.

La società che l'*Ordre nouveau* vuole ha come misura fondamentale questa realtà della persona responsabile. Tutto il nostro sistema deriva da ciò, e a ciò sono legate tutte le nostre rivendicazioni. Non abbiamo altra ortodossia che quella dell'uomo che esercita liberamente la sua vocazione nella comunità. Questa è la nostra Rivoluzione, la sola reale, la sola totale, e la sola che attacca alla radice i miti moderni, la cui espressione suprema è lo Stato.

Ovunque l'uomo voglia essere totale, lo Stato non sarà mai totalitario.

[153] *La légion étrangère soviétique*, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 2, giugno 1933, pp. 19-23 [qui tradotta, v. infra, pp. 49-52].

[154] [Presidente dal 1924 al 1936 delle *Jeunesses patriotes*, organizzazione che nasce come sezione giovanile della *Ligue des patriotes*, concorrente dell'*Action française* e poi delle *Croix-feu* nel movimento nazionalista in funzione anticomunista].

Un esempio di tattica rivoluzionaria in Lenin (gennaio 1935)
Un exemple de tactique révolutionnaire chez Lénine, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 17, gennaio 1935, pp. 9-12.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19350100on

1. «Piccolo gruppo compatto, noi camminiamo per una strada ripida e difficile tenendoci con forza per mano. Siamo da ogni parte circondati da nemici e dobbiamo quasi sempre marciare sotto il fuoco. Ci siamo uniti, in virtù di una decisione liberamente presa, allo scopo di combattere i nostri nemici e di non sdrucciolare nel vicino pantano, i cui abitanti, fin dal primo momento, ci hanno biasimato per aver costituito un gruppo a parte e preferito la via della lotta alla via della conciliazione»[155].

2. «Senza teoria rivoluzionaria non vi può essere movimento rivoluzionario. Non si insisterà mai troppo su questo concetto in un periodo in cui la predicazione opportunistica venuta di moda è accompagnata dall'esaltazione delle forme più anguste di azione pratica»[156].

3. «Il nostro partito[157] è ancora in via di formazione, sta ancora definendo la sua fisionomia ed è ben lungi dall'aver saldato i conti con le altre correnti del pensiero rivoluzionario, che minacciano di far deviare il movimento dalla giusta via. [...] In siffatte condizioni, un errore, che a prima vista sembra "senza importanza", può avere le più deplorevoli conseguenze; e bisogna essere ben miopi per giudicare inopportune e superflue le discussioni di frazione e la rigorosa definizione delle varie tendenze»[158].

4. «Solo un partito guidato da una teoria di avanguardia può adempiere la funzione di combattente di avanguardia»[159].

5. «L'errore capitale di tutti gli economisti è la convinzione che si può sviluppare la coscienza politica di classe degli operai dall'interno, con la lotta economica, basandosi solamente su tale lotta. Questo punto di vista è radicalmente

[155] [V.I. Lenin, *Che fare?* (1902), cap. 1. https://www.marxists.org/italiano/lenin/1902/3-chefare/cf1.htm]
[156] [*Ibidem*].
[157] [Nella traduzione francese citata da Rougemont compare movimento invece di partito].
[158] [*Ibidem*]
[159] [*ibidem*]

sbagliato. – Non bisogna "andare tra gli operai". Bisogna andare "*fra tutte le classi* della popolazione"»[160].

Queste frasi sono tratte da un opuscolo di Lenin intitolato *Che fare?*[161] Si tratta di affermazioni che combattono la deviazione populista a destra e quella economicista a sinistra, portando Lenin dapprima a separarsi dai populisti e dagli economisti al Congresso di Bruxelles del 1903 (fondazione del partito bolscevico, ossia maggioritario); poi a separarsi da Plekhanov e dai vecchi marxisti al Congresso di Londra nel 1905. In altre parole, queste affermazioni conducono Lenin e i suoi pochissimi seguaci a fare il vuoto intorno a loro, nonostante la "maggioranza" nominale che uno scrutinio ha loro casualmente attribuito. Esse preparano gli anni di solitudine a Parigi, poi in Svizzera durante la guerra, ma anche il ritorno di Lenin in Russia all'inizio del 1917, in un momento in cui i suoi avversari socialisti sembrano trionfare, sostenuti dalle masse. Sono queste le affermazioni, in definitiva, con l'atteggiamento intransigente che esprimono, che contengono il segreto decisivo della vittoria degli estremisti nell'ottobre del 1917.

Contro i partigiani dell'operaismo integrale ed esclusivo (l'atteggiamento del PC francese fino quest'anno) Lenin non ha mai smesso di fare del sarcasmo. Martinov, il leader dei populisti, aveva scritto una serie di *pamphlet* contro Lenin e il suo organo, l'*Iskra*, il cui tono ricorda gli attacchi a cui ci sottopongono oggi alcuni intellettuali filo-stalinisti. «L'*Iskra*, l'organo rivoluzionario, dichiarava Martinov, fustiga il nostro regime e principalmente il nostro regime politico, *nella misura questo va contro gli interessi delle più diverse categorie della popolazione*. Quanto a noi, lavoriamo e lavoreremo solo per la causa operaia, in stretta

[160] [Rougemont ha apportato qualche taglio e qualche modifica al testo di Lenin. Ecco il brano al quale si riferisce: «La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio solo dall'esterno, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della sfera dei rapporti tra operai e padroni. Il solo campo dal quale è possibile attingere questa coscienza è il campo dei rapporti di tutte le classi e di tutti gli strati della popolazione con lo Stato e con il governo, il campo dei rapporti reciproci di tutte le classi. Perciò alla domanda: che cosa fare per dare agli operai cognizioni politiche? Non ci si può limitare a dare una sola risposta, a dare quella risposta che nella maggior parte dei casi accontenta i militanti, soprattutto quando essi pencolano verso l'economismo, e cioè: "andare tra gli operai". Per dare agli operai cognizioni politiche, i socialdemocratici devono andare fra tutte le classi della popolazione, devono inviare in tutte le direzioni i distaccamenti del loro esercito» (ivi, cap. 3, https://www.marxists.org/italiano/lenin/1902/3-chefare/cf3.htm)].

[161] Opuscolo redatto nel 1901, pubblicato a Ginevra nel 1902, poi in Russia nel 1907.

connessione organica con la lotta proletaria». Lenin cita questa frase e conclude brutalmente, a modo suo, esclamando: «*O Sancta simplicitas!*». I fatti gli hanno dato ragione.

Non si tratta di portare Lenin dalla nostra parte, né si tratta di avallare le sue dichiarazioni più o meno sincere (nel contesto) sulla lotta di classe[162]. Ma le cinque frasi che abbiamo citato sopra definiscono una tattica di gruppo di cui non si può non sottolineare l'esatta somiglianza con la tattica dell'*Ordre nouveau*.

Quando ci viene rimproverato, da più parti, di limitarci volontariamente nei numeri, di fare troppa teoria[163]; di essere più preoccupati del rigore dottrinale che dei "vasti raduni"; di sostenere tesi costruttive "troppo avanzate per i tempi"; infine, di non basarci esclusivamente sulle organizzazioni operaie – quando ci viene rimproverato tutto questo, si ignora e si dimentica che il primo "teorico" che si è meritato queste obiezioni si chiamava semplicemente Lenin. (Si rivedano punto per punto le frasi citate da *Che fare?*) Da cui possiamo dedurre due conclusioni critiche:

1° Lenin ha trionfato in virtù di una tattica che non aveva nulla di "marxista" nel senso corrente e volgarizzato del termine – mentre la tattica propriamente marxista, che fu quella del comunismo tedesco, ha portato al trionfo di... Hitler!

2° Gli "uomini d'azione" di destra e gli intellettuali filo-stalinisti che si credono più "pratici" di noi quando rimandano alle calende greche i compiti "spirituali" e la costruzione teorica, dimenticano le condizioni che hanno assicurato il *solo* successo registrato dal marxismo leninista.

Ora ci verrà detto che questa tattica leninista ha portato 160 milioni di uomini alla schiavitù del lavoro statale. Risponderemo innanzitutto che i metodi di Lenin sono stati palesemente traditi dal fascismo staliniano, che è il vero responsabile dell'attuale stato della Russia. In secondo luogo, faremo notare che Lenin, per primo, ha tradito la sua tattica non appena è giunto al potere. Era inevitabile; questa tattica infatti, meglio ripeterlo, non aveva nulla di specificamente marxi-

[162] Lenin, sempre preoccupato di rispettare l'ortodossia marxista, fece grandi sforzi per dimostrare teoricamente che la sua tattica avrebbe favorito la lotta di classe. Ma non si può dimenticare che, in pratica, il suo successo fu opera non di una classe, ma di un gruppo ristretto e "compatto" di intellettuali provenienti dalla borghesia e dalla nobiltà.

[163] De la Rocque [si veda infra, p. 106, in nota] si vanta di non averne. Nessuna idea, nessun piano, nessun programma: questo è ciò che i radicali hanno sempre trovato "pratico".

sta. Al contrario, richiedeva uno sviluppo della rivoluzione nel senso personalista. È lo iato tra la tattica di lotta prima della presa del potere e gli obiettivi collettivisti del governo conquistato che è all'origine della crisi statalista dell'URSS. È questo iato che è valso al popolo russo la dittatura di transizione di cui non smetteremo mai di denunciare i sofismi e i tradimenti.

Ora tocca a noi adottare una tattica che può essere difesa *fino in fondo* solo dai rivoluzionari personalisti. Il "gruppo compatto", limitato numericamente, esigente e intransigente nella dottrina, che non mira al trionfo di una sola classe, ma all'instaurazione di un regime commisurato alla vocazione umana, è L'*Ordre nouveau*. Le nostre basi spirituali e personaliste ci permetteranno, anzi ci obbligheranno a correggere le deviazioni che il disprezzo per l'uomo concreto avrebbe impresso alla tattica di Lenin. Così – per citare solo un esempio – non chiederemo ai nostri membri di diventare "rivoluzionari di professione", cioè esseri metodicamente isolati dalle contingenze umane. Al contrario, porremo come prima condizione di ogni vera rivoluzione che coloro che lottano per essa debbano anzitutto testimoniare della loro umanità, esigeremo cioè che facciano nella loro vita la prima rivoluzione, la sola rivoluzione totale. Per noi la rivoluzione non è una professione, ma un'attitudine pienamente umana. Non si tratta di prendere prima il potere economico e politico, per poi vedere come vivere; al contrario, la rivoluzione è anzitutto un modo di vivere, che porterà necessariamente a cambiare le istituzioni. Non siamo un gruppo di agitatori o di sicari al servizio di un ideale mitico e vagamente definito. Vogliamo essere, e saremo sempre di più, un ordine, una comunità di *persone* che hanno fatto la rivoluzione nella loro vita, che soffrono *per ciò stesso* del disordine stabilito attorno a loro, e che non possono fare altro che combattere tale disordine ad ogni istante, per instaurare, sin da ora, le basi concrete dell'Ordine Nuovo. È un monito rivolto a coloro che, a destra o a sinistra, si vantano imprudentemente di non sapere dove stanno andando.

La situazione politica in Francia (ottobre 1935)
La situation politique en France, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 24, ottobre 1935, pp. 1-7.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19351000on

1. – I partiti si muovono

Non abbiamo parlato molto della politica dei partiti, in questa rivista. Per rendersi conto di quanto inutile, sterile e irritante sia questo argomento, basta provare a riflettere un po', invece di snocciolare opinioni pronte per l'uso, prese a destra e a sinistra, su giornali di cui ormai si può dire solo del male.

Ma nell'ultimo anno abbiamo assistito a un nuovo fenomeno, le cui conseguenze possono essere interessanti per la nostra azione. Che stiano riacquistando una certa vitalità, o che stiano subendo gli ultimi sussulti prima della morte, i partiti hanno preso a muoversi. Si dividono, si deformano e si raggruppano. Grazie a queste operazioni, che di per sé non presentano un grande interesse, capita di assistere al rovesciamento di alcune realtà vive. La vecchia tela scolorita e rattoppata si scuce in un punto, si strappa in un altro, e così succede che si riesca a scorgere l'essere di carne e sangue che mascherava: il vero Paese.

Basti ricordare per la cronaca: la scissione socialista, il malcelato conflitto tra l'Action Française e il Conte di Parigi[164], la decomposizione del Partito Radicale, le dissidenze comuniste, l'emergere di gruppi extraparlamentari, la Croix-de-Feu, il Fronte contadino, il Fronte sociale, eccetera, insomma tutto lo stravolgimento dei "raggruppamenti" della sinistra, culminati in quell'unione panica nota come Fronte Popolare, mentre la "minaccia fascista" trova finalmente la sua incarnazione – che sollievo – nel coraggioso colonnello de la Rocque.

2. – Una sinistra e una destra per cambiare

E tutto questo, si dirà, solo per ricadere in quella vecchia e stucchevole altalena sinistra-destra, destra-sinistra – senza indicare mai un obiettivo chiaro.

Ma in ogni caso, qualcosa si muove. Un tempo, la destra e la sinistra erano due opposizioni necessarie all'equilibrio di un centro che era il solo ad essere preso sul serio dal Paese. Si è detto più volte: il Partito Radicale è la Francia. Oggi dobbiamo dire: era la Francia dei politici. Perché l'accelerazione della crisi

[164] [Il riferimento è a Henry de d'Orléans e ai suoi conflitti con Charles Maurras].

ha come effetto normale quello di rovinare la fiducia un po' beata che era stata riposta proprio nell'immobilità del centro.

La situazione in cui l'elettore si rende conto che "bisogna fare qualcosa" si traduce nei fatti in un voto a destra o a sinistra. In questo modo, la sinistra e la destra hanno lentamente smesso di svolgere il ruolo convenzionale di opposizione a Sua Maestà il Radicalismo e sono davvero diventate i due poli della nuova vita politica. La mappa dei partiti parlamentari tende a sovrapporsi sempre più esattamente alla mappa delle mistiche che dividono la Francia da 150 anni.

Non ci sono più una sinistra generosa e una destra "realista", più simboliche che efficaci, intorno a un centro saldamente fondato sugli intrighi e sul funzionamento ordinario dei comitati. C'è un Fronte Popolare e un Fronte Nazionale, dove si confondono mistica e politica, e tra i due il disorientamento dei radicali, o almeno la loro cattiva coscienza di centristi.

Va anche notato che i fronti della destra e della sinistra non riflettono più esattamente la vecchia opposizione dei bianchi e dei rossi, del signorotto e del fittavolo. È in relazione alla minaccia o alla speranza del fascismo che le posizioni prendono forma.

Ma allora, se la Destra e la Sinistra diventano i veri centri della vita pubblica, e se le loro mistiche sono cambiate a tal punto, è più importante che mai definire gli interessi e le dottrine che sostengono e aggravano costantemente l'antagonismo tra i due Fronti.

3. – Non sanno dove vanno

Il Fronte Nazionale raggruppa dietro le disciplinate truppe del colonnello de la Rocque altre incerte combinazioni parlamentari, esponenti della grande borghesia, una parte dei contadini, gli industriali e i loro comitati, la maggior parte dei medi e piccoli commercianti, e in generale chiunque in Francia abbia il suo gruzzoletto da proteggere. A dire il vero, non si vede nient'altro a destra a parte questo colonnello. Chiediamoci quindi cosa vuole.

Un volumetto pubblicato lo scorso inverno, *Service public*, ce l'ha purtroppo fatto capire. Dopo aver radunato centocinquantamila uomini, il colonnello de la Rocque ha ritenuto che fosse giunto il momento di riflettere e spiegarsi. La fatalità che grava sul suo movimento è pienamente espresso in questa sola frase: Primo momento: Avanti! Secondo momento: Dove stiamo andando? Esempi recenti e piuttosto eclatanti ci hanno insegnato che alla domanda "Dove stiamo andando?", quando questa viene posta a posteriori, dopo che ci si è messi in cammino,

non c'è altra risposta di fatto che la famosa dittatura di transizione, la maschera statalista del disordine sociale.

Il genio della confusione, che detiene la presidenza effettiva di tutte le nostre riunioni pubbliche, si affretta a proporre qui il termine fascismo. Ma la pubblicazione di *Service Public*, insieme al suo successo, dovrebbero essere sufficienti a far cessare i timori che potrebbero derivare dal cauto silenzio di de la Rocque. Il fascismo, infatti, è una mistica della gioventù; *Service Public*, al contrario, ci offre una mistica di veterani. Il fascismo è anticapitalista (in teoria); de la Rocque condanna del capitalismo soltanto i "parassiti". Infine, il fascismo era un movimento popolare e rivoluzionario, mentre il movimento della Croix-de-Feu, come definito dal suo dirigente, sembrava consistere essenzialmente in una rinascita dei valori morali più tradizionali. Valori dei "padri di famiglia", morale borghese rinvigorita, in realtà siamo ancora lontani da qualsiasi tipo di fascismo, "latente" come si dice, o dichiarato.

Non è nostra intenzione fare un processo alla morale difesa da de la Rocque, e renderemo volentieri omaggio a quell'onestà civica che essa richiede e che costituisce la forza più reale del movimento della Croix-de-Feu. Plaudiamo ai luoghi comuni di cui il libro di de la Rocque ha il coraggio di ricordarci la virtù, e ridiamo anche noi dell'accusa di fascismo di cui si vuole incolpare tanti coraggiosi repubblicani. Dopodiché, potremo dire senza equivoci o sottigliezze perché questo libro è sbagliato.

«I programmi sono dei risultati», scrive de la Rocque. E aggiunge, non senza una certa logica: «Ho dato priorità al piano d'azione». Ma cos'è un piano d'azione senza un programma? Cos'è «questo movimento in *avanti* che non sa dove va» (Robert Aron) e che non vuole nemmeno saperlo? Perché invece di spiegarsi, come dice di voler fare, il signor de la Rocque si limita a ripetere a ogni piè sospinto di non essere uno di quegli "intellettuali" che si perdono nella ricerca dei Principi di un ordine nuovo. «Guardate con chiarezza. Pensate con semplicità. Siate dei realizzatori, non dei retori». Va bene. A condizione che tutto questo non escluda il veder lontano e il pensar giusto; a condizione che i realizzatori che il signor de la Rocque invoca ottengano qualcosa di diverso dal ripristinare le lettere maiuscole di cui sono piene le pagine di *Service Public*. I Nostri Morti, i Martiri della Passione Francese, la Buona Novella dei Volontari Nazionali, la loro Opera infine, la loro Fede – questa inflazione tipografica dispensa davvero un capo dall'enunciare un programma coerente? Sono queste le grandi parole falsamente

religiose che egli pretende di opporre ai retori, agli utopisti, agli "intellettuali"? Eppure invano cercheremmo, in queste pagine, una qualunque altra risposta diretta alla fiera domanda posta all'inizio: di che cosa si tratta?

«I programmi sono dei risultati». Scommettiamo che chi scommette così non sa bene dove sta andando. Uno che invece sapeva cosa voleva, Lenin – e con lui tutta la storia delle rivoluzioni riuscite – risponde così: «Senza dottrina rivoluzionaria, non vi può essere azione rivoluzionaria»[165]. Il signor de la Rocque scrollerà le spalle: non si atteggia a rivoluzionario, tutt'altro. È proprio questo che gli va rimproverato. È questo rifiuto di prevedere le conseguenze della sua azione fino alla fine che rende l'azione pericolosa. Perché tutto ciò che scrive in questo libro – non so cosa dica alle sue truppe – tutto il suo linguaggio militare – il modo in cui parla delle sue "intenzioni" o in cui le tiene segrete, tutte le sue tattiche – è orientato alla battaglia, non alla rivoluzione reale. E non verso la creazione, non verso la costruzione ponderata di un ordine nuovo. Tanto che il risultato necessario del suo "piano d'azione" non può essere altro, a prescindere da ciò che vuole, che un nuovo 6 febbraio[166]. È il caso di ricordare il fondamentale principio tattico e dottrinale – questi due aspetti sono inseparabili – formulato da Aron e Dandieu: «Le rivoluzioni sono sanguinose nella misura in cui sono mal preparate». *Service public* è un libro pericoloso, perché è un libro vago dietro il quale marciano truppe disciplinate.

Cosa dire allora del Fronte popolare, che si formò solo sotto la minaccia di un "fascismo" così mal definito? La maggior parte delle critiche – le più gravi – che muoviamo al movimento della Croix-de-Feu valgono anche per lo stato maggiore delle sinistre, Daladier, Blum, il Comité de vigilance des intellectuels antifascistes, Déat, Thorez... Ma lì non è più lo stato maggiore a dare le direttive all'azio-

[165] [La traduzione corrente della celebre formula leninana riporta "teoria" invece di "dottrina": «Senza teoria rivoluzionaria non vi può essere movimento rivoluzionario» (Lenin, *Che fare?*, 1902).]

[166] [Riferimento alla manifestazione antiparlamentare organizzata a Parigi il 6 febbraio 1934 da gruppi di destra, associazioni di veterani di guerra e leghe di estrama destra. Gli scontri violenti (19 morti e un migliaio di feriti tra i manifestanti) porteranno a una crisi istituzionale e politica che determinerà la caduta del governo Daladier. Questi eventi furono interpretati dalla sinistra come segno di un imminente pericolo fascista in Francia, il che partecipò al processo di costituzione del Fronte popolare (cfr. P. Pellissier, *6 février 1934. La République en flammes*, Paris, Perrin, 2000). Si veda anche infra, p. 106, nota 223].

ne; e le truppe non hanno disciplina e gli obiettivi sono, se possibile, ancora più vaghi o, non appena si precisano, si rivelano contraddittori.

Il Comitato di vigilanza difende la libertà in sé, quella cosiddetta democratica, quella stessa libertà che difesero gli intellettuali del secolo scorso, alla quale dobbiamo la Grande Stampa, l'eloquenza parlamentare e la giungla capitalista. Ma il Comitato di Vigilanza non ha in mano le leve dell'azione: è al Partito Comunista che spetta questo compito. Ora, questo partito vuole certo la libertà, ma in modo leggermente diverso. Dietro la parola libertà, vuole la dittatura, lo statalismo e la guerra. Guerra e antimilitarismo. Guerra a Hitler e distruzione dell'esercito francese. Perché, se capiamo bene i suoi manifesti, affissi per le strade, «Stalin ha ragione» ma anche *l'Humanité*[167] non ha torto.

A metà strada tra l'ideologia libertaria degli intellettuali vigilanti[168] e la pratica stalinista-umanitaria dei comunisti, Léon Blum trema e si dispera davanti alla prospettiva di una imminente presa di potere legale, che è l'incubo della sua vita. Dopo aver "militato" per quarant'anni, questo profeta della Camera scoprì che, in fin dei conti, non aveva un programma.

La situazione del mondo sarà pure tragica, ma quella dei nostri dirigenti di sinistra è certamente tragicomica; e lo è a un punto tale che il semplice lettore di giornali d'opinione – poco avvezzo ai pettegolezzi parigini, alle trame da salotto, da ufficio o da caffè, all'agitazione drammatica che regna da qualche mese nei circoli antifascisti – non potrebbe nemmeno immaginare. È uno spettacolo davvero sconcertante quello che offrono questi uomini di buona volontà senza alcuna volontà, che si gettano, per amore di un'idea, in complotti di cui ignorano il vero scopo, in un'azione di difesa che non osa precisare cosa difende, in una lega di pecore, lupi e pastori temporaneamente riconciliati dal panico. Il loro numero non basta a rassicurarli. Al contrario. Cosa faranno allora di fronte alla minaccia che li riunisce? Se nessuno risponde con urgenza alla domanda, se nessuno indica con urgenza una direzione comune, le vecchie abitudini si risveglieranno e la guida di Léon Blum non impedirà ai lupi di divorare le pecore.

[167] [Il giornale *l'Humanité* fu fondato nel 1904 dal socialista Jean Jaurès. Si attesta su posizioni pacifiste e antimilitariste e diventa poi organo ufficiale del Partito comunista francese (dalla fondazione della *Section française de l'Internationale communiste* nel 1920)].

[168] [Riferimento ai membri del *Comité de vigilance des intellectuels antifascistes*, si veda supra, p. 73].

Ma, mi si dirà, *Le Populaire*[169] non aveva proposto di nazionalizzare le banche? E *L'Humanité*[170] di confiscare i patrimoni eccessivi? E *L'*Œuvre[171] di disarmare le leghe fasciste? E l'AEAR[172] di liberare Thaelman[173]? E Frossard[174] di eliminare la disoccupazione? Tutto ciò potrebbe non costituire un programma molto coerente, ma non abbiamo tempo e dobbiamo occuparci delle urgenze, cioè dare «precedenza al piano d'azione». Il problema è che nessuno sa esattamente come realizzarla, la nazionalizzazione delle banche. E non si capisce chi avrebbe il potere di disarmare un colonnello in abiti civili, che peraltro sostiene di non aver nessun tipo di progetto. Quanto a Frossard, lui firma i decreti legge.

Infine, se è sempre possibile organizzare riunioni di protesta contro Laval, è molto più difficile premunirsi contro la caduta di Laval e la presa del potere da parte della sinistra che ne conseguirebbe. La più grande minaccia che pesa sul Fronte Popolare[175] è l'eventualità di un suo imminente successo.

Tra Blum che non sa cosa fare, Daladier che pensa di saperlo o Cachin che non osa dirlo, lascio a voi giudicare quale sia il più pericoloso, o il meno efficace.

4. – Pronostici

In presenza di due forze ben definite, possiamo sempre prevedere almeno la forma – se non l'esito – della lotta che opporrà l'una all'altra. Ma dallo scontro tra due fronti nei quali non si riesce a distinguere una volontà, una passione precisa,

[169] [Giornale socialista, creato nel 1916. Dopo il passaggio de *L'Humanité* (cfr. supra, pp. 50, 74) alla Sezione francese dell'Internazionale comunista, diventa l'organo principale della SFIO (il partito socialista francese). Léon Blum, figura chiave della costituzione del Front populaire e capo del governo tra il 1936 e il 1938, ne è il direttore politico].

[170] [Si veda supra, p. 74, nota 167].

[171] [Giornale vicino all'area radicale-socialista, sostenne il Fronte popolare. Sotto il regime di Vichy adottò invece una linea collaborazionista, pro-nazista e antisemita].

[172] [L'*Association des écrivains et artistes révolutionnaires*, creata nel 1932, è la sezione francese dell'Unione degli scrittori sovietici (che fu creata a Mosca nel 1927). L'AEAR fu diretta fino alla sua dissoluzione (1939) da Paul Vaillant Couturier, tra i fondatori del Partito comunista francese, e aveva come organo la rivista «Commune»].

[173] [Simbolo della resistenza tedesca, presiedette il Partito comunista di Germania dal 1925 fino alla sua incarcerazione nel 1933. Morì nel 1944 nel campo di concentramento di Buchenwald].

[174] [Segretario della *Section française de l'internationale communiste* (Partito comunista francese) dal 1921 al 1923, ritorna al gruppo socialista della SFIO fino al giugno 1935 quando diventa ministro del lavoro nel governo Buisson. È ancora ministro, nel governo Laval, durante la redazione di questo articolo].

[175] E anche su de la Roque.

un'idea guida, cosa potrà scaturire se non un'indescrivibile confusione? Colpo di forza, guerra civile, combinazioni impreviste di elementi di sinistra e di destra[176], o semplice scatenamento di demagogia elettorale: tutto ciò è ugualmente possibile e sarà ugualmente sterile. Gli eventi si produrranno nel disordine, sotto la pressione della paura di un avversario le cui forze sono sopravvalutate da entrambe le parti. Ma siamo tenuti a sapere che la confusione politica, in tempi di crisi, lavora per la futura dittatura statalista; che si chiami nazionale o proletaria, poco importa, il pericolo è lo stesso.

A meno che non emerga una nuova forza che non sia né di destra né di sinistra, ma che fornisca soluzioni ai problemi che si pongono concretamente, invece di perdere tempo a cercare di stabilire se questi problemi siano di destra o di sinistra.

Esiste questa terza forza? Mi limiterò a citare un fatto simbolico. Dal punto di vista della tattica rivoluzionaria, è chiaro che l'unica questione decisiva non è stata sollevata né dalle sinistre né dalle destre: si tratta della questione posta dall'*attuale antagonismo tra le rivendicazioni operaie e le rivendicazioni contadine*. Il nostro progetto di servizio civile in collaborazione con le corporazioni locali è la sola e unica soluzione finora prospettata in Francia. Per quanto possa sembrare incredibile, nessuno ha ancora affrontato questo problema tattico davvero cruciale, all'infuori dell'*Ordre nouveau*.

5. – I fatti lavorano per noi

Non è certo alla nostra propaganda che dobbiamo attribuire l'evoluzione di una parte dell'opinione pubblica, o di alcuni gruppi, verso idee sempre più vicine alle nostre, così come le abbiamo esposte in questo bollettino e nei nostri libri. Dobbiamo invece attribuirla alla sola lezione dei fatti.

Ecco alcuni esempi. La necessità di distinguere in economia tra un settore pianificato e un settore libero comincia a farsi chiara per i sindacalisti, i neosocialisti[177] e in generale la maggior parte di coloro che producono dei "piani". È

[176] Ad esempio, un tentativo di fronte comune che va dai Volontari Nazionali a Doriot, passando per il Fronte Sociale di Bergery e i neosocialisti. Si tratterebbe di una formula nazional-socialista o fascista.

[177] [Con il termine "*néos*", in questo contesto Rougemont fa certamente riferimento a coloro che si riconoscevano nel neosocialismo, una corrente che si diffuse in Francia e in Belgio tra gli anni Venti e Trenta del Novecento. Essa mirava a rinnovare la dottrina socialista, rifiutando tanto la

l'inizio di quella che chiamiamo la dicotomia, principio del nostro servizio civile. Noi riteniamo di essere andati oltre la semplice posizione teorica del problema – e le nostre esperienze di quest'estate lo dimostrano. Ma vale anche la pena di notare le convergenze che si stanno delineando. In vari ambienti di destra e di sinistra[178] si assiste all'emergere di una critica dello stalinismo come forma di capitalismo di Stato e del nazionalismo russo, e anche qui riconosciamo un punto di vista che ci è familiare. In alcune dichiarazioni del Fronte contadino si intravedono i germi di una coscienza federalista che chiede istituzioni di tipo *Ordre nouveau*. Infine, un po' ovunque, l'idea che le libertà debbano essere organizzate si fa strada e cessa di essere vista come un mero paradosso da intellettuali. Più in generale, riconosciamo nell'anticapitalismo di un gran numero di membri della Croix-de-Feu e nell'antisovietismo del Fronte sociale di Bergery tendenze che preparano un gran numero di menti a comprendere meglio la vera portata delle nostre tesi costruttive[179].

Quest'ultima osservazione è importante. La grande lezione che abbiamo tratto dalle confuse esaltazioni di luglio è che, nonostante le carenze dei capi e le loro affermazioni maldestre sul piano della dottrina, esiste a sinistra e a destra una massa crescente di uomini che sanno cosa non vogliono: la guerra, l'anarchia capitalista, la dittatura, il *Comité des forges*[180], la diplomazia di Mosca, il parlamentarismo, la grande stampa. Non c'è nulla di più impressionante di questo comune rifiuto a sinistra e a destra, *tra le truppe*.

È tempo di dare a queste truppe una volontà comune costruttiva, un programma da opporre alle imprese di de Wendel come a quelle di Litvinoff. È così che si delinea nei fatti l'appello alla dottrina personalista che la gioventù francese ha il dovere di fornire come esempio all'Europa.

prospettiva rivoluzionaria quanto quella riformista, e sostenendo invece la necessità di un'economia pianificata, ispirandosi alle analisi del leader del partito operaio belga, Henri de Man].

[178] Si vedano le recenti dichiarazioni di Bergery e Doriot, l'inchiesta di *Documents* sul Fronte Popolare.

[179] Ciò non ci impedisce di notare che nella maggior parte dei casi queste tendenze sono ancora contrastate dalla credenza molto generale nei benefici dello statalismo centralizzatore. Va detto che su questo punto, per il momento, registriamo solo un arretramento delle idee che difendiamo. Quali catastrofi saranno necessarie per distruggere questa superstizione?

[180] [Organizzazione padronale dell'industria siderurgica].

Sul pericolo di confondere la buona fede e lo stalinismo (luglio 1936)
Du danger de confondre la bonne foi et le stalinisme, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 33, luglio 1936, pp. 34-37.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19360700on

In merito al volume di Georges Friedmann, *Crise du Progrès* (Gallimard), abbiamo un piccolo conto in sospeso con il gruppo di scrittori che condividono la fede dell'autore e ricorrono allo stesso metodo di discussione. Il libro, di per sé, è piuttosto deludente, nonostante le sue reali qualità; ma è molto tipico, sotto diversi aspetti. Riassume infatti coscienziosamente le fasi di una catastrofica decadenza dell'idea di Progresso all'inizio del XX secolo. Inoltre, analizza alcune delle sue cause. Infine, definisce senza possibilità di equivoco la soluzione proposta dal neomarxismo a questa crisi.

In linea di massima, non possiamo che approvare la *descrizione* fornita dall'autore. È senz'altro vero che il progresso tecnico è stato distolto dai suoi fini umani da Taylor e Ford; che il meccanicismo e l'"intellettualismo scarno" hanno suscitato reazioni sentimentali che, da Ruskin a Bergson, sono il risultato di un misticismo adulterato ed egoista piuttosto che di una considerazione virile e positiva della missione dello spirito creativo; che insomma è il sistema capitalista il responsabile della crisi, non il macchinismo e l'elettricità. Tutti i nostri lettori sanno che queste tesi sono per noi fondamentali.

Crediamo, come l'autore – da chi avrà preso la formula? – che siano «gli uomini a modificare le circostanze», non le leggi economiche. Crediamo quindi che il progresso meccanico non comporti *di per sé* un destino inumano e che «poiché il macchinismo consente un'economia di forze ancora maggiore rispetto alle invenzioni del periodo pre-rinascimentale, si tratta di trovare le istituzioni che consentano la liberazione che gli corrisponde»[181].

Crediamo anche, come l'autore, che il primo obiettivo della rivoluzione necessaria sia la soppressione della condizione proletaria[182]. L'istituzione del Servizio civile, di cui abbiamo fornito il piano generale e che la nostra esperienza

[181] *Révolution nécessaire*, p. 39, et passim. *Politique de la personne*, p. 220-225, et *Dictature de la liberté*, passim.

[182] [L'obiettivo dell'abolizione della condizione proletaria era stato posto da Aron e Dandieu e quindi integrato nella dottrina dell'*Ordre nouveau*; cfr. su questa posizione all'interno del fede-

dell'estate del 1935 ha avviato nella pratica[183], non ha altro scopo che questa effettiva "liberazione". D'altra parte essa presuppone che il macchinismo e la razionalizzazione siano «spinti all'estremo» per «ridurre il più possibile il lavoro servile e indifferenziato» (*Révolution nécessaire*, p. 251).

(È forse una lettura "dialettica" dei nostri testi che permette all'autore di affermare che «tutta l'ideologia corporativista disseminata negli scritti di Aron e Dandieu, poi ripresa dall'*Ordre nouveau*, è piena di diffidenza nei confronti della razionalizzazione...»!!)

Ma non appena Friedmann passa dalla descrizione alla diagnosi, e d'altra parte non appena cerca di specificare le prospettive *pratiche* che ci riserva un rinnovamento dell'idea di Progresso secondo le sue inclinazioni, cadiamo nel confusionismo deliberato, nella calunnia al servizio dei superiori e in un conformismo veramente staliniano.

L'autore ingloba il personalismo in quello che chiama, con orrore, anti-Progresso. Forse perché crede, insieme ai suoi colleghi Lefebvre-Guterman[184], che la persona sia il servo e che il nostro obiettivo sia la restaurazione della schiavitù, con il pretesto dei famosi "valori spirituali". Non diremo con Aragon il Vecchio: "Mosca la rincitrullita"[185] – perché Mosca non merita *per ora* questo trattamen-

ralismo corporativista difeso del gruppo Ordre nouveau G. Vale*, Beyond nationalism and liberal democracy*, cit., p. 272].

183 [Sull'origine e sugli obiettivi di questa esperienza, che avrebbe dovuto contribuire al superamento della condizione proletaria, si veda Robert Aron, *Genèse du service civil*, in «Ordre nouveau», n. 7, 1934].

184 [Henri Lefebvre e Nobert Gutermann avevano appena pubblicato, nel febbraio di quell'anno, *La conscience mystifiée* (Gallimard, Paris 1936). D'altra parte, Lefebvre faceva parte, con Nizan, degli autori vicini al marxismo che, su invito di Rougemont, avevano inviato il loro contributo al *Cahier de revendications* (in «Nouvelle revue française», dicembre 1932), nell›intento di rappresentare un fronte nel quale avrebbe dovuto riunirsi la gioventù nel rifiuto dello stato di cose esistente. L›impresa non fece altro che evidenziare una linea rottura ancora più netta e provocò una polemica accesa tra Rougemont e Nizan (cfr. infra, in part. p. 165, nota 424)].

185 [Nell'attribuire ad Aragon l'appellativo di "*ancien*", Rougemont fa probabilmente allusione al fatto che l'espressione riferita, "*Moscou la gâteuse*", è tratta da un suo scritto fortemente critico nei confronti dell'esperienza sovietica, che testimonia quindi di un periodo precedente l'adesione del poeta e romanziere francese al comunismo. Aragon si iscriverà infatti al PCF nel 1927, insieme agli altri surrealisti, ma diversamente da questi, vi rimase anche dopo il 1933, diventando negli anni successivi uno degli intellettuali più impegnati nella difesa dell'ortodossia. Nel 1924, invece, in uno scritto apparso in uno celebre *pamphet* surrealista diretto contro Anatole France (*Un cadavre*, Imprimerie spéciale du Cadavre, Paris) aveva scandalosamente, agli oc-

to – ma segnaleremo a Bouglé il caso di questo ex-allievo dell'Ecole Normale Supérieure[186] che non sa più leggere. Ciò gli permette di mettere nello stesso calderone Kierkegaard e M. Duhamel, [Gina] Lombroso-Ferrero e Hitler, l'*Ordre nouveau* e Ruskin, C. G. Yung e Caillaux, Husserl, Spengler e Tailledet, ecc. A tutti costoro, viene contrapposto il signor Stakhanov, il campione dei minatori dell'URSS. L'errore dei Cattivi, degli "antiprogressisti", consiste nel non aver creduto che "l'uomo può dare di più", a patto che si sottometta alla dittatura stalinista. Ma cosa significa "dare di più" per il nostro autore? Significa "produrre" 1000 tonnellate di carbone in un giorno. – Grazie mille. Tutto risolto. Ecco cosa legittima tutto il resto!

Alla luce di ciò, sarebbe una perdita di tempo spiegare al signor Friedmann che siamo molto più contrari allo spiritualismo di quanto non lo sia lui al materialismo; che la nostra condanna del regime sovietico non si basa su una presunta "sfiducia nella razionalizzazione", ma su un reale disgusto per l'ideale di schiavitù industriale che Stalin impone al popolo russo; che l'alternativa attuale non è tra il macchinismo e l'artigianato, ma tra la dignità umana e lo statalismo; che non siamo "a favore del fascismo", ma avversari del fascismo, sia esso hitleriano (rurale) o staliniano (industriale); che la protesta di Kierkegaard contro Hegel non è "legata a due dozzine di brevetti", peraltro posteriori a lui di una trentina d'anni; che Spengler non è un ammiratore dell'Oriente, e che anzi è vero il contrario (p. 153); che il cristianesimo non è propriamente contrario a "una concezione drammatica dell'uomo" (p. 226); infine, che, contrariamente alle avventate affermazioni che si trovano a p. 221, un certo marxismo considera effettivamente "pericolose" alcune scoperte scientifiche, dato che Stalin ha condannato Einstein, proprio come un papa aveva condannato Galileo e così via. (Questo ammasso di errori fattuali ricorda senz'ombra di dubbio i metodi dell'*AF*[187] e dell'Écho de Paris[188]).

Friedmann, come tutti gli scrittori il cui "pensiero" tende a fondersi con le di-

chi dei comunisti, associato Mosca, definita appunto rincitrullita, e l'intellettuale nazionalista dell'estrema destra monarchica e antisemita, Charles Maurras, definito "tapiro"].

[186] [Célestin Bouglé, sociologo e filosofo, esponente della tradizione positivista di ispirazione comtiana, era noto per il suo impegno nella difesa di posizioni repubblicane. Fu direttore dell'Ecole Normale Supérieure, di cui Georges Friedmann fu allievo, da cui l'allusione sarcastica di Rougemont].

[187] [*Action française*, movimento politico dell'estrema destra nazionalista e monarchica]

[188] [Quotidiano caratterizzato da posizioni conservatrici e patriottiche].

rettive tattiche di Mosca, rifiuta con indignazione l'appellativo di "materialista". Nutre un profondo disprezzo per il "fatalismo" e il "rozzo" meccanicismo dei La Mettrie, dei Kautsky, degli Haeckel. Si tratta di una «ideologia piuttosto piatta», egli scrive, invece di mostrare in cosa sarebbe *falsa*, dal suo punto di vista, cosa che avrebbe dovuto costituire il vero oggetto di un libro con un titolo simile. La crisi del Progresso, infatti, non è altro che la crisi del razionalismo "piatto" e la storia della sua lotta con il capitalismo che ne scaturì. Ma l'autore si considera uno "spirito dialettico", e quindi un materialista raffinato, tutto flessibilità... Questa nuova modestia – appare solo oggi, nel 1935 – o questo falso rigetto del materialismo "rozzo" servono solo a rassicurare l'intellighenzia radicale del Fronte Popolare. È la manovra ad essere chiaramente "rozza". D'altronde, sta riscuotendo successo presso alcuni scrittori borghesi che sono *fin troppo felici di vedere i sovietici ripescare i vecchi miti della loro classe*. E si riparte, a gonfie vele, verso la Felicità, la Ricchezza, il Progresso. Simboleggiati, ripeto, da Stachanov, l'uomo delle 1000 tonnellate al giorno e degli stipendi astronomici.

In questo abile lavoro si cercherebbe invano il minimo collegamento tra i metodi di Taylor e lo stacanovismo. Si tratta di una grave omissione, che si spiega fin troppo bene. Forse è noto che Taylor scriveva:

«La gestione dei lavoratori consiste essenzialmente nell'applicazione di tre idee elementari:

1. Tenere una prugna davanti a loro per farli avanzare.

2. Far schioccare la frusta su di loro, all'occorrenza, con un tocco dello stoppino.

3. Lavorare spalla a spalla con loro, spingendoli con decisione nella stessa direzione e sempre istruendoli, guidandoli e aiutandoli».

Ora: la funzione della prugna in URSS è affidata al salario[189]; la frusta è stata sostituita dal plotone d'esecuzione[190]; e la "direzione sempre uguale" in cui il lavoratore viene spinto è quella dello Stato totalitario stalinista-fascista.

Queste sciocchezze criminali ispirano al nostro idealista impenitente una se-

[189] «Dukanov ha raccontato quanto ha guadagnato lavorando secondo il metodo stacanovista. *Questo è stato l'argomento più convincente*», in «Pravda», cit. da Habaru, in «NRF» [Nouvelle revue française], gennaio 1936.

[190] «N[ouvelle] r[evue] f[rançaise]», n° cit., p. 94 e: «Ho visto fucilare in URSS dei giovani comunisti», di V[ictor] Serge.

rena fiducia nel marxismo rivisto da Stalin, unica «tecnica del progresso umano». Ormai sappiamo cosa significa progresso per l'autore: sostituire il padrone della fabbrica con un poliziotto; la "mistificazione spiritualista" con una mistificazione dittatoriale ben più efficace sugli operai, e di gran lunga più avanzata delle violenze fasciste[191]; la verità umana con le ideologie della propaganda; e la ragione con la ragion di Stato. In definitiva, "progresso" significa accusare di "fascismo" tutti coloro che non si lasciano impressionare dalla potenza offensiva dell'Armata Rossa (Pierre Cot *dixit*), al punto da abdicare a ogni senso critico di fronte alle "dottrine" che questa armata "difende" – "dialetticamente", beninteso, e non "materialmente", essendo la mitragliatrice un'arma "dialettica" solo se impugnata da un vero marxista, al servizio di uno Stato "dialetticamente" totalitario.

È un nostro merito aver difeso qui, negli ultimi quattro anni, una tecnica completamente diversa, al servizio di un progresso completamente diverso.

Se gli stalinisti di *Commune* o di *Europe*, come di consueto, risponderanno solo con insulti alle mie osservazioni, mi sentirò autorizzato a credere che l'ingiuria sia la sola risposta possibile.

Dal socialismo al fascismo (novembre 1936)
Du socialisme au fascisme, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 35, novembre 1936, pp. 18-22.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19361100on

L'errore francese sul fascismo

Se c'è un pregiudizio cui le masse sia borghesi che operaie tengono, quanto tengono agli assiomi fondamentali della loro esistenza – i soldi sono i soldi, non farsi pestare i piedi da nessuno, ognuno per sé e Dio per tutti, eccetera – è proprio questo slogan: il fascismo è di destra.

Provate a pronunciare questa frase in Italia o in Germania, se volete suscitare ilarità nel vostro uditorio. Ma la politica estera non presuppone, in Francia, la conoscenza dei nostri vicini: presuppone solo la lettura dei giornali. (Certo, in

[191] «Come possiamo bloccare la strada al fascismo con tanti campi di concentramento alle spalle?», scriveva il comunista Victor Serge («Esprit», giugno 1936).

questa forma è innocua, finché rimane ad uso interno, cioè puramente elettorale. Ma questo non sempre è possibile...).

I francesi dovranno pur rendersi conto un giorno che al di fuori dei loro confini i termini "sinistra" e "destra" non significano quasi più nulla, e forse non hanno mai significato la stessa cosa che qui. Sinistra e destra, in Francia, rinviano all'opposizione tra laicismo e clericalismo[192]. Questi termini non diranno molto agli italiani, che non hanno alle spalle la Rivoluzione e il *combisme*[193], e non diranno nulla ai tedeschi. (Non è lo stesso in Spagna, ma a causa dei gesuiti).

L'uomo di sinistra, in Francia, crede alla formula "fascismo uguale destra", perché *Huma* e *Popu*[194] hanno interesse a farglielo credere. Anche l'uomo di destra lo crede, perché gli è stato detto che il fascismo lo potrà "salvare dal comunismo". (Avrà modo di rendersi conto dell'errore il giorno in cui uno Stato fascista si impadronirà del suo capitale estero e di un terzo del suo reddito, per non parlare del lavoro obbligatorio e della demagogia populista). L'uomo di sinistra crede di avere conferma delle sue convinzioni nel vedere che la destra – cadendo in errore – ostenta simpatia, in misura diversa, per i fascismi stranieri. Il colonnello e il suo amico Doriot[195] chiudono questo circolo vizioso. Si troverà una via d'uscita? Si riuscirà mai a far capire a qualcuno, sia a destra e che a sinistra, che stalinismo e fascismo non sono due poli contrari (come la vecchia sinistra e la vecchia destra), ma due aspetti sempre più simili della stessa follia, lo Stato totalitario?

L'impresa sembra difficile. Le *chances* dell'errore e della menzogna sembrano sempre superiori a quelle della semplice verità. Ma da questa impresa dipende il successo della rivoluzione personalista. Disperare di far capire ai francesi la vera natura dei regimi stranieri, per i quali sono pronti a combattere, significa

[192] Come André Siegfried ha chiaramente illustrato nel suo *Tableau des partis en France* [pubblicato nella collana «Les Ecrits» diretta da Jean Guéhenno, presso le Editions Grasset, nel 1930].

[193] [Termine dispregiativo per indicare il laicismo, in riferimento alla politica anticlericale sostenuta dal 1902 dal presidente del Consiglio francese Emile Combes, che condusse nel 1905 alla legge che sanciva la separazione tra Stato e Chiesa e alla istituzione della scuola laica in Francia].

[194] [Riferimento, non privo di ironia, ai due organi di stampa ufficiali rispettivamente del Partito comunista francese (*L'Humanité*) e del Partito socialista – Sezione francese dell'internazionale operaia (*Le populaire*)].

[195] [Riferimento al Colonnello de La Rocque (diventato nel febbraio 1936, in seguito alla dissoluzione della *Croix de feu*, dirigente del Partito sociale francese. Si veda infra, p. 106, nota 223) e a Jacques Doriot (che dal giugno del 1936 era dirigente del Partito popolare francese)].

accettare la più assurda guerra civile della storia; significa disperare della Francia e della sua missione in Europa; e significa per noi disperare delle nostre posizioni più fondamentali.

Tutto ci porta d'altronde a credere che in molti apriranno gli occhi sulla realtà fascista dell'URSS. Ma resta da fare la cosa più difficile: illuminare la sinistra e la destra sulla natura essenzialmente socialista dei fascismi.

Le origini socialiste del fascismo

Il caso dell'Italia è particolarmente chiaro. È noto che Mussolini proviene dal sindacalismo e che fu uno dei dirigenti del Partito Socialista. Sappiamo anche le opere di Marx, al pari di quelle di Sorel, esercitarono sulla sua ideologia un'influenza determinante. Fino all'immediato dopoguerra era difficile dubitare della sincerità del suo attaccamento alla cosiddetta "sinistra".

Ma possiamo basarci solo su questi fatti, storicamente indiscutibili, per affermare, contro il pregiudizio francese, che il fascismo è un movimento "di sinistra"? Certamente no. Perché sarebbe fin troppo facile ribattere che Mussolini ha tradito il socialismo anziché svilupparlo.

Non è questo il punto. La vera questione va piuttosto posta in questi termini: *può* un capo socialista che vuole esercitare il potere non tradire il socialismo? E tradendolo, *può* dar vita a qualcosa di diverso dal fascismo?

Guardiamo all'Europa del dopoguerra. Lenin fonda un regime marxista che, per sua stessa ammissione, porta nel giro di pochi anni al capitalismo di Stato. Mussolini fonda un regime antimarxista, che è fin dall'inizio un capitalismo di Stato. I socialisti scandinavi salgono al potere legalmente e continuano le tradizioni borghesi-capitaliste, limitandosi a introdurre una forma piuttosto discreta di statalismo. I socialisti francesi li imitano, creando uffici statali e "nazionalizzando"[196] ciò che possono. Quanto ai socialisti tedeschi, ebbero solo il tempo di schiacciare gli spartachisti e i separatisti – anch'essi nemici dello Stato – prima di cedere il passo ai borghesi, che a loro volta...

È possibile trarre conclusioni chiare da un tale caos di fallimenti? Probabilmente sì – e alcune di esse saranno piuttosto inaspettate, almeno agli occhi dei socialisti.

[196] Qualcuno potrà un giorno spiegarci in cosa la "nazionalizzazione" differisce dal puro e semplice controllo statale?

Innanzitutto, va notato che nessun governo socialista è riuscito a instaurare un regime anche solo minimamente in linea con i suoi principi; e ciò è vero *a prescindere dalle condizioni del Paese all'inizio dell'esperienza e dal grado di sincerità dei capi*.

Va poi ricordato che questi governi, siano essi parlamentari o dittatoriali, hanno tutti mostrato *la medesima* tendenza generale: affidare il compito di governare a uno Stato sempre più rigorosamente centralizzato.

Solo che il *ritmo* dello statalismo non è stato lo stesso dappertutto. Nelle democrazie borghesi è ancora frenato e subdolamente sabotato dall'opposizione, dalle tradizioni locali e dalla "libertà" anarchica delle "opinioni", ossia dei gruppi di interesse. Invece, nelle dittature nate da una rivoluzione di massa, dunque da uno stato di guerra, lo statalismo ha potuto – o anche *dovuto* – diventare sin dall'inizio totalitario. L'economia e l'opinione pubblica totalmente statalizzate sono infatti le condizioni imposte da qualsiasi guerra moderna, civile o straniera.

Quindi le dittature, che i socialisti criticano, in realtà non sono altro che lo sbocco fatale di ogni socialismo applicato oppure – il che è lo stesso – di ogni fallimento del socialismo in quanto tale. *Storicamente (se non teoricamente), le dittature sono in anticipo sul socialismo e allo stesso tempo – anche se non lo si ammette – ne costituiscono il progresso*. Sono il "superamento" hegeliano – cioè al contempo la negazione apparente e la pienezza reale – dello sforzo socialista.

Il capo fascista: un "uomo di sinistra"

Questa fatalità storica, alla quale cedono tutti i movimenti di massa[197], si riproduce nei destini individuali dei veri uomini d'azione della sinistra. Basti pensare a Noske, il deputato socialista che giunse al posto di governatore di Kiel nel 1918 a seguito della rivolta dei marinai tedeschi: è lui che lo Stato Maggiore, fidandosi del proprio istinto nel giocarsi la sua ultima carta, designerà come Ministro della Guerra. In poche settimane, il dirigente operaio, ben piazzato, stroncherà la rivolta spartachista. È lui che avrebbe dovuto farsi nominare Führer... Quattro anni dopo, Mussolini marcia su Roma: solo lui ha saputo mettere in riga i suoi ex "compagni". Poi sarà Hitler a prendere le sue armi migliori dal socialismo. Infine, per spazzare via gli ultimi bolscevichi – con un po' di ritardo... – si è puntato su Stalin...

[197] Sono anche loro a crearla.

La Francia ha solo Doriot da aggiungere a questa lista. Non dimentichiamo però che ha avuto Bonaparte, anche lui proveniente dalla "sinistra".

Il nazional-socialismo e il socialismo totale

Il segreto del "successo" di tutti questi uomini è semplice. Hanno capito che il socialismo economico non era che una parte della dottrina. Hanno capito che non si può fondare lo Stato, così come lo sognano i socialisti, senza statalizzare allo stesso tempo le forze morali del Paese. Hanno imparato la grande lezione della guerra: per riuscire a concentrare l'economia nelle mani dello Stato, è necessario il sostegno di una mistica che paralizzi gli elementi di opposizione. Si tratta della mistica della "unione sacra", in altre parole del nazionalismo.

In realtà, nei due termini che compongono il nome del Partito hitleriano non c'è nulla di antinomico. Sono esattamente complementari. Il socialismo è una "nazionalizzazione" dell'economia; il nazionalismo è una "socializzazione" del sentimento patriottico. L'uno non è possibile senza l'altro.

Ogni statalismo è condannato a presentarsi come apertamente totalitario, altrimenti è destinato al fallimento certo. (Di ciò abbiamo un bell'esempio sotto gli occhi). Ma per diventare totalitario, lo Stato non può essere fondato su basi puramente materiali. Ha bisogno della famosa "fiducia", e che sia una fiducia disciplinata e resistente a ogni prova. Solo una mistica nazionalista gliela darà.

Così la formula socialista: tutto *attraverso* lo Stato, può essere realizzata nella storia solo diventando la formula fascista: tutto *per*[198] lo Stato.

La famosa crociata delle democrazie socialiste contro le dittature fasciste assomiglia a uno di quei combattimenti tra ciechi organizzati nel Medioevo. È una lotta tra malati che soffrono della stessa malattia, ma alcuni sono solo al secondo stadio, altri già al terzo.

E vorrebbero pure vederci schierati da una parte o dall'altra?

Il risultato pratico del socialismo[199] - *in un ordinamento non federalista* – non può essere, non è mai stato e non sarà mai nient'altro che il fascismo. Se quindi si trattasse di riuscire, di riuscire in qualcosa, e di essere "socialisti" sul serio, diventeremmo immediatamente fascisti.

Fosse anche solo per questo motivo, noi saremo dunque federalisti.

[198] [In francese «tout *par* l'Etat … tout *pour* l'Etat»].

[199] Molti socialisti – e non solo i proudhoniani – mi capiranno...

Cronologia del male capitalista (gennaio 1937)
Historique du mal capitaliste, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 37, gennaio 1937, pp. 1-13. Testo redatto con René Dupuis[200].
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19370100on

Si è tentato, talvolta, di identificare il capitalismo con la civiltà occidentale. Si tratta di un punto di vista molto discutibile, poiché il grande commercio, che è una delle cause principali del capitalismo, è almeno tanto orientale quanto occidentale. Ciò che possiamo constatare, invece, è che il capitalismo è stato *la più potente forza di dissociazione sociale nelle civiltà occidentali.* Queste non sono riuscite ad attribuire al capitalismo il suo giusto ruolo, ossia a subordinarlo e a usarlo a beneficio dell'uomo. Si sono così lasciate invadere e poi dominare dai suoi meccanismi, portando a più riprese alla disintegrazione generale, alla forma politica mostruosa che chiamiamo oggi Stato totalitario e alla funzionarizzazione integrale di tutte le attività umane. Di conseguenza, al termine del processo, abbiamo ogni volta la guerra civile o esterna, la sterilizzazione della cultura, la miseria materiale e il degrado morale. Lo schematismo inumano di questi fenomeni li rende relativamente facili da studiare e da esporre: essi sembrano emergere naturalmente dalle innumerevoli contingenze della storia, come fatalità geometriche; la loro stessa rigidità ci permette di distinguerli dalla vita organica e dall'attività discontinua e imprevedibile dello spirito. Questo basta a spiegare in larga misura l'aspetto necessariamente schematico degli esempi di evoluzione capitalistica che forniremo.

Il capitalismo dei Romani

Il capitalismo viene introdotto a Roma tra il V e IV secolo a.C. attraverso l'uso dei prestiti a interesse. Il carattere essenziale della civiltà romana si trova minacciato dal giorno in cui il contadino-soldato, come Cincinnato, viene espropriato dal nobile senatore, proprietario di vasti appezzamenti di terreno. Ecco in che modo.

Cincinnato, che coltiva il suo terreno con le sole braccia della sua famiglia, a volte lascia la sua proprietà per andare in guerra. Durante la sua assenza, i suoi raccolti sono rovinati, i campi sono invasi dalle erbacce e il bestiame muore per-

[200] [Autore, con Alexandre Marc, di *Jeune Europe* (Paris, Plon, 1933).]

ché lasciato senza cure. Al suo ritorno, si vede costretto a rivolgersi al senatore suo vicino, la cui tenuta, coltivata da schiavi (non soggetti a obblighi militari), era rimasta intatta e aveva progredito sotto la guida di un amministratore. Il senatore ha quindi dei fondi a disposizione[201]. Non potrebbe farne un uso più giudizioso e "patriottico" che accogliendo la richiesta di prestito di Cincinnato. Il tasso di interesse è, infatti, dal 40% al 48% (quarantotto). E la legge assegna al creditore non solo le terre, ma anche la persona stessa del debitore insolvente, che cade in schiavitù. Dopo alcune campagne, Cincinnato può evitare questo destino solo diventando fittavolo di un senatore, oppure – e questo era il caso più frequente – entrando nelle file della plebe urbana[202].

Questa crescita del proletariato, che derivava dalla concentrazione della ricchezza fondiaria nelle mani del patriziato, pose ben presto seri problemi. Ogni società che crea una disoccupazione "tecnologica" si vede costretta a fornire ai disoccupati delle "sportule" regolari ("indennità", come si dice oggi, in modo significativo!). A Roma, la cassa di disoccupazione si chiamava elemosina. Il grano veniva distribuito al proletariato a prezzi ridotti o gratuitamente. Ma il territorio romano non era in grado di fornire le quantità di grano necessarie per l'elemosina, condizione indispensabile per la "pace sociale" e l'"ordine" sempre in bilico, e quindi richiedeva notevoli importazioni. Tuttavia, Roma non poteva sopportare di rimanere a lungo in balia dei siciliani e dei cartaginesi, che possedevano le maggiori superfici coltivate a grano. È così che la rigida logica del sistema porterà al conflitto armato con Cartagine, fonte profonda, per quanto indiretta possa apparire, di tutto il successivo sviluppo dell'*imperialismo* romano.

Come accade sempre quando ci si immette in questi meccanismi, il rimedio (in questo caso, le sportule) aggravò il problema. Le terre dell'Italia centrale e settentrionale non potevano fornire grano ai bassi prezzi dell'Africa, quindi era necessario rivolgersi a colture specializzate (oliveti, vigneti, orticoltura) o all'allevamento. Tutto ciò richiedeva ingenti capitali e favoriva le grandi proprietà. Tanto che, per soddisfare le esigenze provocate dalla prima ondata di proletarizzazione, se ne scatenò una seconda. Molti piccoli contadini indebitati videro le loro proprietà "arrotondare" i latifondi. Le fortune dei patrizi crebbero notevolmente,

[201] Accresciuti dalla grande quota di bottino che gli derivava dal suo alto rango nell'esercito.

[202] La conquista e la distribuzione di terre straniere in genere avvantaggiava solo i senatori. Solo nei territori lontani da Roma, in zone di insicurezza, sorgevano colonie plebee.

prima in terre e poi in capitale mobile (finanziario). E mentre il capitale mobile si estendeva, una nuova classe si formò: quella dei mercanti e degli appaltatori di servizi pubblici.

A partire dal II secolo, i "cavalieri" (o borghesi) fanno enormi e scandalose fortune a spese dei servizi pubblici, proprio come i prestatori e i "finanziatori" dei re dal XV al XVIII secolo. I ceti medi sono schiacciati tra potenti plutocrati e un proletariato disperato. Il contadino libero scompare, e con lui il cittadino-soldato. La terra appartiene ai ricchi, che vivono nelle loro dimore urbane. Questi *rentiers* della terra praticano una politica di egoismo sociale e di imperialismo. L'immenso proletariato delle città vive in gran parte con il traffico del diritto di voto, comprato di volta in volta dai patrizi e dai cavalieri.

Possiamo dire che la società romana è ormai prigioniera dei meccanismi della legge del capitale. La concentrazione delle terre e del denaro[203] nelle mani di una classe ristretta controlla tutta la vita politica. Basti ricordare le battaglie scatenate da senatori e cavalieri per il controllo dei tribunali incaricati di perseguire i reati contro l'erario pubblico, che passarono di mano quattro volte nel giro di pochi decenni. Ma queste lotte per il potere, che la plebe subisce, prosciugano le fortune di chi si candida: occorre dunque rinnovarle a spese dei popoli sconfitti. Dal II secolo in poi, le conquiste esterne non hanno più altra causa. Un arresto dell'espansione imperialista sarebbe stato, in quel momento, un segno sicuro di rivoluzione sociale.

Nel primo secolo, stanca di lottare per ottenere leggi agrarie più eque, la plebe perde interesse per la terra. Non chiede più di prendere parte al banchetto imperialista. Pane, giochi e abolizione delle classi sono ora le loro parole d'ordine, imposte da ambiziosi demagoghi.

I "patrioti" marci, come Silla e Cesare, vedono chiaramente che Roma sta per morire: ormai non è altro che una marmaglia composta di individui dissoluti, di tipo senatoriale ed equestre, di eserciti di mercenari e di politicanti, di plebei che vivono a modo loro di rendita, tra elemosina e giochi (anch'essi gratuiti). Vengo-

[203] La proprietà fondiaria era praticamente appannaggio della classe senatoria, poiché i latifondi si formavano a spese dell'ager publicus, che dipendeva dal Senato. Per quanto riguarda i beni mobili, essi si formavano principalmente grazie ad assegnazioni pubbliche o la copertura di cariche amministrative, come il proconsolato. Da qui le lotte tra senatori e cavalieri per il possesso di un potere che era il principale mezzo per arricchirsi.

no imposte anche una parziale remissione dei debiti e alcune misure agrarie volte a consentire la ricostituzione di una classe contadina. Ma è troppo tardi. Roma nel suo insieme, plebe e patriziato, non vuole più vivere se non delle sue rendite, cioè dello sfruttamento capitalistico del mondo che ha conquistato.

Ora, questo sfruttamento dell'Impero è possibile solo se lo Stato diventa quello che noi chiamiamo "uno Stato forte". Cesare, poi Augusto e i suoi immediati successori lo hanno capito. Così mettono fine alle lotte di partito e di classe con i mezzi (ormai "classici") della dittatura "necessaria". Lo Stato, divinizzato, diventa lo Stato totalitario, provvidenziale per tutti i suoi sudditi, sottoposti a un'obbedienza assoluta e a una tassazione crescente. In queste condizioni, gli eserciti imperiali garantiscono la sicurezza, l'ordine pubblico, la ricchezza acquisita e la miseria dorata del proletariato. Ma la pax romana costa sempre più caro. E il sistema esige un numero sempre maggiore di funzionari: un numero che avrebbe quasi eguagliato quello dei cittadini nel IV secolo!

In questo mondo, nato direttamente da un capitalismo predatorio, bloccato nel quadro di un capitalismo compiuto – rispetto alla tecnica dell'epoca – non c'è più alcun legame di autentica solidarietà umana. Solo i vincoli e i vantaggi offerti dallo Stato assicurano che esista ancora un mondo romano: è solo un'organizzazione. Da qui, indubbiamente, l'indifferenza con cui le popolazioni dell'Impero assistono agli incessanti colpi di Stato, che insediano e rovesciano gli imperatori, ma non toccano mai la forma dello Stato. Da qui anche il morboso interesse del "pubblico" per gli insensati disordini e i sanguinosi intrighi del Palatino. La stragrande maggioranza dei cittadini, non avendo più una vita propria, delega in qualche modo la vita e l'azione ai cortigiani, le "star" del momento. La folla crede di vivere in loro – e attraverso di loro – i rischi e le passioni assenti nella propria esistenza. E lo spettacolo melodrammatico offerto dalla corte imperiale funge da sostituto per ogni attività politica, sociale e umana. Un sostituto che si addice a questa società moribonda, che ha bisogno, per sentire la vita, di tutte le spezie capaci – come si suol dire – di "risvegliare i morti"...

Ma anche le macchine meglio assemblate sono soggette alle leggi dell'inerzia. A poco a poco, le molle si spezzano. Nessuna macchina può funzionare all'infinito senza una qualche forma di intervento dell'uomo. Doveva arrivare il momento in cui non si sarebbero trovati più neanche dei bruti intelligenti, come Diocleziano, a dare l'indispensabile spinta. La gigantesca burocrazia romana, congestionata, pressata e appesantita, vide diminuire gradualmente la sua efficienza. E *da sé*,

in maniera quasi impercettibile, il meccanismo si arrestò. È importante sottolineare questo punto: l'Impero romano non è caduto per mano dei barbari[204], come si è sostenuto finora. Ha ceduto di fronte alle fatalità interne del suo capitalismo e si è sgretolato secondo la stessa legge che lo aveva creato.

Cerchiamo di ricapitolare questo processo esemplare. Il capitalismo agrario ha rovinato il contadino-soldato e lo ha espropriato. Il capitalismo finanziario, nato da questa prima concentrazione, ha precipitato la dissoluzione sociale. Il suo trionfo ha segnato l'avvento di spietate lotte di classe, sempre più vili da entrambe le parti, e ha trasformato il popolo romano in un popolo di sfruttatori imperialisti e di *rentiers*. Infine, si è resa necessaria l'istituzione dello Stato totalitario, che a sua volta ha generato una civiltà la cui unica ragion d'essere (o misura comune) fu la più bassa potenza materiale, e il cui mezzo fu il burocratismo. Questa civiltà giustificava in anticipo e sollecitava l'azione violente dei barbari, dei vivi!

Capitalismo e feudalesimo

La riapparizione del capitalismo all'inizio del XII secolo si annuncia con una trasformazione immediatamente percepibile dei rapporti umani: essi tendono a non essere più diretti (da uomo a uomo) ma a farsi sempre meno concreti (da classe a classe, e più tardi da Stato a Stato).

È attraverso il grande commercio[205], prima di merci e poi di denaro, che il capitalismo fece il suo ingresso nella civiltà medievale. Lo sviluppo del transito[206] portò un innegabile miglioramento nella vita delle popolazioni dell'epoca, i cui scambi erano stati fino ad allora limitati a un raggio strettamente locale. La connessione tra le varie regioni d'Europa era il miglior modo per salvaguardarsi dalle carestie locali. La ripresa del commercio, volta al bene comune, poteva portare a una relativa specializzazione della produzione, possibile fonte di miglioramento del livello materiale generale e fondamento economico di un'Europa federata.

[204] Gli invasori non vennero per distruggere, ma per trarre profitto dal regime. I re franchi e ostrogoti erano mossi principalmente dal desiderio pressante di indossare le vesti consolari. I più capaci cercarono di far rivivere le decadenti istituzioni romane, ma questa nuova linfa non fu sufficiente. Alla fine furono costretti, loro malgrado e *per sopravvivere*, a fare qualcos'altro...

[205] Come si vede, stiamo seguendo, a grandi linee e con un'intenzione generale d'altra parte molto diversa, l'eziologia di Marx (*Il Capitale*, Libro I, Sez. 2, cap. IV), che poi corrisponde, sotto questo aspetto, a quella di Sombart.

[206] Praticamente scomparso da cinquecento anni, a seguito dell'islamizzazione del Mediterraneo nel VII secolo, come ha dimostrato Pirenne.

Fin dall'inizio, però, l'iniziativa individuale estremamente vigorosa dei mercanti fu deviata dall'egoismo di classe (cioè da una nevrosi di sicurezza; torneremo su questo punto importante più avanti). La specializzazione andò a vantaggio degli accaparratori. (I fornitori di grano agli inizi del XII secolo accumularono rapidamente grandi fortune). Da quel momento in poi, i mercanti, per pagare i loro servizi, ben reali, in modo abusivo, sfruttano al contempo i produttori e i consumatori. Dopo appena un secolo di esistenza, la classe mercantile tende a chiudersi: dalla fine del XII secolo, i mercanti londinesi rifiutano l'ingresso nelle loro gilde alle "unghie blu", cioè a coloro che, nella loro professione, lavorano con le mani. È già il commercio all'ingrosso, dove il possesso di capitale finanziario prevale sull'attività creativa umana, a dominare lo sviluppo economico, sociale e persino politico. I mercanti di lana fiamminghi introducono quindi i metodi capitalistici della divisione del lavoro e del lavoro salariato. Impiegano un intero proletariato di tessitori e follatori, che ricevono le materie prime e restituiscono il prodotto finito in cambio di un salario fisso. Questo tipo di lavoro si diffonde presto nelle città. Si crea così una classe operaia che da quel momento in poi è soggetta a tutti i rischi del moderno proletariato industriale: salari da fame, disoccupazione e nomadismo.

Verso la metà del XIII secolo, questa classe, irrimediabilmente bloccata nella sua misera condizione, comincia a prendere coscienza di sé e a lottare contro i padroni. Arriviamo così al primo sciopero moderno, che scoppia a Douai nel 1245, con il nome di *takehen*[207]. Nelle Fiandre – uno dei centri del capitalismo, insieme all'Italia – la fine del XIII e tutto il XIV secolo non sono altro che una lunga successione di lotte di classe. La società urbana è ormai divisa tra, da un lato, mercanti all'ingrosso, padroni capitalisti, capi di governo, o classe dirigente; dall'altro corporazioni artigiane di produzione, o classi medie; e infine un proletariato che lavora ora sotto il controllo delle corporazioni, ora sotto il controllo diretto dei capitalisti. A volte questo proletariato trovava sostegno tra gli artigiani e li aiutava a conquistare il potere a spese del patriziato isolato. Ma queste "rivoluzioni" corporative rimangono di natura strettamente politica, mentre le rivendicazioni proletarie sono soprattutto sociali ed economiche, egualitarie e tendenzialmente "collettiviste". Verso la fine del XIV secolo, si assiste così a un ri-

[207] [Termine medievale fiammingo indicante uno sciopero o un'azione collettiva di lavoratori].

baltamento delle alleanze: le corporazioni fanno fronte comune con i capitalisti, messi alle strette sul piano politico; e così, insieme a loro e ai principi, stroncano in un bagno di sangue le rivolte del proletariato. Il proletariato, dal canto suo, trova un nuovo sostegno nella classe contadina, che era stata ridotta alla servitù della gleba o al nomadismo.

In effetti, tra il XIII e il XIV secolo, lo sviluppo capitalistico modificò la condizione delle campagne. La borghesia incominciò ad acquistare terreni e introdusse nel modo di coltivarli una serie di importanti innovazioni sul piano tecnico e psicologico. In particolare, si attaccò alle "riserve signorili"[208] e fece in modo che venissero utilizzate per l'affittanza o mezzadria. L'azienda agricola così impiantata nella riserva crebbe a scapito dei manieri, ma anche a scapito dei terreni comunali, che ora erano invasi dal bestiame del signore, con grande disappunto dei contadini. Il risultato fu la proletarizzazione dei contadini. I figli delle famiglie numerose furono costretti a lavorare come braccianti per i contadini del signore. I nuovi signori di solito vivevano in città e non conoscevano i loro sottoposti. Erano diventati, come già a Roma, *rentiers* della terra, sfruttatori piuttosto che protettori *responsabili*. Senz'altro era l'evoluzione generale delle condizioni di vita che tendeva trasformare i vecchi signori in semplici usufruttuari della terra, rendendo inutile il loro dovere di protezione. Nondimeno, fu l'arrivo dei *parvenus* a rendere i contadini consapevoli di questo cambiamento. Allo stesso periodo risalgono tanto la formazione del proletariato agricolo quanto la separazione brutale e visibile tra il signorotto e il contadino.

Le rivolte combinate dei proletari urbani e agricoli, schiacciati dalle tasse, furono rare e senza conseguenze significative. La Grande Jacquerie del 1357, invece, lasciò profonde tracce psicologiche. Il XIV secolo fu marcato non solo dalle lotte di classe, ma anche dalla prima crisi economica "funzionale" del sistema capitalistico. I mercati conosciuti e utilizzati erano saturi. Le grandi banche italiane crollarono una dopo l'altra: il crollo del credito ha sempre segnato l'inizio delle crisi economiche. Una cambiale che torna indietro non pagata è l'infausto presagio che il futuro non fornirà la ricchezza che ci si aspetta e che è già stata messa

[208] È noto che nel Medioevo – e fino al 1789 – la tenuta signorile era divisa in due parti: la riserva e il manso. La riserva era utilizzata direttamente dal signore, cioè attraverso le corvées e i servi della gleba (domestici), o come parco ricreativo (XIII secolo). I mansi, invece, erano assegnati a famiglie di servi della gleba, che dovevano dei tributi al signore.

in circolazione. Una delle gravi conseguenze della crisi del XIV secolo fu che la corporazione di mestiere entrò nel ciclo dello sfruttamento capitalistico. Quando la popolazione urbana smise di crescere, le corporazioni stabilizzarono la loro produzione a un livello piuttosto basso. I "mastri" si costituirono in una classe sempre più gelosamente chiusa su se stessa, e la loro posizione divenne praticamente ereditaria. Il che, di riflesso, ebbe l'effetto di proletarizzare gli apprendisti e di introdurre la guerra di classe nel cuore stesso dell'attività artigianale.

Si può pensare che una politica coraggiosa di aumento dei salari e di riduzione delle tasse avrebbe potuto inaugurare un'era di prosperità. Ma i capitalisti e le classi medie non osarono, per egoismo di classe, ricorrere a questo rimedio – fordista o addirittura blumista[209]! – che avrebbe inaugurato *allora* un lungo periodo di prosperità, con conseguenze politiche incommensurabili... Si cercò invece la salvezza nel protezionismo comunale (e allo stesso tempo sociale). Molti commercianti divennero beneficiari di rendite o prestatori di denaro. Ed è ai principi che versarono gli anticipi necessari per le spese di corte e dell'esercito. Principi e re divennero così i nuovi centri di sviluppo del capitalismo. Sotto la loro protezione, nacquero nuove industrie (lana a basso costo, futon, ecc.) che, per privilegio, erano al riparo dai vincoli comunali[210]. I principi intervennero quindi nella vita economica, lottando contro il protezionismo comunale a vantaggio dello "Stato". È così che nacquero gli affari "nazionali" (statali). Uomini d'affari e finanzieri spinsero i principi a creare economie centralizzate attraverso sovrapposizioni e infiltrazioni.

Dal XIV alla fine del XVI secolo si assiste dunque al passaggio da un'economia urbana molteplice a un'economia nazionale, o meglio ancora statalizzata. Questa economia non riguarda più solo i capitalisti, ma anche lo Stato, che le impone delle leggi generali. Lo Stato è diventato l'arbitro sovrano dei conflitti sociali e la nozione di Bene comune nazionale ha sostituito quella di bene particolare della corporazione, della classe o della città. Ma questo Bene Comune è inteso nel senso del Bene dello Stato, cioè del Principe. E quest'ultimo arbitra sempre a favore dei produttori (da cui dipende il suo reddito). Re e capitalisti trasformano il proletariato in un esercito industriale sottoposto a una dura disci-

[209] [Riferimento alla dottrina socialista di Léon Blum, che fu presidente del consiglio francese durante il periodo del Fronte popolare, dal 1936 al 1938]

[210] La retribuzione è stabilita a discrezione delle parti.

plina: la frusta per l'operaio che ha svolto male il suo lavoro, gli scioperi vietati e un tetto massimo per i salari!

Dal XVI secolo fino alla Rivoluzione, prendono forma la teoria e la pratica del mercantilismo, con cui vengono assegnati all'economia due scopi principali: fornire attraverso il lavoro un sostentamento al "mulo popolare" (Richelieu)[211] e portare nel Paese quanto più oro e argento possibile. Si tratta quindi di esportare più di quanto si importi: una "autarchia" che fa dell'impoverimento del vicino la causa stessa dell'arricchimento nazionale. Ancora una volta, la logica capitalista porta alla guerra.

Poiché la vendita di privilegi e cariche, insieme ai prestiti, era la principale fonte di entrate o di liquidità per lo Stato, quest'ultimo favorì l'arricchimento della borghesia, che era la principale acquirente di cariche e lettere nobiliari e la principale erogatrice di prestiti. La Nazione è quindi costituita dalla nobiltà, dal clero e dalla borghesia. Il popolo non è altro che una fonte di manodopera. Se i poveri vogliono elevarsi, c'è un solo modo: entrare nel servizio domestico dei ricchi, farsi così le ossa, e diventare a loro volta "capitalisti", usurai, elevandosi in alcuni casi al rango di finanzieri, agenti delle imposte, ecc.

I risultati sociali ed economici di questa evoluzione sono noti e non occorre ricordarli in questa sede. Ci limitiamo a rilevare che la lotta di Colbert contro i finanzieri[212] – che erano diventati il simbolo dell'ingiustizia e del furto –, animata dalla volontà di tornare all'economico, era condannata al fallimento fin dall'inizio, per il semplice fatto di essere perseguita nel quadro del mercantilismo. La profonda divisione delle classi, l'elevazione sociale basata esclusivamente sull'immoralità, il saccheggio dell'economia da parte della finanza e dello Stato, lo sviluppo del protezionismo e dei privilegi, l'aumento costante del costo della vita a partire dal XVII secolo: tutto questo richiedeva un totale cambiamento di piano (spirituale oltre che economico), non riforme. In mancanza di ciò, la Rivoluzione scoppiò, innescata da una crisi finanziaria. Ma la crisi fu risolta solo

[211] [Allusione all'associazione che il cardinale Richelieu avanzò tra il popolo e il mulo, nel suo *Testament politique* (édition critique, avec une introduction et des notes par L. André ; préface de Léon Noè, Paris, Robert Laffont, 1947). Si veda anche G. Ferretti, *Le «peuple» sous la monarchie de Louis XIII*, in «Cahiers d'études romanes», 35 | 2017, 309-320].

[212] [Coloro che si occupavano delle finanze pubbliche riscuotendo le imposte, nell'Ancien régime].

in apparenza, poiché la società non aveva affatto rinunciato al suo status fondato su dei privilegi economici. Ancora una volta, fu una serie di misure statali – sotto l'Impero[213] - a mascherare per un certo periodo, senza risolverli, i problemi reali. Dal punto di vista economico, l'Impero non fu altro che un periodo di stagnazione e di espedienti imperialisti, dal sapore decisamente "fascista". Il processo, solo per un breve momento rallentato, non fece che accelerarsi con maggiore vigore nel XIX secolo.

Il capitalismo moderno

Quasi tutti gli economisti "seri" si accordano nel rifiutare ogni equiparazione del capitalismo moderno alle forme economiche dell'antichità e spesso anche a quelle del Medioevo. Ma le loro posizioni divergono notevolmente quando si tratta di stabilire una data limite. È d'altronde già molto difficile determinare per ciascuno degli autori di rilievo quale sia la data che egli assegna all'origine del fenomeno capitalistico. Una lettura superficiale rischierebbe di indurci in errore in merito a ciò. È fin troppo chiaro che le loro diverse valutazioni dipendono unicamente da definizioni contraddittorie del capitalismo. Per quanto ci riguarda, siccome caratterizziamo il capitalismo come un fenomeno di dissociazione occidentale, segnalato dalla deconcretizzazione dei rapporti umani[214], riteniamo che il XIX secolo, contrariamente a quanto sostengono gli economisti, non abbia rivelato nuovi aspetti *essenziali* della malattia capitalistica. Riteniamo infatti che non abbia fatto altro che inventare o perfezionare i mezzi più veloci per la sua diffusione sull'intero pianeta e gli agenti più attivi per il suo approfondimento: macchinismo, società per azioni[215], trust.

La prima conseguenza sociale della liberazione politica della borghesia, in seguito alla Rivoluzione, consistette nel dare all'intelligenza individuale la possibilità di accedere alla fortuna. In questo modo si sviluppò un tipo di borghese lavoratore, asceta, metodico, cautamente conquistatore, ben presto conservatore e abile nel conciliare le esigenze contraddittorie del Progresso e del Risparmio[216].

[213] Che reintroduce il franco d'oro.

[214] Questi si riducono ai segni che normalmente dovrebbero solo rappresentarli.

[215] Che appaiono, in Francia, legalmente, solo nel corso del Secondo Impero.

[216] Il risparmio è un fenomeno secondario nel processo capitalistico, e in un certo senso decadente (così come Marx vedeva una decadenza capitalistica nello sviluppo dell'usura). La sua ipertrofia psicologica nel XIX secolo può averci fuorviato sul suo vero significato.

Il suo razionalismo è il riflesso ideologico della stessa mentalità (o attitudine) da cui deriva, sul piano economico, il capitalismo, e che possiamo oramai definire come diffidenza nei confronti del concreto e del rischio spirituale e creatore. Sotto il potente impulso di questo razionalismo, finalmente riconosciuto come l'etica ideale dei nuovi padroni, la razionalizzazione capitalistica sta ora accelerando più di quanto si osasse immaginare nel XVIII secolo. E' la razionalizzazione capitalistica a richiedere, se non l'invenzione, almeno l'utilizzo immediato e spregiudicato delle macchine. Lo sviluppo dell'industria, come sappiamo, provoca un'ondata di proletarizzazione senza precedenti, facendo precipitare la costituzione della borghesia come casta chiusa, e provocando al contempo concentrazioni di capitale che permettono di estendere il processo a tutti i continenti. È il periodo di euforia del capitalismo, la quale sfocia rapidamente nell'imperialismo coloniale (attraverso lo stesso gioco dei prestiti bancari: è una cambiale di 10.000 franchi non pagata dalla regina del Madagascar la vera origine della spedizione del 1895). Poiché la morsa dello Stato era troppo forte sul mercato europeo, il libero scambio poteva infatti operare solo all'interno di imperi simili a quello britannico. Inoltre, questo controllo statale ci appariva già condizionato dalla mentalità stessa della borghesia, una classe di individualisti atomizzati le cui iniziative anarchiche richiedevano di essere controbilanciate da un centralismo sempre più totalitario.

Verso il 1912-1913 si assiste al prevedibile fenomeno della fissazione delle classi e, congiuntamente, all'inizio della "saturazione" dei mercati (la deconcretizzazione dei rapporti umani da parte del capitalismo comportava necessariamente una crescente indipendenza dei ritmi di produzione e di consumo). Poi arrivò la guerra del 1914. Questo inevitabile conflitto non risolse nulla, al contrario. Diede origine a una formidabile concorrenza extraeuropea, condannando l'economia del continente a ripiegare sullo sfruttamento artificiale dei mercati nazionali. (Questo fenomeno ricorda il ritiro dei comuni nel XIV secolo). In questa fase di autarchia panica, si può dire che Ford appare piuttosto lucido se confrontato con i dittatori fascisti! Infine, il risultato di queste contraddizioni (ritiro economico nel quadro dello Stato nazionale ma internazionalismo del capitale finanziario[217];

[217] Basti ricordare il ruolo delle banche e dei trust nel finanziare le guerre moderne e nell'armare simultaneamente entrambe le parti. Altri hanno detto l'essenziale su questo punto.

nazionalismo propagandistico ma necessità di un'economia mondiale razionale) non può che essere un conflitto armato di dimensioni mostruose.

Così il capitalismo ha spezzato i rapporti umani all'interno della comunità; ha creato una nuova forma di schiavitù, il proletariato salariato; ha provocato reazioni "collettiviste" o "totalitarie" tutte disumane e disperate; infine, ha contribuito in larga misura alla dissoluzione dell'unità europea in quei pezzi dell'Impero Romano che sono gli Stati nazionali, incapaci di trovare una forma di vita comune e feconda.

L'autorità garantisce le libertà (maggio 1937)

L'autorité assure les libertés, in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 40, maggio 1937, pp. 42-50. Testo redatto con Claude Chevalley.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19370500on

Se l'ipocrisia è un omaggio che il vizio rende alla virtù, allora l'odierna verbosità politica è un omaggio che i partiti rendono alla libertà. Sembra che le menti più lucide stiano iniziando a prendere coscienza del problema dell'autorità e della libertà – ossia di un problema che si pone attualmente a causa della scarsità di tentativi di soluzione storicamente riscontrabili. Una consapevolezza indubbiamente vaga e oscura, che fin dall'inizio si rivela sotto forma di un malessere politico, la cui accentuazione può essere prevista sotto forma di angoscia politica, ossia di una situazione rivoluzionaria.

È attraverso questa situazione rivoluzionaria che la vocazione del nostro Paese potrà, improvvisamente, apparire come un'evidenza per tutti e come il principio di atti rivoluzionari che incarneranno nella realtà sociale la nostra "comune misura"[218].

Prevedere oggi quali saranno questi atti equivarrebbe – molto precisamente – a negare loro la qualità di "atti" – e soprattutto di "atti rivoluzionari" (rivoluzione non significa cose nuove?). D'altra parte, lasciare deliberatamente le cose all'ispirazione del momento, attendere passivamente l'arrivo di qualche ondata sconosciuta, significherebbe condannarsi alla sterilità di un'azione fallace, e quin-

[218] Sulla nozione di "comune misura" si veda D. de Rougemont, *Penser avec les mains*, Albin-Michel, Paris 1936.

di al rapido trionfo di una reazione dittatoriale. Tra queste due carenze opposte, possiamo sin da ora cercare di capire quale sarà la natura e l'efficacia di questi atti rivoluzionari; possiamo in ogni caso precisare il clima di intenti in cui si manifesteranno.

* * *

Abbiamo detto che l'atto rivoluzionario dovrebbe rendere manifesta l'esistenza di una *comune misura* nella società. Senza voler entrare qui in uno studio dettagliato di questa idea di comune misura, per il quale rimandiamo all'opera già citata (vedi nota 1), indichiamo tuttavia alcuni tratti caratteristici.

La comune misura di una società deve essere considerata non come un elemento "dato" (nel senso filosofico del termine), ma come un elemento *creato*, o in via di creazione. Infatti, il dato è veramente tale solo nella misura in cui è dato a una coscienza personale. Non è anteriore all'atto della persona. È definito e specificato solo da quell'atto stesso: esiste quindi solo nella polarità che lo pone di fronte all'attitudine creatrice dell'uomo. Se cerchiamo di separarla da questa attitudine creatrice, finiamo col fabbricare miti chiamati razza, popolo, proletariato, prosperità, abbondanza, grandezza della nazione... miti che devono poi essere imposti con la forza alla coscienza di ogni singolo individuo (il che dimostra che non sono né spontanei né dati!). In altre parole, rifiutiamo in anticipo qualsiasi tentativo di ordinare la società secondo un principio materiale (come l'abbondanza o la prosperità) o un principio irrazionale e mitico (come la razza per i nazisti).

In generale, la comune misura non deve essere vista come una forza sommersa che spinge la società in una direzione predeterminata. È questo che consente di comprendere la natura precaria di tutti gli statuti, le costituzioni, i dogmi sociali... considerati come norme della vita politica. A nostro avviso, tutte le dichiarazioni scritte dovrebbero svolgere il ruolo non di una sorta di risultato acquisito o di programma fissato una volta per tutte in modo statico, ma di simbolo di una creazione che sta emergendo, di una creazione permanente. Così è stato per la Costituzione del 1793, la cui efficacia giuridica era praticamente nulla, ma il cui valore simbolico (o, se vogliamo, di feticcio) era enorme. Al contrario, se cerchiamo di assumere una dichiarazione inaugurale come principio regolatore della vita pubblica, come fecero i repubblicani della Terza Repubblica con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo o la Costituzione del 1875, alla fine avremo il conformismo più piatto e l'ideologia più sterile, come tutti noi oggi possiamo testimoniare con la nostra esperienza.

Il principio della comune misura non è dunque un principio statico determinante; è un principio di finalità che esprime la comunione tra i membri del corpo sociale, che agiscono e creano in quanto persone in una prospettiva comune. Questo principio di comunione non consiste però in una sorta di emanazione della società costituita o della collettività, emanazione che manifesterebbe gradualmente, spontaneamente e, per così dire, in modo continuo. L'elaborazione di una comune misura non può essere opera delle cosiddette "masse", che socialmente non sono altro che masse di inerzia. Siamo quindi il più lontano possibile dall'atteggiamento di chi si protende verso il popolo come verso un abisso insondabile per intendervi le parole di una nuova verità. Non sono gli oracoli che la folla, la nuova pitonessa, dà a intendere, ma solo il rumore inconsulto della sua agitazione disordinata.

No, non è nella "massa", non organizzata, prigioniera di parole d'ordine schematiche e in preda al panico, ma è nella coscienza delle persone umane che nascono nuove tavole di valori. Ogni creazione sociale e politica è possibile solo attraverso il sorgere di un gruppo di uomini in cui la consapevolezza di un ordine da stabilire diventa abbastanza acuta da irradiarsi nella società che incarna questo ordine nelle istituzioni. È necessario aggiungere che queste dichiarazioni non intendono in alcun modo affermare l'esistenza di una sorta di aristocrazia predeterminata che si imporrebbe in virtù di un privilegio acquisito, ma si limitano a constatare che è solo in pochi uomini che l'angoscia politica assume dapprima il suo carattere più virulento e creativo.

Chi saranno questi uomini? Da dove verranno? In che modo si opererà attorno a loro la cristallizzazione dell'ordine nuovo? Attraverso ognuna di queste domande siamo confrontati all'imprevedibilità e all'indeterminatezza cui è esposta, in astratto, ogni rivoluzione. La Rivoluzione francese ha avuto i suoi clubs; il 1870 ha visto nascere le comuni rivoluzionarie; nel 1917, i Soviet sono emersi dall'effervescenza generale sotto l'influenza di due o trecento bolscevichi. Sono tutti esempi che non devono essere presi a modello, ma che vanno menzionati per farci comprendere che in ogni rivoluzione, in un dato momento – decisivo per il corso degli eventi – avviene la presa di autorità da parte di alcuni uomini. In quale luogo si verificherà la presa di autorità nella nuova Rivoluzione francese che si sta avvicinando? Sarebbe difficile e da ingenui predirlo ora.

È in compenso forse possibile, sulla base delle esperienze del passato e delle

esigenze per il futuro, indicare per grandi linee quale sia ruolo che questa autorità dovrebbe svolgere[219].

* * *

Ciò che è certo è che la rivoluzione di domani sarà antistatalista, oppure non sarà. È sempre più chiaro che la strada dello statalismo è quella del riformismo, e quindi del cedimento e dell'abbandono – ed infine dell'appello alla dittatura. La nuova autorità nascerà quindi al di fuori dello Stato, e probabilmente contro di esso, così come è concepito al giorno d'oggi. Questo non significa che sarà pura sovversione o che tenderà all'abolizione di ogni forma di Stato. Al contrario – come abbiamo detto più volte in questa rivista – *le istituzioni della società* O[rdre] N[ouveau] *funzioneranno solo se servite da uno Stato il più possibile ben organizzato e potente nel suo ambito limitato.* È altresì vero però che non è *a livello di questo Stato amministrativo* che l'autorità può essere effettivamente esercitata. Abbiamo già insistito in questa rivista sulla necessità di distinguere tra autorità e Potere (vedi n. 31): questa distinzione sarà più che mai urgente nel corso della Rivoluzione di domani.

Ne consegue che gli uomini in cui si incarnerà più particolarmente il destino della Rivoluzione, cioè i membri di quello che chiamiamo *Consiglio Supremo*, non saranno i Capi di Stato. E questo è ciò che permetterà al regime dell'*Ordre Nouveau* di far coesistere una libertà reale con un funzionamento soddisfacente degli organi amministrativi.

Infatti, ogni volta che l'autorità su cui si regge in definitiva l'organismo sociale viene confusa con il potere legale, il seguente dilemma si rivela presto insolubile: o, per garantire una presunta libertà, si cerca di indebolire il potere, di moltiplicare le garanzie contro i suoi abusi, di opporre ostacoli al suo esercizio; – oppure, in rivolta contro l'anarchia generata da questo primo modo di fare, si costruiscono regimi "autoritari": il potere si rafforza a scapito della libertà, e il Paese si rinchiude in una struttura di vincoli materiali, contro i quali la rabbia degli

[219] Sulla questione dell'autorità si veda il n. 31 (maggio 1936) de «L'Ordre nouveau», dal titolo: *Autorité et pouvoir*. [Si veda anche l'articolo di Alexandre Marc, *L'état sans majuscule*, in «L'Ordre nouveau», n. 14, 1936, in cui si opera la distinzione, ripresa da Rougemont più avanti, tra un potere coercitivo detenuto dallo Stato e un'autorità superiore ma priva di potere coercitivo la quale è incarnata dal Consiglio supremo (cfr. G. Vale, *Beyond nationalism and liberal democracy*, cit., p. 271-275)].

oppressi si accumula progressivamente, fino all'esplosione che ci riporta al primo termine del dilemma, e così di seguito. Questo giochetto va avanti in Francia da un secolo e mezzo, e tutti sembrano esserne stufi. Tutti i programmi di riforma dello Stato che ci sono stati proposti a sinistra e a destra negli ultimi anni hanno fallito nell'affrontare questo dilemma, che si rivela insolubile se si rimane nella prospettiva dei loro autori.

Invece, il fatto che nel regime dell'Ordine Nuovo il Consiglio Supremo sia assolutamente separato dallo Stato, gli consentirà di svolgere il ruolo di *garante delle libertà personali contro la tirannia amministrativa*.

Il suo funzionamento sarà quindi analogo, per certi aspetti, a quello dell'attuale Consiglio di Stato. Ma se facciamo questo accostamento, è per mettere subito in rilievo le differenze, che sono profonde. Innanzitutto, sembra impossibile concepire che i consiglieri di Stato formino una comunità, men che meno una comunità rivoluzionaria. In effetti, non credo si possa dire che il Consiglio di Stato sia il rappresentante di una dottrina specifica. Se è vero che le sue sentenze costituiscono in qualche misura una tradizione giuridica, non sembra che questa tradizione sia orientata verso una direzione ben definita o abbia una qualche finalità particolare. Derivando dalla dottrina liberale della separazione dei poteri, il Consiglio di Stato non ha alcun tipo di orientamento *politico* (nel senso proprio del termine). Questa mancanza lo rende, in ultima analisi, subordinato alla politica dello Stato.

Il Consiglio Supremo sarà invece orientato alla creazione del regime personalista. Pertanto, dovrà essenzialmente garantire che le principali istituzioni – tra cui il servizio civile e la sussistenza minima[220] – siano gestite dallo Stato in modo da funzionare *effettivamente* nella direzione per cui sono state concepite e in vista della realizzazione dei fini comuni della Rivoluzione permanente. Da questo punto di vista, possiamo dire che il Consiglio Supremo sarà la ragione dello Stato, il quale possiede di per sé solo una "ragione di Stato" sempre pronta a trasformarsi in una ragione al servizio dello Stato e in una deviazione imperialista delle istituzioni rivoluzionarie.

In che modo il Consiglio Supremo sarà in grado di esprimere dei giudizi

[220] [Sul ruolo di queste istituzioni all'interno della dottrina economica dell'*Ordre nouveau*, alla quale qui Rougemont fa riferimento, si veda G. Vale, *Beyond nationalism and liberal democracy*, cit., p. 272].

complessivi sul funzionamento delle istituzioni? Si possono ipotizzare diverse modalità: ad esempio, la nomina di membri dei comitati di gestione amministrativa, incaricati di garantire l'influenza del dinamismo rivoluzionario – o ancora, l'invio di "rappresentanti in missione" incaricati più specificamente di sorvegliare il funzionamento di questo o quel settore amministrativo... Ancora una volta, non si tratta di descrivere nei dettagli il funzionamento del sistema, ma di dimostrare che i mezzi d'azione del Consiglio Supremo devono essere il più possibile flessibili, diretti e vari. Si tratterà di una continua invenzione, non dell'applicazione quasi automatica di un dogma rigido.

Il Consiglio Supremo non avrà solo il compito di assicurare che la libertà "in generale" sia garantita dal normale funzionamento delle istituzioni. Dovrà anche essere in grado di intervenire in casi "particolari" . Ciò significa che dovrà anche intraprendere un'azione giudiziaria in tutte le circostanze in cui possono essere in gioco i principi fondamentali della società. Può quindi essere chiamato a giudicare in ultima istanza di tutti i conflitti che prima sarebbero stati portati davanti ai singoli tribunali, nella misura in cui questi conflitti riguardano le persone umane in quanto tali. Inoltre, ogni membro della federazione dovrà avere la possibilità, di norma, di chiedere l'intervento del Consiglio Supremo in qualsiasi circostanza in cui ritenga che determinate azioni siano contrarie ai principi rivoluzionari del personalismo, proprio come un cittadino americano può chiedere alla Corte Suprema degli Stati Uniti di pronunciarsi sulla costituzionalità di una legge o di un provvedimento governativo.

* * *

Queste brevi indicazioni bastano a orientare l'immaginazione verso quella realtà essenzialmente dinamica che sarà il Consiglio Supremo della Federazione ON. E bastano anche – come l'esperienza ci ha spesso dimostrato – a sollevare due tipi di obiezioni fondamentali, del tutto naturali allo stato attuale delle cose:

1. Ci viene detto: questo Consiglio Supremo, un'autorità puramente spirituale (da intendere però nel senso più attivo del termine) non sarà in grado di ottenere rispetto e obbedienza se non dispone di mezzi di coercizione. E se gliene date, finirà col confondersi necessariamente, per forza di cose, con un super-Stato.

Risponderemo a ciò rimandando ai nostri studi sull'autorità e sul potere (vedi n. 31, già citato, di questa rivista). Non è vero che l'autorità spirituale debba dipendere dal potere materiale di coercizione e che non possa essere esercitata senza di esso o contro di esso. La storia dimostra il contrario. Tutta l'esperienza del

comando dimostra che gli uomini obbediscono volontariamente e normalmente solo a coloro che dimostrano una reale autorità (spirituale), pur non disponendo di alcun mezzo di pressione legale (poliziesco o giuridico). È in virtù della sua autorità puramente spirituale che Calvino dominava Ginevra, di cui non era nemmeno cittadino legale. Fu in virtù di un'autorità puramente dottrinale e personale che un Lenin si impose sulle masse russe, divise e disordinate, contro l'esercito, contro lo Stato di Kerensky e contro le organizzazioni di massa socialdemocratiche o socialiste-rivoluzionarie. Fu nella completa assenza di qualsiasi mezzo di coercizione che i sindacati e la CGT diressero i lavoratori nelle loro eroiche lotte per migliorare la loro sorte umana.

Il potere, che normalmente dispone soltanto di mezzi *materiali*, può farvi ricorso effettivamente solo nella misura in cui non si manifesta un'autorità ad esso contraria. In realtà, quindi, si verifica il contrario di ciò che si immagina comunemente: è il potere che ha bisogno di autorità per funzionare. Altrimenti, non è altro che una tirannia, il che significa che ha i giorni contati.

Per quanto riguarda l'obiezione relativa al pericolo dell'anarchia, ricorderemo innanzitutto che l'ON prevede uno Stato che sia, nella sua sfera amministrativa, uno Stato forte. Poi, e soprattutto, porremo a coloro che fanno questa obiezione la seguente domanda preliminare: non confondono forse lo spirituale con il disordine e l'anarchia? Se è così, è ovviamente inutile continuare a discutere.

2. Ci viene mossa anche l'obiezione opposta: il Consiglio Supremo diventerebbe la suprema tirannia, quella che costringe le menti e non più solo i corpi.

Rispondiamo che questa obiezione dimostra una comprensione totalmente errata degli *obiettivi* della Rivoluzione Personalista. L'autorità reale, essendo per noi l'emanazione della persona, tradirebbe se stessa e cesserebbe di esistere qualora si trasformasse in una costrizione uniforme e centralizzata. Non bisognerebbe fare altro che rovesciare gli uomini che pretendono rappresentarla; e questi uomini si troverebbero privi di difese, sia spirituali che materiali, in quanto avrebbero abdicato alla loro ragion d'essere spirituale. L'azione del Consiglio Supremo non sarà *unificatrice* – e, in questo, si distingue assolutamente da quella dei club giacobini o di un Saint-Just, rappresentante in missione -; essa sarà, al contrario, *federalista*, poiché si farà carico della salvaguardia delle espressioni personali, o anche regionali, religiose o non religiose dei comuni e delle federazioni di comuni. Non è necessario, anzi sarebbe del tutto assurdo, cercare di imporre una misura comune *esterna* e *unificata* a una federazione il cui principio comune è

appunto "*personalista*", ossia una federazione la cui vita stessa presuppone la libera e piena espressione delle diversità.

* * *

Aggiungiamo, in conclusione, che così come non potremmo separare le diverse *istituzioni* che preconizziamo senza tradirle, non potremmo neanche concepire il loro funzionamento comune senza quel tipo di controparte che l'autorità spirituale del Supremo Consiglio costituisce per noi. In ultima analisi, tutte le costruzioni sociali dell'«Ordine Nuovo» si basano sul riconoscimento dell'importanza fondamentale che rivestono la polarità e il conflitto multiforme dell'uomo con il mondo e con se stesso[221]. Tale conflitto trova la sua espressione sociale viva e dinamica nella distinzione tra settore libero e settore pianificato, così come nella distinzione tra servizio civile e lavoro qualificato, e nella tensione tra comuni autonomi e organismi amministrativi centralizzati. L'esistenza concomitante del Consiglio Supremo e dello Stato è la manifestazione più pura e dinamica di questa polarità essenziale. Ciò significa che la concezione generale del Consiglio Supremo, di cui abbiamo tracciato le linee generali, è intimamente legata a tutto il nostro atteggiamento rivoluzionario personalista. Chiunque abbia compreso cosa intendiamo per «persona umana» deve constatare la necessità dell'autorità spirituale nella società, separata dal potere materiale. E chiunque sappia interpretare i fatti storici da un punto di vista umano non può non riconoscere l'esistenza di una siffatta autorità nelle comunità umane reali e feconde.

Troppi irresponsabili si impegnano! (Responsabilità degli intellettuali) (giugno 1938)
Trop d'irresponsables s'engagent! (Responsabilité des intellectuels), in «L'Ordre nouveau», Paris, n° 42, juin 1938, pp. 19-22 [ripreso prima in *Politique de la personne* (1934 e 1946) e poi, con il titolo *Gli intellettuali sono responsabili*, nel primo numero della rivista «Combat», 1946[222]; infine viene riportato in *Jour-*

[221] Si veda C. Chevalley, *De la méthode dichotomique*, in «L›Ordre Nouveau», n° 36; C. Chevalley et A. Marc, *Tentation de l'unité* et *L'Homme refuse*, in «L'Ordre Nouveau», n° 37 et 38.
[222] [La pubblicazione del 1946 è preceduta dalla seguente presentazione a cura della redazione del giornale *Combat*: «Negli ultimi mesi, la nozione di "impegno" politico ha conosciuto una grande diffusione nei circoli intellettuali e letterari. In realtà, se questa volontà di impegno si

nal d'une époque, 1968, cfr. infra, pp. 241-248. Uno stralcio viene ripreso in *Contribution à une recherche éventuelle sur les sources de la notion d'engagement de l'écrivain*, in «Cadmos», 1, Genève 1978].
https://www.unige.ch/rougemont/articles/on/ddr19380600on

Per quanto strano possa sembrare, il 6 febbraio 1934[223] è una data storica per la letteratura, poiché ha inaugurato la stagione delle pecore arrabbiate.

Stanche della loro innocenza, vedendo che l'erba sotto i piedi si faceva rada e che non avevano più un pastore, ai primi sprazzi di calore di una rivoluzione ancora lontana, si sono buttate nel primo parco che capitava, a destra o a sinistra, e da allora vi belano con voce acida e agitata, mentre firmano una gran quantità di manifesti.

Hanno firmato a favore e contro il negus; per l'amato capo, il Padre dei Popoli, e per le sue vittime innocenti, vipere ingorde; per Franco e contro Franco;

esprime spesso in atteggiamenti piuttosto confusi, è pur vero che gli imperativi di parte pesano sempre di più sull'attività intellettuale. Ci è sembrato quindi interessante chiedere ad alcuni scrittori la loro opinione su un problema che chiama in causa non solo la loro responsabilità e il loro ruolo nella società, ma anche il loro modo di esprimersi. Denis de Rougemont, che fu uno dei primi a sostenere l'impegno intellettuale, in particolare nel suo saggio *Penser avec les mains* (pubblicato nel 1936), ci ha inviato il seguente articolo, che è interessante notare essere stato scritto e pubblicato in una rivista nel 1938, con il titolo: *Trop d'irresponsables s'engagent* (Troppi irresponsabili si impegnano)». Ricordiamo che tra il 1944 e il 1947 redattore capo di *Combat* è Albert Camus. Come riportato da Stenger, è infatti proprio Camus a sollecitare Rougemont a esprimersi in merito al dibattito sulla "letteratura impegnata", suscitato dalle posizioni difese da Sartre nella presentazione della rivista Temps modernes nel 1945. È significativo che Rougemont, considerando che la situazione non fosse sostanzialmente cambiata rispetto agli anni Trenta, abbia ritenuto opportuno inviare a Camus un testo che aveva redatto ben otto anni prima (cfr. N. Stenger, *Denis de Rougemont*, cit., p. 36). Come sottolinea ancora Stenger, per Sartre, invece, la situazione era tutt'altro che invariata (cfr. ivi, pp. 36-40].

[223] [Si tratta della grande manifestazione antiparlamentare che si tenne a Parigi e che vide la partecipazione di diversi gruppi della destra, da leghe di estrema destra a da associazioni di veterani della Grande Guerra, tra cui la Croix de feu guidata dal colonnello de la Roque. Il corteo arrivò a minacciare la sede dell'Assemblea nazionale e sfociò in una vera e propria sommossa, che fu repressa nel sangue (19 morti e un migliaio feriti) e portò alle dimissioni di Daladier, a capo del governo di centro sinistra. Alcuni storici ritengono che questo episodio riveli come in quel momento la minaccia fascista in Francia fosse ben reale (si veda Brian Jenkins, Chris Millington, *Le Fascisme français. Le 6 février 1934 et le déclin de la République*, Paris, Éditions critiques, 2020). In seguito agli scontri, *l'Ordre nouveau* partecipò alla costituzione del "*Club de février*".]

contro Dollfuss e per Schuschnigg; per Thaelmann, contro il Giappone, a proposito dello Zar, o di Bénès; con entrambe le mani, con tutte e quattro le zampe, a occhi chiusi, con una croce, una falce e un martello, o con maggiore o minore riluttanza; con un nome già noto, o con un nome che doveva diventarlo. In breve, negli ultimi quattro anni non c'è stato un solo atto commesso nel mondo che non sia stato denunciato a gran voce dagli "intellettuali" francesi.

Il mondo però non gode di una migliore salute e l'intelligenza non sembra averci guadagnato.

* * *

Finché gli scrittori si sono premurati di vivere ai margini di tutti i conflitti e si sono rifiutati di essere considerati cittadini responsabili, sono stati almeno in sintonia con lo spirito generale del tempo: l'intelligenza da un lato e l'azione dall'altro, la cosa più importante è non fare confusione. In quanto tributari di una cultura la cui suprema ambizione era quella di "distinguersi" dalle contingenze, erano almeno puri nel loro errore. Le modalità del loro ritiro non contraddicevano in alcun modo i postulati fondamentali della loro metafisica inconscia. E il loro stile rifletteva fedelmente le sfumature di un pensiero distaccato, irresponsabile per definizione. Non è stato solo un male: ne abbiamo ereditato alcune opere durature, senza dubbio minori, ma delicate e ingegnose.

Ma i tempi sono cambiati. La crisi ci ha fatto improvvisamente mostrato che le posizioni intellettuali ereditate dal liberalismo portavano a quel *regime fallimentare* chiamato Stato totalitario. Abbiamo constatato che nulla è in realtà gratuito, né il pensiero, né l'azione individuale. Che tutto si paga. Che la nostra libertà di pensare qualsiasi cosa, senza tener conto dell'epoca, era un'illusione mantenuta dall'apparente pace sociale, ma che la scadenza non poteva essere rimandata indefinitamente e che i debiti contratti dallo spirito non lasciavano più nemmeno la possibilità di un concordato. Le dittature stavano già regolando i conti. «Quando sento parlare di *spirito*, metto mano alla pistola», diceva un ufficiale nazista[224]. I seguaci di Stalin non si comportavano diversamente di fronte al liberalismo e alla cultura "disinteressata".

[224] [Rougemont fa in realtà riferimento alla *pièce* teatrale di Hanns Johst, intitolata Schlageter, in cui uno dei personaggi pronuncia la frase seguente: «Wenn ich Kultur höre... entsichere ich meinen Browning!»].

Fu allora che si diffuse tra di noi lo slogan «*Difesa della cultura*»[225].

Da qui deriva tutta la confusione.

Perché è proprio la cultura che ci viene chiesto di difendere ad essere responsabile della brutalità totalitaria.

Ci viene quindi proposto di difendere una malattia contro la morte a cui necessariamente essa conduce.

Invece di ritrovare la salute. Invece di offrirci una energica cura di disintossicazione. Invece di cercare modi di pensare nel reale e nel presente, e di superare finalmente quel vizio della distinzione liberale tra pensiero e azione.

Invece di chiarire, ad esempio, il significato della parola "*impegno*", di cui oggi tutti abusano.

* * *

Per essere impegnato nel reale[226], un pensiero non deve – e in ogni caso non basterebbe – *sottomettersi* a delle realtà di cui ignora o ripudia la legge interna: la tattica di un partito, per esempio. Il suo impegno non risiede nell'uso accidentale e partigiano di un pensiero, ma, al contrario, nel suo intimo modo di procedere, nel suo slancio originario, nella presa che ha sul reale e nella sua volontà di trasformarlo, e quindi, da ultimo, di dominarlo.

Impegnarsi non significa mettersi in affitto. Non significa "dare in prestito" il proprio nome o la propria autorità. Non significa farsi pagare la propria prosa da *Ce Soir* piuttosto che da *L'Intransigeant*. Non significa firmare qui piuttosto che là. Non significa passare dalla schiavitù di una moda a quella di una tattica

[225] [Rougemont fa qui riferimento al *Congrès international des écrivains pour la défense de la culture*, che si tenne a Parigi nel giugno del 1935, considerato un dei luoghi più importanti «di costruzione e di diffusione del discorso antifascista europeo» (G. Caredda, *Il discorso antifascista in Francia*, in S. Teroni, *Per la difesa della cultura. Scrittori a Parigi nel 1935*, Carocci, Roma 2002, p. 3), ma che fu anche uno dei luoghi più significativi di quello che può essere considerato l'apogeo della figura dell'intellettuale (si veda F. Carlino, In "difesa della cultura" e dell'autonomia: note sulla fuzione dell'intellettuale nella crisi dello spazio pubblico europeo, in A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A. P. Ruoppo (a cura di), La provincia europea. Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939, fedOA, Napoli 2025); per una ricostruzione della reazione di Rougemont al convegno, si veda M. Tinti Ladu, *Cet étrange congrès sulla stampa coeva e nel ricordo di chilo visse*, in S. Teroni, *Per la difesa della cultura*, cit., pp. 145-146].

[226] [Rougemont ha ripreso l'intero paragrafo, con qualche modifica, nel 1973, in *Responsabilité de l'écrivain dans la societé européenne d'aujourd'hui*].

politica. Non significa diventare schiavi di una dottrina; al contrario, significa liberarsi e assumersi i rischi della propria libertà.

Può sembrare paradossale sostenere che l'impegno di un pensiero presupponga la sua liberazione. In realtà, è il liberalismo che ha diffuso l'idea che l'impegno non possa essere altro che una schiavitù. La libertà reale non ha nemici peggiori dei liberali, se non nelle intenzioni, almeno nei fatti. I pensatori più violentemente liberi del XIX secolo – un Nietzsche, un Kierkegaard, un Baudelaire[227] – erano i più violentemente impegnati nella realtà. E questo basterebbe già a definire il senso che diamo alla parola "impegno".

* * *

L'ho già detto altrove: un guanto che viene rovesciato non diventa per questo una mano vivente e agente. Un liberale che si sottomette alle direttive di un partito non diventa per questo un pensatore impegnato. Facciamo in modo che tali tradimenti non ridicolizzino ogni tipo di impegno.

Un pensiero che, per sua natura e per suo principio, è liberale e irresponsabile, non diventa liberatore e responsabile solo perché si mette "al servizio" di una dottrina di lotta politica. Fare la rivoluzione richiede uno sforzo un po' più grande, e di natura diversa, di quello che richiede la firma di un manifesto o l'adesione a una lega. Non dovremmo ripetere simili ovvietà. Ma lo spettacolo offerto dall'intellighenzia francese ci costringe a farlo.

Che sia chiaro: il primo compito degli intellettuali che hanno compreso il pericolo totalitario (di destra come di sinistra) non è quello di "aderire" a qualche forma di antifascismo, ma di attaccare la forma di pensiero da cui necessariamente emergeranno il fascismo e lo stalinismo – ossia il pensiero liberale.

Basta vedere come i nostri liberali si mettono in riga e segnano il passo non appena si presenta una minaccia contro le libertà francesi! Il riflesso dei liberali di fronte al pericolo è quello di creare il fascismo. Fosse anche per difendersi dal fascismo. E forse soprattutto in questo caso! Il panico da "unione sacra" che ha appena travolto la nostra élite ne è un esempio sconcertante.

Almeno questa situazione è servita a qualcosa: gli scrittori che di recente hanno deciso di rinunciare all'uso del loro pensiero di fronte alla minaccia hitleriana

[227] Baudelaire voleva che la critica dei poeti – che contrapponeva a quella dei filosofi liberali – prendesse *posizione*, che fosse *di parte*, e persino *politica*!

(si veda il manifesto di *Ce Soir*) hanno affermato a chiare lettere di essere dei veri liberali, degli irresponsabili nati[228], che si sono smarriti per un certo periodo nelle vie dell'"impegno" politico, e che stanno facendo ammenda. Avevano abbandonato l'ovile. Ora tutto è rientrato nell'ordine, le pecore si sono tranquillizzate e la situazione si sta facendo più chiara.

Questo è il momento dei *veri* pericoli, ossia delle vere *lotte* e dei veri impegni.

[228] Faccio eccezione per due o tre di loro, come Bernanos e Schlumberger, la cui buona fede è stata una sorpresa. Non ci importa d'altronde delle persone: è la tendenza che è significativa.

Nouvelle reuve française

Il silenzio di Goethe (marzo 1932)[229]
Le silence de Goethe, in «La Nouvelle Revue française», Paris, n° 222, marzo 1932, pp. 480-494.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/nrf/ddr19320300nrf

Goethe diceva che «l'uomo riconosce e apprezza solo ciò che è egli stesso in grado di fare»[230]. Questa è la causa del malinteso che l'esempio della sua vita non cesserà di suscitare. Coloro danno a Goethe del borghese non provano altro che il loro razionalismo, privo di tensione e di grandezza. Non riescono cioè a vedere che la saggezza faustiana è fondamentalmente una difesa contro il Diavolo in rivolta e contro la Magia latente; e se non lo vedono è proprio perché questa difesa ha raggiunto il suo scopo. Per contro, costoro sono ben disposti a vedere la rivolta

[229] [In un passo del *Journal d'Allemange* (qui tradotto con il titolo *Verso la guerra*, cfr. infra, pp. 249-256), Rougemont ricorda che è in questo saggio su Goethe che compare l'impegno nella sua concretezza, prima che venga utilizzata la parola. Il saggio è ripreso in *Les personnes du drame*, Pantheon book, New York 1944].

[230] [Rougemont cita probabilmente a memoria, in modo impreciso e senza indicare la fonte in nessuna delle versioni del saggio, il seguente passo tratto dalla ricostruzione che Eckermann fa delle conversazioni avute con Goethe sul finire della sua vita: «Comme nous remarquions ensuite que beaucoup d'hommes, surtout parmi les critiques et les poëtes, ignorent complètement la vraie grandeur et au contraire estiment extraordinairement la médiocrité, Goethe a dit : "L'homme ne reconnaît et n'apprécie que ce qu'il est capable de faire lui-même, et, comme certaines gens trouvent leur vrai élément dans la médiocrité, ils sifflent, outragent, mettent sous leurs pieds les œuvres littéraires vraiment blâmables, mais dans lesquelles il y a cependant quelques qualités, afin de donner par là une élévation apparente plus grande aux œuvres médiocres qu'ils se plaisent à vanter"» (Conversazione del 18 marzo 1831, in Goethe, *Conversations de Goethe, pendant les dernières années de sa vie : 1822-1832*, trad. É. Délerot, éd. G. Charpentier et E. Fasquelle, t. II, 1863, p. 277)].

in coloro che la sbandierano e la magia in coloro che fanno vaticini, senza essendosi però mai inoltrati come Goethe nel dominio dei misteri. Così pretendono essere gli eredi di Rimbaud.

Il confronto tra il Saggio e il Folle – un folle che rimane la nostra intima tentazione – potrebbe permetterci, attraverso la vivacità stessa del paradosso, di acquisire una consapevolezza più giusta ed efficace delle forze goethiane.

* * *

Ancora bambino, Rimbaud scrive poesie "magiche", poi abbandona la magia e tace. Goethe, essendo stato iniziato in gioventù, comincia in quello stesso periodo a scrivere; passata la febbre, però, proseguirà una "attività letteraria" per tutta la vita. Queste due esperienze sarebbero antitetiche se fossero sovrapponibili, ma non è così. Dal punto di vista letterario, il confronto sarebbe assurdo, siamo d'accordo. Ma la nostra prospettiva non è forse falsata da una mentalità che ci spinge considerare questi due uomini innanzitutto come scrittori? È nella parola scritta, nella *lettera*, per l'appunto, che si contrappongono maggiormente. Eppure Rimbaud non fu mai uno scrittore, né si preoccupò di esserlo. E Goethe non fu soltanto uno scrittore: si preoccupò di esserlo solo nella misura in cui si applicava deliberatamente e con perseveranza in tutti i settori della sua attività. Non è quindi l'aspetto letterario della loro esperienza che deve condizionare la nostra visione. Non che questo possa in qualche modo essere trascurato, trattandosi di due individui che conosciamo soprattutto attraverso i loro scritti. Ma per tenerne conto in modo adeguato, dobbiamo subordinarlo al problema personale di queste vite, alla loro equazione di esistenza, per così dire. In entrambi si tratta di una profonda rivoluzione dello spirito, da cui derivano sia il rifiuto della magia, sia il gusto appassionato dello sforzo immediato.

Che un fatto di quest'ordine possa essere ritenuto cruciale, voglio sperare, non ci sarà contestato. Ma ciò che vorremmo dire ora, ciò che non cessa di provocare in noi uno stupore ogni volta rinnovato, è la similitudine nella *forma*, ossia la similitudine essenziale, fuori dal tempo, che appare in queste due esperienze, man mano che le astraiamo da tutta la letteratura con cui furono avvolte le loro manifestazioni – alla quale da allora non ci si è astenuti dall'aggiungere qualche tomo. Va sottolineato, tuttavia, che una tale assimilazione avrebbe esasperato tanto Goethe quanto Rimbaud, ma più nel loro *habitus* individuale che nella loro comune grandezza. Solo la fede in un'analogia universale delle reazioni profonde dell'anima di fronte al suo destino mi autorizza a questo confronto e mi persuade

del suo interesse umano. E se tutto questo rimane assurdo agli occhi di coloro per i quali conta solo una certa "originalità" nell'ordine estetico, nella migliore delle ipotesi, non mi stupirò. Qui intendo solo rendere più concreta un'attitudine umana che mi sembra *comune*, grazie al confronto di due vite che l'hanno raggiunta in modi totalmente diversi.

Che Goethe abbia praticato "la stima delle cose grandi e segrete", per dirla come Jerome Cardan, si evince da tutte le sue opere, che presentano segni tanto evidenti da rendere superfluo rivolgersi ai biografi. È stata spesso citata l'amicizia tra il giovane borghese di Francoforte e la saggia e fervente signora de Klettenberg. Ma il misticismo dell'uomo che, da bambino, erigeva un altare alla Natura, trovava il suo nutrimento non tanto in una spiritualità facilmente purificabile, quanto in una meditazione, rinnovata dai Rosacroce, che lo portò persino a cimentarsi con l'alchimia. Civetteria, si è detto, ma non ci sono sentimenti intermedi che non portino realmente verso una pienezza, per uno spirito come quello di Goethe: "Abbiamo paura che il fuoco lo consumi", scrive uno dei suoi amici all'epoca. "Goethe vive in un perenne stato di guerra e di rivolta psichica". Ed egli stesso si lamenta, con cupa gioia: "Una miserabile sorte, che non mi concede nulla che non sia estremo".

Jacob Boehme, Paracelso e Swedenborg: ognuna di queste letture della sua adolescenza rappresenta effettivamente nella sua evoluzione una crisi in cui l'essere spirituale scopre la sua vera forma. E se, come nel caso di Goethe, la crisi assume una forma mistica, quella del terribile "Muori e diventa"[231], e viene vissuta con cognizione di causa, si tratta di un evento che in genere non può che tradursi in una nuova qualità di silenzio. È tuttavia necessario che anche che il destino sostenga concretamente questa consapevolezza interiore. Per quale combinazione di eventi Goethe ha potuto affrontarla?

C'è un episodio della sua giovinezza la cui importanza storica e simbolica non deve essere sottovalutata: i primi contatti di Goethe con il misticismo avvennero poco prima di una grave malattia, dalla quale si salvò solo grazie all'intervento di un medico "alchimista". Teniamolo ben presente: in Goethe, alle soglie dell'iniziazione, non c'è una rivolta, ma un pericolo scongiurato. È contro

[231] [*Strib und werde*. Il motto è estratto da una poesia che compare nel *Libro del cantore*, parte della raccolta il *Divano occidentale orientale*]

quello che d'ora in poi chiamerà il suo *Daimon*, contro «l'oppressione dispotica degli elementi inquietanti che dominano con eccessiva potenza la sua anima» che egli invoca le arti di una magia controllata, cioè incarnata. Fin dall'inizio, la questione gli si pone in termini materiali, urgenti e vincolanti. Da qui la serietà con cui ha accettato le condizioni dell'iniziazione: prima fra tutte la più difficile, il silenzio. Così, le prime seduzioni del disorientamento spirituale, della conoscenza esoterica con ciò che può avere di puramente "strano", hanno appena reso febbrile il giovane Goethe, che subito la debolezza del corpo lo riporta all'aspetto concreto della nostra condizione. Ed è solo passando attraverso un'applicazione materiale che la magia, rinnegando se stessa come speculazione ultraterrena, può essere integrata nell'equilibrio umano. Ecco un incidente decisivo che rappresenta in forma condensata tutto il dramma dialettico della sua vita.

Ma la malattia e la convalescenza risvegliarono nel suo animo le prime tentazioni creatrici. All'origine della sua opera, troviamo così l'evento della magia domata; concepita sotto tali auspici, è in modo del tutto naturale che la letteratura assumerà in seguito per Goethe le sembianze di una disciplina dell'anima. Si trattava di un esercizio, un'attività organica con obiettivi limitati, concretamente condizionata e per nulla speculativa. Uno strumento e uno stile.

È da quel momento che la scelta di Goethe ha trovato la sua forma. Ora dovrà rinnovarla continuamente nel corso di tutta la sua vita. E comprendere, sperimentare fino alla sofferenza – che è la "sostanza" – fino a che punto la rinuncia alla magia speculativa sia, in realtà, nient'altro che un risultato, il più difficile da realizzare e l'unico umanamente fecondo. Tale silenzio, infatti, non è l'assenza di parole. Per Goethe, è sempre un'attività reale, che ha inoltre un duplice effetto. Cosa c'è di più efficace, in un'opera marcata dal segno della maturità, di questa presenza radiosa di cui si percepisce il significato sotteso in ogni frase? Ma nulla la rileva meglio della stessa reticenza espressiva. Ecco perché la sento più forte in certi passaggi delle *Affinità elettive*, un'opera apparentemente piatta, ma traslucida, che nella *Fiaba del serpente verde*, troppo visibilmente esoterica. L'equilibrio è tanto pericoloso che neanche la lunga e geniale pazienza da sola riuscirebbe a salvarlo. Sarà necessario l'addestramento della sofferenza. L'eccesso verbale di Werther inizialmente copre la voce interiore, negandola persino clamorosamente. È l'opera di un'anima che ancora si rifiuta alla sofferenza e la denuncia. Un po' più di sofferenza, più profondamente radicata, ed ecco l'altro pericolo: la voluttà ascetica, la glaciale oscurità dei Misteri. Un po' più di umiltà,

cioè un reale desiderio di essere "utile", ed ecco che si giunge al punto giusto: le *Affinità*. Inoltre, l'alternanza dei tre stati, visibile in tutta l'opera, dimostra che la questione si ripropone incessantemente, e che sotto l'apparenza sempre più serena, la tentazione ritorna, l'agonia continua. Lo sforzo di equilibrio, però, crea nuove energie. Il silenzio matura grazie al segreto e, nelle profondità, si formano i pensieri. In questo modo la magia, che è stata rifiutata esteriormente a favore di un'espressione "utile", rinasce, come liberata interiormente, nel "nuovo giorno". L'anima giunge alla "conoscenza", all'atto di fecondazione spirituale attraverso il quale l'uomo penetra nella realtà mistica. E questo atto può aver luogo solo nel *più profondo silenzio* dello spirito, nella regione raggiunta solo da colui che sa preservare la propria passione in seno a una pazienza senza fine. Non è forse questa la profondità di cui parla Jacob Boehme e che «contiene l'elemento puro, ma anche l'essere oscuro nel mistero del furore»[232]?

Questa complessa dialettica della magia fu stilizzata dallo stesso Goethe con simboli concreti nel *Faust*, un'opera lunga esattamente quanto la sua vita di creatore e talmente autobiografica che egli pensò di incorporare la trama di alcuni atti in *Verità e Poesia*. Il dramma si apre con un risveglio: la pratica sfrenata delle arti occulte lascia lo spirito di Faust sgomento di fronte al vuoto: «Io, che mi credevo più grande del Cherubino... che credevo che creando avrei potuto godere della vita degli dèi ed eguagliarmi a loro... quanto devo espiare per tutto questo!»[233]. Faust si riprende sulla soglia della morte. Ma la vita per lui non sarà più nient'altro che una profonda rinuncia; anche se la passione lo occuperà per un certo tempo, sarà l'azione, la *Tätigkeit* – la grande parola goethiana – a trionfare d'ora in poi. Ma si tratta di un'azione che in anticipo dispera dell'unico successo che per Faust sarebbe reale: il possesso beato dell'istante. E quando, esausto ma pacificato, sta per lasciare il suo corpo cieco per altre forme di esistenza che la

[232] [Passo tratto da J. Böhme, *Sex puncta theosophica* (1620), cap. I, 73; trad. it. *Sex puncta theosophica ossia l'alto e profondo fondamento dei sei punti teosofici*, Fratelli Bocca Editori, 1942].
[233] [Traduzione condotta a partire dalla versione francese citata da Rougemont. Questa è la traduzione italiana del passo: «io, più di un cherubino, la cui libera forza / si arrogava presaga di scorrere le vene / della Natura, e creando godere / una vita divina, come devo scontarlo!» (Goethe, *Faust-Urfaust*, trad. it. A. Casalegno, Garzanti, Milano 1995)].

Natura è costretta, per così dire, ad assegnare all'uomo *attivo*[234], scopriamo che è ancora una volta la magia a non aver mai smesso di ostacolarlo:

> Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen
> Die Zaübersprüche ganz und gar verlernen,
> Stünd ich, Natur ! vor dir ein Mann aliein,
> Da wärs der Mühe wert, ein Mensch zu sein[235].

Tutto il dramma segreto dell'opera si rivela in questo grido: ogni volta che Goethe invoca la categoria sacra dell'umano, occorre intendere che è in gioco tutto.

Ma alla fine gli angeli sollevano Faust al di sopra di questa agonia simbolica della sua intera esistenza, ed è il loro coro che declama la legge un'ultima volta, nel momento in cui riceve la grazia di sfuggirle: «Wer immer strebend sich bemüht / Den können wir erlösen»[236]. Le grandi entità simboliche lo accolgono nella loro armonia: è questa la "grande Magia" a cui Faust finalmente si unisce nel pieno possesso della sua forza e nella sicurezza del suo sguardo. L'anima, purificata dalle sue "vecchie spoglie" attraverso lo sforzo accecante della vita, penetra nel Nuovo Giorno e contempla l'Indescrivibile.

Se il *Faust* è il dramma di una formidabile pazienza che viene incessantemente messa in questione, *Una stagione all'inferno* è il dramma di una purezza avida, il cui destino si decide in un colpo solo. La grandezza di Goethe sta nell'aver saputo invecchiare, quella di Rimbaud nell'essersi rifiutato di farlo.

Trasponendo la dialettica faustiana nella vita di un giovane ancora libero da ogni vincolo sociale, culturale e persino fisiologico, il disegno si semplificherà fino a diventare un unico schema, il ritmo accelererà fino a esplodere, la storia si

[234] *Conversazioni con Eckermann*, 4 febbraio 1829. [Rougemont fa ancora riferimento alle conversazioni con Goethe raccolte da J.P. Eckermann, tra il 1822 fino alla morte dello scrittore nel 1832. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*; trad. it. *Conversazioni con Goethe negli ultimi anni della sua vita*, Einaudi, Torino 2008; trad. fr. cit.]

[235] [Goethe, *Mitternacht*, in *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*. Questa è la traduzione italiana del passo: «potessi allontanare la magia dai miei passi/disimparare tutti gli incantesimi,/essere solo un uomo davanti a te, Natura,/meriterebbe allora essere uomo» (Goethe, *Faust-Urfaust*, trad. it. cit. vv. 11403-11407]

[236] [«Chi sempre faticò a cercare/ noi possiamo redimerlo» (*Faust II*, trad. cit., vv. 11936-11937].

purificherà fino a diventare mito. Il dato iniziale è lo stesso: il fascino di una visione che trascende la vita mediocre. Rimbaud vi si getta con uno slancio originato non tanto da una sofferenza materiale, quanto da una rivolta che all'inizio riflette un feroce eccesso di vitalità; egli passa così da un movimento rigorosamente logico al sistema della sua follia. Ma la violenza dell'irruzione di questa "magia" è stata certamente motivo di angoscia per il bambino: non è forse per difendersi che parla così forte, che si vanta dei suoi poteri con una strana esagerazione? E poi l'allucinazione lo travolge e lo sommerge. «Divenni un favoloso melodramma»[237]. Aveva bruciato le tappe dell'iniziazione. Ma scatenando tali potenze, non si sfugge alla punizione. «La mia salute fu in pericolo. Sopraggiungeva il terrore... ero maturo per la morte...»[238]. Allora apparve il dubbio, che portò alla coscienza. «Mi accorgo che i miei disagi derivano dal non aver capito abbastanza presto che siamo in Occidente»[239]. L'Occidente è lo Spirito incarnato. L'incarnazione comporta delle "condizioni". È la visione del lavoro umano, inesorabile e disgustoso, ma come possiamo sfuggirvi?

L'allucinazione si placò, lasciando il posto a un desolato stupore. «Io non so più parlare»[240]. Da allora in poi, la rinuncia è fatale. «Io! Io che mi sono chiamato mago o angelo, dispensato da ogni morale, sono costretto a tornare a terra, a cercare un dovere, e a stringere la rugosa realtà»[241]. È lo stesso grido di Faust. «Bisogna essere assolutamente moderni»[242]. Lavorare. Darsi all'istante, in questa ora «almeno molto severa»[243]. Guadagnare 40.000 franchi. Morire ossessionati da questo lavoro.

Così questa vita è senz'altro un blocco unitario; una sola e unica esperienza la riempie: l'invasione della magia che porta alla rinuncia e all'azione. Il secondo Rimbaud è non è altro che il primo, solo in una fase più "realizzata". L'uomo moderno non è fatto per capirlo, così come non è fatto per la grandezza e la purezza, né per parole come: «Se dunque il tuo occhio destro ti fa cadere in pec-

237 [Arthur Rimbaud, *Alchimia del verbo*, in Id., *Una stagione all'inferno. Poesie. Illuminazioni*, trad. it. Alessandro Quattroni, Giunti-Demetra, Firenze 2016, p. 182].
238 [*Ibidem*].
239 [Id., *L'impossibile*, in *Una stagione all'inferno*, trad. it. cit., p. 184].
240 [Id., *Mattino*, in *Una stagione all'inferno*, trad.it. cit., p. 187].
241 [Id., *Addio*, in *Una stagione all'inferno*, trad. it. cit., p. 189].
242 [*Ibidem*].
243 [*Ibidem*].

cato, cavalo e gettalo via da te»[244]. Ma Rimbaud era di un'altra tempra: aveva già provato, scrivendo le *Illuminazioni*, di poter rinunciare violentemente a un intero mondo falso per crearne un altro. La sua vita in Africa è una seconda rinuncia. Noi avremmo combinato tutto questo con della letteratura. Perché non è dato a molti uomini di diventare un mito a forza di purezza nella realizzazione del proprio destino.

Rimbaud è il nostro mito occidentale: un mito faustiano. Tragicamente, ha vissuto la tentazione dell'Oriente, l'ha condannata e l'ha superata, accettando, come Goethe, le condizioni reali e che si sono date nella sua impresa particolare. Questa rinuncia a un Oriente mitico è ciò che costituisce l'Occidente spirituale. È il rifiuto della magia a fondare la nostra etica, e questo dilemma è forse il più importante che lo spirito occidentale si trova ad affrontare, non appena raggiunge le regioni di alta tensione dove il solo "orientamento" adottato basta a determinare una serie di atti. Si tratta in fondo di un dilemma religioso. È una forma dialettica, "agonica", della vita dell'anima, una forma cruciale, vale a dire una di quelle contraddizioni essenziali, in segno di croce, che sono il marchio stesso della realtà in una coscienza occidentale. Se si toglie uno dei termini, la vita si distende, il tragico svanisce. Che questo mito dialettico sia profondamente costitutivo del nostro essere è dimostrato dall'ampiezza e dalla diversità dei suoi aspetti. È l'opposizione tra sapere e potere, tra conoscenza e sofferenza, tra speculazione ed esistenza, tra l'al di là mistico e l'immediato etico. E chi sono i più grandi occidentali? Coloro che hanno incarnato la scelta più coraggiosa.

Pascal sceglie una volta per tutte, in una crisi lucida, in seno a una vertigine totale. Rimbaud sceglie in una crisi istintiva che assomiglia alla caduta improvvisa dell'ebbrezza di fronte al pericolo mortale che incombe dietro l'angolo. Entrambi realizzano la rinuncia, il secondo tempo di questa dialettica, in un movimento reso unico dalla sua violenza: entrambi vengono da lontano, da un lungo abbandono all'errore. Goethe non ha conosciuto un simile strazio. Ed è a lui che si deve la frase di *Una stagione*: «Niente decisioni di salvezza brutale»[245]. Fin dai primi momenti del suo ingresso nel mondo spirituale, egli si mise in uno stato di difesa e di lentezza. Così avanzò passo dopo passo, con l'anima tesa a una potente

[244] [*Vangelo secondo Matteo*, 5:29, Nuova riveduta, 2006].
[245] [Rimbaud, *L'impossible*, in *Una stagione all'inferno*, trad. it. cit., p. 186].

circospezione, per sessant'anni, senza mai abbandonarsi alla beata violenza della tempesta, al riposo della dismisura. Si può ridere del suo contegno impassibile e delle solenni banalità con cui gratifica il povero Eckermann. Io posso solo vedere in questi modi la sovrana distrazione di un'anima impegnata a domare i suoi dei. Un'alta minaccia, invisibile a chiunque altro, lo accompagna senza dargli tregua, ed è da questa minaccia che trae la sua forza sempre rinnovata. Ma occorre per questo una cautela fuori dal comune, e anche così sostenuta da informare gradualmente una sorta di istinto, liberando l'attenzione cosciente. È così che l'audace veggente che scrisse i cori mistici del Secondo Faust può anche presentarsi come un saggio ufficiale tra i Filistei. Il sonnambulo è ora protetto da un manto di silenzio invisibile. Gli si può parlare senza disturbarlo: le parole non raggiungono più il suo sogno interiore. E il silenzio cerimonioso del ministro rinnova l'antico mito germanico della "*Tarnkappe*", il manto che rende invisibili.

* * *

Questa affinità di forma nell'esperienza della magia in Goethe e Rimbaud, da un lato, e dall'altro l'assoluto contrasto di ritmi, si tradurranno rispettivamente nell'affinità delle conclusioni etiche e nella divergenza delle realizzazioni letterarie.

«Attento, mio spirito. Niente decisioni di salvezza brutale. Allénati!»[246]. Un'affermazione che sembra tratta da qualche diario degli anni ascetici di Goethe a Weimar, prima dell'Italia. E il famoso passo della *Stagione*: «Io! Io che mi sono chiamato mago o angelo...»[247] ricorda stranamente i versi del Primo Faust citati sopra: «Io, che mi credevo più grande del Cherubino»[248].

«Niente cantici: tenere il passo raggiunto.... a stringere la rugosa realtà»[249]. Certo, le frasi del vecchio saggio della leggenda sembrano male accordarsi con un tale pathos, ma un'ampia e viva risonanza avrebbero avuto nell'animo del giovane ministro di 32 anni, che in quel momento era impegnato nel più duro sforzo di organizzare il suo silenzio interiore. Un periodo di ritiro e di rifiuto, così doloroso che i segni di esso si fanno visibili sui suoi lineamenti. Non mi stanco mai di

[246] [*Ibidem*. Nel citare questi versi, Rougemont riporta "*bon*" (buono) invece di "*mon*" (mio) riferito a "esprit" (spirito)].
[247] [Cfr. *supra*, p. 117].
[248] [Cfr. *supra*, p. 115].
[249] [A. Rimbaud, *Addio*, in *Una stagione all'inferno*, trad. it. cit., p. 189].

meditare su questo volto, di cui Klauer modellò l'effigie, appassionatamente triste e dominatrice. Una bocca ampia con labbra serrate, la parte inferiore incavata come per un singhiozzo trattenuto, e rilassata agli angoli – tristezza e voluttà. Ma la fronte, con la sua regale pienezza, si erge con forza contro la luce, e gli occhi, tra la bocca e la fronte, pronunciano con sguardo sobrio e meditativo la parola suprema della *Stagione*, questo grido soffocato del più lucido eroismo: «E via!»[250].

Solo Goethe è arrivato fino all'abbandono cosciente. In ogni disperazione c'è sia l'angoscia della catastrofe sia la segreta e inconfessabile gioia della liberazione. È impossibile isolare queste due componenti nell'avventura rimbaudiana. Ma in Goethe è la durata del tempo a denunciarle. E la famosa serenità della sua vecchiaia non è forse altro che il trionfo dell'elemento liberatorio della disperazione. La lunga sofferenza dell'uomo "che si è sempre battuto" ha purificato il corpo mentre l'anima è pronta a ricevere "l'amore dall'alto". Questo è lo yoga occidentale, di cui il Secondo Faust rimarrà il libro sacro.

Il fatto che questa disciplina liberatrice comporti per Rimbaud il silenzio, mentre conduce Goethe alla scrittura come esercizio di scelta, è del tutto logico e deriva dalla definizione stessa di questo tipo di yoga. Ogni *sapere* deve essere confermato da un *fare*, che al tempo stesso lo tace e lo esprime. Il "fare" di Rimbaud non può essere la letteratura, poiché per lui scrivere significa rivelare, parlare, gridare, rendere il reale un miracolo. Al contrario, possiamo ritenere, senza timore di incorrere in un paradosso, che la letteratura di Goethe sia uno dei mezzi del silenzio a sua disposizione. Né più né meno dello studio delle scienze naturali, della direzione di un teatro o dell'amministrazione del Granducato. «Ho sempre considerato la mia attività esterna e la mia produzione come puramente simboliche e, alla fine, non mi interessa molto se ho fatto vasi o piatti»[251]. Se si è comunque dato la pena di comporre l'*Ifigenia* o le *Ballate*, è perché l'arte è per lui la tentazione più acuta di giocare con i misteri, e quindi l'occasione per realizzare sempre di nuovo l'esigenza ultima della magia: rinnegarla a vantaggio dell'azione. Insistiamo sul termine "*vantaggio*", che non può essere tacciato di volgarità, poiché riguarda i fini più alti dell'esistenza terrena. «Un fatto nella nostra vita non vale nella misura

[250] [Esortazione tratta dalla poesia di Rimbaud, *Addio* (v. *ibidem*): «Et allons». Il punto esclamativo è un'aggiunta di Rougemont].

[251] Conversazioni Eckermann, 2 maggio 1824. [*Conversazioni con Goethe*; cfr. supra, p. 116, nota 234].

in cui è vero, ma nella misura in cui significa qualcosa... È molto raro che siamo capaci di integrarci a ciò che è superiore. Per questo motivo, nella vita ordinaria, è opportuno tenere queste cose per sé e svelare solo lo stretto necessario affinché possano essere di qualche utilità per gli altri[252]... L'uomo non è nato per risolvere il problema dell'universo, ma per cercare il luogo verso il quale esso tende, per poi mantenersi entro i limiti dell'intelligibile»[253]. Scopriamo qui la fonte dello strano atteggiamento di rifiuto che Goethe manifesta nei confronti dei discorsi sulle cause prime e i fini ultimi, in quanto tali. Da qui discende infatti il razionalismo aggressivo che egli oppone ai devoti: «Occuparsi di idee circa l'immortalità», continua Goethe, «conviene alla gente di mondo e soprattutto alle damigelle che non hanno nulla da fare. Ma un uomo superiore, che è già consapevole di essere qualcosa qui su terra, e che quindi deve lavorare, lottare e agire ogni giorno, lascia in pace il mondo futuro e si accontenta di essere attivo e utile in questo mondo presente»[254]. A ciò possiamo contrapporre questa memorabile confessione: «Dobbiamo pronunciare le massime più elevate solo nella misura in cui sono utili per il bene del mondo. Le altre dobbiamo tenerle per noi; saranno sempre lì a infondere il loro splendore in tutto ciò che faremo, come la dolce luce di un sole nascosto»[255].

Scrivere, pur rimanendo in silenzio. E questo silenzio lo sentiranno solo coloro che avranno saputo percepire l'accento dominatore e teso delle pagine più piane e serene del *Faust*.

Ma togliete a questo temperamento demoniaco la forza ancora maggiore del carattere, ed ecco che avrete la confessione eruttiva: le *Illuminazioni* nascono da una tale rottura. Sono il campo stesso[256] in cui Rimbaud si abbandona all'esperienza spirituale, in cui si dona completamente. È lì che si trova la sua purezza, ma anche ciò che alla fine lo spinge ad evadere. La rabbia con cui ripiega sul lavoro "manuale", una rabbia di rivalsa, per il suo stesso essere eccessiva è ancora una fuga dalla realtà. In questo è un romantico, come tutti coloro che vengono precipitati, dalla violenza e dalla debolezza, verso vie di fuga spesso illusorie, verso un oltrepassamento delle condizioni del vivere. Ma la nostra epoca consentirà

[252] Ibid., 30 marzo 1831.
[253] Ibid., 15 ottobre 1825.
[254] Ibid., 15 febbraio 1824.
[255] Ibid., 15 ottobre 1825.
[256] Non più simbolico.

ancora queste evasioni? La nostra epoca le rimprovera al cristianesimo, e per di più a torto (poiché il cristianesimo afferma che l'eternità è nell'istante: *Aeternitas non est tempus sine fine, sed nunc stans*). Vuole questa vita. E che sia marxista o nietzschiana, la nostra epoca tutto il resto lo chiama "mondo anteriore" e lo rifiuta, dimostrando di essere in questo modo più cristiana e anche più tragica dell'epoca romantica (Nietzsche più cristiano della sua idea di cristianesimo). Un'epoca, la nostra, anche più goethiana.

Ma guardiamoci bene dal trarne un qualsiasi criterio di "giudizio" che ci permetterebbe di collocare Goethe al di sopra di Rimbaud. È la purezza smisurata di Rimbaud che ci giudica, così come la grandezza umana di Goethe. E chi vorrebbe metterli l'uno contro l'altro? Che senso avrebbe una scelta la cui operazione rimarrebbe puramente immaginaria e vana per noi, fintanto che questa purezza e questa grandezza non tenteranno le nostre anime fino alla morte? L'uomo può giudicare solo ciò che gli è inferiore. Ciò significa che non ne ha il diritto. Certo, vi sono altre vie, punti di vista diversi da quello umano. La rivelazione cristiana va oltre la nostra condizione, sebbene al contempo la realizzi. Questo criterio di salvezza, questa trascendenza, seguendo un pensiero dialettico, autorizzerebbe giudizi sui valori umani. Ma dovremmo soppesare una lunga e forse orgogliosa fedeltà – visto che Goethe considerava le sue debolezze come errori, non come peccati – con un orgoglio rivendicato e poi negato con uguale violenza, fedeltà di cui è scritto che può forzare le porte del Regno dei Cieli.

Resta il fatto che i tempi ci spingono da tutte le parti a scegliere, persino su cosa ammirare, ci spingono ad assegnare a tutto, anche alle cose spirituali, una sorta di coefficiente di utilità. In questo giorno di febbraio del 1932, a Francoforte in preda al Carnevale e all'angoscia, non sono io a porre la domanda; piuttosto, è la domanda che mi assedia. L'ultimo carnevale, forse, per questa borghesia di cui ho appena ammirato i tesori nella villa della famiglia Goethe. Ma *oggi*...

Un immenso slittamento della realtà al di fuori delle forme di logica statica e cartesiana ci porta in nuove regioni dello spirito, dove l'azione torna a essere il nostro unico criterio di coerenza. In altre parole, chiediamo alle opere che amiamo di testimoniare una certa forza di rivolta. Saremmo quindi tentati di propendere per Rimbaud, allontanandoci da Goethe. Ma evitiamo di cadere in un conformismo alla rovescia, vittime di valori sentimentali ereditati dal passato, guardiamoci dal lasciarci convincere dal solo luccichio di un fanatismo per ciò che è effettivamente splendente (chi mi guarisce dalla vergogna di non essere

Rimbaud?). Più che mai, dovremmo sforzarci di distinguere in questa vertigine la vera forza di una voce deliberatamente sommessa. Il silenzio di Goethe non è meno pericoloso, per chi sa ascoltarlo, dell'imprecazione di Rimbaud; ed entrambi ci costringono a occuparci dei compiti immediati, cioè: all'attualizzazione della nostra realtà. «Bisogna essere assolutamente moderni»[257].

Quaderno di rivendicazioni (dicembre 1932)
Cahier de revendications [Présentation], in «La Nouvelle Revue française», Paris, n° 231, dicembre 1932, p. 801.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/nrf/ddr19321200nrf_p0801

[Presentazione][258]

È possibile definire una *causa comune*[259] della gioventù francese, un'essenziale comunità di attitudine? La solidarietà di fronte al pericolo sembra creare tra di noi un'unità che né i maestri, né le dottrine sono stati in grado di ottenere, un'unità nel rifiuto di fronte alla spaventosa miseria di un'epoca in cui tutto ciò che un uomo può amare e volere si trova privato della sua origine viva, avvizzito, snaturato, invertito, sabotato. Gruppi come *L'Ordre nouveau*, *Combat*, *Esprit*,

[257] [A. Rimbaud, *Addio*, in *Una stagione all'inferno*, trad. it. cit., p. 189].

[258] [In *Politique de la personne* (1934), la presentazione del *Cahier de revendications*, ripubblicata insieme alle conclusioni con il titolo «*D'un cahier de revendications*», sono così introdotte: «Nel dicembre 1932, la *Nouvelle Revue française* pubblicò una raccolta di testimonianze scritte da giovani scrittori membri di gruppi rivoluzionari personalisti e marxisti. Questo *Cahier de revendications* è stato introdotto come segue:»].

[259] [*Cause commune* è il titolo dell'articolo di Rougemont, apparso sulla rivista svizzera diretta da Gilbert Trolliet «Présence» (aprile-giugno 1932 https://www.unige.ch/rougemont/articles/pres/ddr19320600pres), la cui lettura suggerisce a Jean Paulhan, direttore della «Nouvelle Revue Française», l'idea di affidare al giovane intellettuale svizzero la cura del *Cahier de revendications*. Questo articolo era a sua volta la risposta a un precedente articolo dello stesso Trolliet, https://gilbert-trolliet.ch/AC1932pre1 intitolato *Autour de l'humanisme en marche*, in «Présence» n. 1, gennaio 1932. Da *Cause commune* sono riprese diverse formule (cfr. B. Ackermann, *Denis de Rougemont*, cit., p. 214) e in particolare l'espressione «solidarietà del pericolo» (come sottolinea D. Bondi, *La persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*, cit., pp. 31-32) la quale, è opportuno precisarlo, compare in questa presentazione e non nella conclusione del Cahier, che si intitola *A prendre ou à tuer* (cfr. infra, pp. 124-132). Sulla genesi e sulle reazioni di Nizan cfr. N. Stenger, *Denis de Rougemont*, cit., pp. 89-90 e il racconto dell'episodio fornito da Rougemont stesso in *Journal d'une époque* (v. infra, pp. 241-248)].

Plans, *Réaction*, per la loro proclamata volontà di rompere con il passato, e ancor più per le loro rivendicazioni costruttive, rivelano forse, nella loro diversità, le prime linee di forza di una nuova rivoluzione francese. Il loro anticapitalismo non è quello della Terza Internazionale. Tuttavia, la dottrina marxista, al di fuori della quale [questo nuovo fronte][260] si è formato, costituisce uno dei suoi principali punti di riferimento. Può accadere che il nuovo fronte trovi in essa qualche punto di appoggio occasionale; inoltre, alcuni dei loro rispettivi obiettivi sono comuni... Nell'attitudine di tutti questi gruppi si afferma ormai un vero e proprio *atto di presenza alla miseria del secolo*, piuttosto nuovo tra gli intellettuali, e così violentemente accentuato che ci sembra consentire già la definizione di un fronte unico, fosse anche provvisorio.

È in quest'ottica che abbiamo riunito – in poco tempo, perché tutto ci spinge alla rapidità – le dichiarazioni che seguono.

Prendere o uccidere [Conclusione][261]
« À prendre ou à tuer », *La Nouvelle Revue française*, Paris, n° 231, décembre 1932, pp. 838-845.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/nrf/ddr19321200nrf_p0838

Abbiamo *scelto di vivere* – è questa la nostra rivoluzione – in un mondo che ci preparava ad altro, in una società organizzata (e male) contro i "rischi della vita", resa al degradante rigore di una struttura poliziesca.

Che vivere sia una scelta, una violenta parzialità: ecco un assunto che oggi viene accettato fin troppo facilmente. Si tratta invece di un'esigenza che vogliamo rendere scomoda, irricevibile e – con tutta l'urgenza che implica questo termine – *attuale*. Ne va della qualità stessa della nostra vita, la nostra scelta. Ne va del suo stesso essere *impossibile*, che solo rende la vita possibile, cioè grande.

[260] [Aggiunta alla ripresa in *Politique de la personne*, cit.].

[261] [In *Politique de la personne*, le conclusioni di «Prendere o uccidere» sono raccolte sotto il titolo unico (*D'un cahier de revendications*) e sono così introdotte : «Seguono undici "testimonianze" firmate da Paul Nizan, Henri Lefebvre, Philippe Lamour, Jean Sylveire, Thierry Maulnier, Emmanuel Mounier, Georges Izard, Arnaud Dandieu, Claude Chevalley, Alexandre Marc, René Dupuis, Robert Aron. Non c'era nulla di armonioso in questo concerto di rifiuti. Tuttavia, si possono distinguere due temi che ho tentato di analizzare nelle seguenti Conclusioni».]

Di fronte alle soluzioni che ci vengono proposte d'urgenza, è chiaro che qualsiasi imparzialità non sarebbe altro che ipocrisia, rifiuto. Qui trovate, invece, uno schieramento[262].

La nostra è una generazione fortunata, ricca di prospettive di grandezza, ma anche di rischi mortali. Per la gioventù del 1932, il conflitto del vivere, ossia il paradosso fondamentale di ogni "esistenza", si concretizza in una "necessità" rivoluzionaria la cui portata non ha precedenti. Non si tratta più di conflitti di idee e nemmeno di conflitti di interessi. Per noi, che siamo entrati nella vita sotto la minaccia della bancarotta planetaria, non può che trattarsi di questo: convenire su quale sia la migliore – o la sola – via d'uscita, per poi imporla. Non è più per qualche "ideale" che dobbiamo lottare *hic et nunc*, ma affinché gli uomini vivano e rimangano uomini[263].

Ci sono due campi: da un lato, coloro che vogliono uscirne e, dall'altro, coloro che invece vorrebbero continuare, avendo determinati interessi in gioco. Tra i due schieramenti, si trova la massa di brave persone convinte che, dopotutto, andrà meglio, e che durerà, visto che dura da tanto tempo. Una massa di sordi, muti e ciechi, ma non così sordi da non essere irritati dalle nostre grida. È vero che alcuni, all'indomani della guerra, hanno troppo spesso gridato al lupo, solo perché attirati dalle atmosfere tragiche. Colpa della letteratura e del loro temperamento. C'era motivo di essere arrabbiati, brava gente, dopotutto non avevate niente di meglio da fare. E credevate che la rivoluzione fosse solo una banda di cattivi ragazzi.

Solo dopo avete pensato che si trattasse invece di persone pericolose e avide. E ora siete voi a scivolare nell'angoscia. Voi e i vostri maestri. Presto dovrete chiamare delle squadre di soccorso.

È a questo punto che appare il comunismo, come una constatazione di fal-

[262] [In *Politique de la personne*, l'articolo «Prendere o uccidere» viene ripreso da qui. Il primo paragrafo delle conclusioni è quindi stato soppresso, insieme con il suo titolo (Prendere o uccidere)]

[263] [Bruno Ackermann nota che questo paragrafo richiama, per il tono e per lo stile, l'appello che Charles Péguy rivolse nel 1909 ai lettori dei «Cahiers de la Quinzaine»: «La nostra è una generazione sacrificata. Non siamo solo degli sconfitti, una generazione sconfitta. Questo non è nulla» (Charles Péguy, *A nos amis abonnés*, 20 giugno 1909, in Id., Œuvres en prose complètes, Paris, Gallimard, 1988, t. II, p. 1281, cit. in B. Ackermann, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, cit., p. 217)].

limento, una liquidazione a un tasso subumano. Ecco il *Piano*, pronto a rilevare l'impresa su basi più razionali. E se fosse proprio in questa "ragione" l'origine di tutto il male?

Questi sono gli elementi della nostra situazione. Siamo giunti al punto in cui non possiamo resistere ancora a lungo; non possiamo accettare di lottare per un "ordine" e degli "ideali" criminali. C'è una guerra alle porte. Vi prenderemo parte? E *per chi*? C'è la miseria presente: *perché* dovremmo sopportarla? La rivoluzione non è più uno stato d'animo, né un rifiuto dei compiti dell'uomo. Henri Lefebvre lo ha mostrato e non aggiungerò nulla alla sua affermazione, che è così semplice[264]. La rivoluzione è una *necessità* sia nel senso più banale del termine, sia nel senso di "miseria che chiama" all'azione. Non siamo "borghesi-disgustati" o "proletari-avidi-delle-ricchezze-altrui", ma uomini minacciati, che guardano dritto in faccia la minaccia e contrattaccano.

E allora, un'intera generazione di giovani è davvero in procinto di sollevarsi? La gioventù è pronta a schierarsi e ad agire? – Paralisi –. La salvezza che le viene offerta rischierebbe di pagarla al prezzo della sua stessa anima.

Ci viene infatti data la possibilità di scegliere tra, tra un lato, un regime borghese odioso e fallimentare, che ci conduce alla morte, e dall'altro una speranza, un'utopia, che ci è impossibile accettare di "buon cuore", come preconizza Philippe Lamour[265], perché in ciò non vediamo nient'altro una realizzazione – ripulita,

[264] [Riferimento al contenuto del contributo di Henri Lefebvre raccolto nel *Cahier*, dal titolo *Du culte de l'Esprit au matérialisme dialectique*, ma anche, per il tema del rifiuto, a quello di Paul Nizan, dal titolo *Les conséquences du refus*].

[265] [Si veda il suo contributo nel *Cahier*: Philippe Lamour, *La Révolution et la jeunesse*. Lamour aveva fondato, nel 1930, la rivista *Plans*, con la quale il gruppo dell'*Ordre nouveau* aveva tentato di porre le basi per una collaborazione. Motivi di disaccordo sulla concezione dell'azione non tardarono però a manifestarsi e, dalla fine del 1931, tra i membri di *Ordre nouveau* solo René Dupuis, Alexandre Marc e lo stesso Rougemont (si veda *Sulla volenza borghese e I Piccoli puri*, infra, pp. 257-262) continueranno a pubblicare articoli nella rivista diretta da Lamour. Nel luglio del 1932 cessarono anche queste collaborazioni, a causa principalmente delle posizioni divergenti riguardo l'esperienza sovietica. Mentre inizialmente le posizioni dell'*Ordre nouveau* e di *Plans* erano accomunate dalla tendenza a porre sullo stesso piano il comunismo, il fascismo e il nazional-socialismo, progressivamente la linea di Lamour si attestò su posizioni sempre più critiche nei confronti tanto del fascismo quanto dell'hitlerismo, avvicinandosi infine al modello fornito dalla rivista del comunista Henri Barbusse, *Clarté* (cfr. J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 1930*, cit., pp. 101-110].

tirannica e privata di ogni resistenza interna – proprio di ciò che, nel disordine regnante, detestiamo con tutte le nostre forze: il primato del materiale[266].

Come *pensare* – se il "pensare" è inseparabile dall'azione – tra una borghesia decaduta e un falso marxismo? Non resta che fare la rivoluzione.

A destra come a sinistra, per noi non c'è nulla. Ci poniamo all'origine di qualcos'altro, la cui realtà sfugge ancora a coloro che recitano i testi di Marx: un'"utopia" certo, ma almeno questa volta un'utopia vera.

Le testimonianze che abbiamo letto in questo dossier definiscono due posizioni rivoluzionarie difficilmente paragonabili: una materialista, l'altra personalista; la prima è in via di realizzazione in URSS, la seconda non è ancora uscita dal periodo di gestazione dottrinale. Tutti sanno cosa significa politicamente il vecchio appello alla lotta di classe, il pragmatismo, l'ottimistico atto di fede nel corso "dialettico" della Storia, che caratterizza la posizione marxista. D'altra parte, le basi dottrinali qui esposte dai membri di *Esprit*, *Combat*, *L'Ordre nouveau* o *Réaction*, pur non essendo del tutto originali[267], non possono non sconcertare tutti coloro che immaginano come unica scelta possibile quella tra un capitalismo più o meno fascistizzato e il comunismo (più o meno fordizzato).

I marxisti hanno l'indubbio vantaggio di basarsi su una "utopia" che è parzialmente tradotta in realtà. Questo è anche, a ben vedere, il loro unico argomento contro i rivoluzionari non marxisti. Ma come possiamo lasciarci convincere da un successo materiale, temporaneo e per di più discutibile? È l'uomo che si rivolta

[266] [È ancora alla linea di «Plans» che qui Rougemont rivolge la sua critica (cfr. nota precedente). Infatti, la rivista di Lamour era accusata dai membri dell'Ordre nouveau di adottare posizioni "materiailste" e "tecnocratiche". Mentre il direttore di *Plans* poneva alla base «i fatti economici e storici», da cui discendevano le dottrine e le varie manifestazioni della spiritualità (cfr. Lamour, in «Plans», III série, n. 1, février 1933, p. 15, cit. in Loubet del Bayle, cit., p; 109), l'*Ordre nouveau* adottava il motto opposto: «Prima lo spirituale, poi l'economico, e il politico al loro servizio»].

[267] In Germania, un gruppo in rapida crescita, i Gegner, sta cercando di creare un'unità rivoluzionaria al di sopra dei partiti esistenti. In Inghilterra (New Europe Group di A. R. Orage; New English Weekly), in Belgio (diversi giornali), in Svizzera (*Éveil*, *Présence*), in Spagna, in Olanda, in Irlanda e nei paesi latini dell'America, questa "terza forza" anticapitalista e non marxista emerge, si afferma. [Questa nota è soppressa nelle due edizioni di *Politique de la personne*].

in noi contro il marxista. Non potete farci nulla. E non tradiremo l'uomo così com'è, con il pretesto che dobbiamo affrettarci, e che in Russia sta funzionando. Ci giocheremo invece tutto per una rivoluzione *vera*.

Le catastrofi sono vicine. Non siamo più gli unici a dirlo. Molti capitalisti lo hanno capito così bene che li vediamo già preparare segretamente un terreno di intesa con l'URSS. Noi non pensiamo che la guerra sia, come scrive Lefebvre, l'unica "chance" per i capitalisti. Ce n'è un'altra meno costosa in termini di rischi e che consisterebbe nel lasciarsi convincere… Tutto li spinge in questa direzione, e ci si chiede invano quale ideologia impedirebbe loro di rispondere agli inviti di questi parenti un tempo inconfessabili, ma che improvvisamente sembrano "avere successo".

Si tratterebbe quindi, come afferma Th. Maulnier, di un semplice conflitto di interessi[268]? Di interessi che non sono i nostri, che non sono cioè i veri interessi di un essere alle prese con la condizione umana? Non verseremo il nostro sangue, né per la menzogna di ieri, né per quella di domani. C'è una verità che domina e condanna tutto questo.

L'opposizione dottrinale tra comunismo e rivoluzione personalista può essere definita in modo semplice. I primi credono, con Marx, nella realtà di una dialettica ternaria; ripongono la loro speranza nell'avvento di sintesi successive, che conducano la nostra specie verso un equilibrio finale, una triste replica del millenarismo cristiano. Gli altri, con Proudhon, rifiutano qualsiasi sintesi, qualsiasi soluzione meccanica del conflitto necessario e vitale. Non è ammessa una terza possibilità, altrimenti è la morte[269]. Ma la co-efficienza di due termini *veri*, e assunti come tali, è la persona.

L'opposizione tra Proudhon e Marx, nel campo economico, traduce esattamente l'opposizione tra Kierkegaard e Hegel nel campo religioso. Domani si tradurrà nella contrapposizione tra nazioni collettiviste e patrie personaliste.

Ma quali sono le ragioni della nostra scelta? Ne indicherò tre.

1° – L'unica rivoluzione che ci interessa riguarda l'uomo, di cui esprime gli

[268] [Thierry Maulnier ha contribuito al *Cahier* con l'articolo intitolato *Révolution totale*].

[269] Ogni soluzione sistematica del *vero* conflitto *necessità-libertà*, nella misura in cui esiste concretamente e nella sua propria durata, come un terzo termine, in realtà sopprime uno dei due termini precedenti. Così avviene per i conflitti tra *individuo* e *società*, *piccola patria* e *nazione culturale*, *iniziativa privata* e *piano*.

elementi fondamentali: essa non è altro che una proiezione del conflitto proprio della persona. I marxisti ci accusano di confondere le nozioni "morali" – così qualificano la nozione di persona! – con le forze politiche e storiche che, secondo loro, determinano totalmente il divenire rivoluzionario. Ma questa è mitomania; le "*Forze economiche*", di cui parlano con trepidazione, non esistono. Sono una di quelle creazioni pseudo-mistiche che abbondano in un mondo ateo. D'altronde, quale che sia la concezione storica adottata, bisogna comunque riconoscere che la persona è un fattore "decisivo", se non sufficiente, nel processo rivoluzionario, e che negare questo valore "decisivo" della persona equivale a disarmare la rivoluzione.

Ma c'è di più. Se la persona è davvero l'elemento decisivo della realtà umana, si rivela inutile qualsiasi rivoluzione che si basi su fatti fatali per la persona, anche se "questi fatti sono fatti", come alcuni vorrebbero farci credere. Una rivoluzione non agisce nel vuoto, ma *contro* qualcosa: essa si farà dunque contro questi fatti. In altri termini, sarà "atto".

2° – Il materialismo descrive un mondo in cui l'atto non sembra potersi inserire. Ma in che modo lo spirito potrebbe agire sui fatti, se non con una serie di azioni di forza, di atti creatori, che rivoluzionano il rigoroso determinismo della materia lasciata a se stessa? La dialettica storica in tre tempi è una proiezione arbitraria nelle cose di un meccanismo proprio dell'"intelligenza strumentale". Una teoria il cui fatalismo interno riappare incessantemente nelle dichiarazioni dei marxisti, anche i più emancipati e meno "meccanicisti"; una teoria che priva l'atto di ogni efficacia creatrice e che per questo deve essere denunciata come antirivoluzionaria[270]. *Il materialismo è l'oppio della rivoluzione*.

3° – La concezione personalista è l'unica in grado di costruire un mondo culturale, economico e sociale animato da un rischio permanente, *essenziale*. Lo Stato marxista ideale lascia sussistere solo rischi accidentali. E in questo modo, come ha sottolineato recentemente T. S. Eliot, in un articolo[271] in cui si esprimevano opinioni talvolta vicine a quelle di *Esprit* o *Combat*, si riduce l'avventura

[270] L'unica rivoluzione che questa teoria potrebbe legittimare, a rigor di logica, sarebbe una rivoluzione contro la costruzione intrapresa dal capitalismo di Stato sovietico, contro la mistica produttivista già "negata" dalla crisi americana in particolare.

[271] Pubblicato dalla rivista *Criterion*.

umana a uno svolgimento indefinito di *cambiamenti* che possono tutt'al più essere confermati o meno dalle statistiche.

* * *

Ma i marxisti non sono disposti a seguirci su questo terreno. Seguiamoli quindi sul loro. Alle nostre "fantasticherie" oppongono l'azione. Cosa intendono per azione? Forse un opportunismo meramente tattico, di carattere elettorale? «Tutti i tentativi che non si basano sulla classe rivoluzionaria non comportano punti di applicazione»[272], scrive Nizan. Questa è la suprema "evasione" dei nostri intellettuali, anche marxisti. È un'abdicazione del pensiero nelle mani del proletario che, per l'appunto, aveva bisogno di essere guidato dal pensiero di pochi[273]. È anche una proposta antirivoluzionaria, va detto, e smentita dai fatti da cui implicitamente pretende di derivare. Lenin riuscì a fare una rivoluzione di intellettuali in un Paese che all'epoca contava meno di 3 milioni di lavoratori su una popolazione di 160 milioni, e dove la borghesia esisteva a malapena come classe, ed era per di più oggetto di repressione. Nel febbraio 1917 i bolscevichi sono 200 e in ottobre prendono il potere in tutta la Russia. Nel 1932 il partito conta due milioni di membri, sottoposti a un severo controllo.

«Ma, ci dicono, le costruzioni di un Lenin non erano un sogno, erano basate sul movimento della storia». Siamo di fronte a un vero e proprio misticismo del successo, a un fatalismo ed a un pragmatismo storico il cui fondamento materialista richiede in realtà un atto di fede. Questo misticismo ha qualche possibilità di successo in Francia? Dov'è la tradizione vivente di questo Paese?

La violenza dei comunisti francesi rimane per lo più verbale, elettorale; non è nella loro dottrina costruttiva. Si basa sulle apparenze, o anche su fatti attuali, non sufficientemente analizzati. I fatti, domani, saranno per noi. L'*Ordre nouveau*, *Combat*, *Esprit*, lavorano nella linea delle forze rivoluzionarie profonde della

[272] [Citazione tratta da P. Nizan, *Les conséquences du refus*, contenuto nel «Cahier de revendications». Si veda anche Id., *Intellectuel communiste. 1926-1940*, La Découverte, Paris 2001, pp. 315-320].

[273] La Germania ne è un esempio lampante: ecco un Paese che finalmente soddisfa tutte le condizioni teoriche previste da Marx per lo scoppio di una rivoluzione. Però non succede nulla. Perché mancano i dirigenti. Perché non ci sono più "persone". [In *Politique de la personne* troviamo un'aggiunta a questa nota: «- La posizione definita dalla frase citata di Nizan è esattamente quella dei cosiddetti rivoluzionari "populisti" russi, intorno al 1900. Lenin aveva un terribile sarcasmo per questi "eretici". (Cfr. *Che fare?*)»].

Francia. Questa rivolta dell'individuo è la rivolta giacobina, è la rivolta dell'89, in ciò che conserva di valido e di dinamico; è già da ora la molla della nuova Rivoluzione francese.

Affermando la volontà, o la possibilità, di operare una rottura, la quale è tuttavia negata subdolamente dalla loro dottrina, i politici marxisti cercano evidentemente di trarci in inganno. Li sento, certo, minacciare i borghesi, ma non vedo come la tirannia della materia che essi sostengono sia migliore per gli uomini rispetto all'attuale disordine. Non mi sembra che conoscano l'uomo meglio di noi. Non li vedo più forti.

Li vedo, certo, moltiplicare le rimostranze, molte delle quali sono anche nostre, *ma noi ne abbiamo di più*. Vedo chiaramente che i loro obiettivi provocano un rifiuto, per le stesse ragioni, ma più gravi[274]. Puntano su una rivolta degli uomini contro il capitalismo: ma questa rivolta si ritorcerà ben presto contro di loro. Finiranno col fare la stessa cosa, se non peggio di coloro che attaccano. Questo comincia a essere chiaro. Promettono il pane e credono così di trionfare sia sui borghesi sia sulla verità umana delle nostre dottrine antiborghesi. Ma in realtà non danno il pane. Chi promette solo pane, alla fine non ne dà mai.

In comune con loro abbiamo alcune parole d'ordine immediate: la lotta contro il capitalismo e il fascismo, contro le loro mistiche e le loro creazioni politiche (nazionalismo, Società delle Nazioni, ecc.), la condanna dell'individuo, del "pensiero" borghese (pensiero indolore!), dei metodi polizieschi che mantengono il disordine costituito. Ma noi ci spingiamo oltre nella critica di questo disordine: fino al punto in cui il marxismo, rivelando la sua vera natura, appare come un caso privilegiato di follia capitalistico-materialista. No, non è una classe che dobbiamo salvare, ma l'uomo minacciato nella sua *integrità*. Salvare l'uomo non è come salvare dei consumatori. Non si tratta di salvare le aziende, le nazioni, gli interessi (?) del mondo. Sylveire chiede: cosa significa "salvare il mondo"? Niente. Nel senso più forte del termine, la "salvezza" non va discussa sul piano dell'umanità, ma tra l'uomo – o meglio un uomo in particolare – e la Realtà che sola può garantire il suo essere. – Ma è comunque necessario che le condizioni materiali permettano a questo dibattito supremo e quotidiano di avere un senso, un punto

[274] Il successo del comunismo non consisterebbe forse nel «renderci la vita di caserma accettabile»? (Roland de Pury, in «Hic et Nunc», Parigi, n° 1).

di applicazione: la persona. Questo è, in ultima analisi, il fondamento, la posta in gioco della nuova rivoluzione.

Qui non dirò più *noi*, ma *io*. Alla domanda «Prendete sul serio le vostre idee, *ci credete*?», gli uomini del nostro tempo non amano rispondere, perché è una domanda personale. Una rimessa in questione reale. È questo che cerco.

Ciò che serve per legittimare un sistema di idee di per sé giuste e opportune (come ritengo essere quelle di L'*Ordre nouveau*, di *Combat* o di *Esprit*) è una violenza spirituale che *esiste* già al di là degli stravolgimenti che saranno necessari; una sostanza, un'esigenza impossibile che è l'unica cosa che gli uomini sentono nel profondo del loro essere. Dietro queste idee ci deve essere una massa volontaria, un solido vincolo di fede, una purezza terribile e umile. Lungi da me pensare che con gli argomenti possiamo vincere su altro che su degli argomenti. All'ammirevole sforzo del popolo russo che ritrova la grandezza delle lotte elementari, non abbiamo da opporre altro che un dogmatico "Vi sbagliate"? Gli uomini sentiranno provenire da noi solo la nostra volontà di sacrificio, di povertà.

Pensare in modo giusto è pericoloso, è qualcosa di grave. La verità può esistere tra noi solo sotto forma di accusa personale. Dobbiamo saper ascoltare questo formidabile mutismo. Credo che solo la fede possa dare fino in fondo il coraggio di farlo. Parlo della fede cristiana nella quale voglio essere, di questa "scelta" suprema che non viene da me, ma che improvvisamente sceglie *me*, mi prende. Parlo dell'unica cosa al mondo che non ha bisogno di argomentazioni per giudicare gli idoli del mondo; dell'unica cosa per la quale accetto di essere ucciso, perché non sarebbe una volgare morte nell'odio, ma un atto in cui possiederei finalmente *tutta* la mia vita, in un unico, terribile colpo.

Non ho proprio nulla da salvare della terra, devo solo ricevere il perdono. E il perdono è solo per chi agisce. Mi direte probabilmente che mi sto perdendo nel mio misticismo? Suvvia, riconoscetelo, vi trovate fin troppo a vostro agio nei vostri! Gli uomini ne hanno già il presentimento: non c'è da aspettare altro che questa forza sovrumana per entrare nell'Ordine della Povertà, che sconfiggerà tutte le rivoluzioni – *dopo averle fatte*.

Né sinistra né destra (agosto 1935)
Ni gauche ni droite, in «La Nouvelle Revue française», Paris, n° 263, agosto 1935, pp. 305-306.

A Valmy, Kellerman diresse le sue truppe al grido di «Viva la Nazione!»; nazione e popolo si confondevano allora nella mistica della rivoluzione. Oggi siamo costretti a scegliere tra un fronte che si dice "nazionale" e un fronte che si dice "popolare". Dovremmo dedurre da ciò che il popolo e la nazione si oppongono? Le parole lo indicano forse, ma non i fatti: ecco dunque il disordine in cui viviamo. È un'anarchia semantica.

Mi viene fatto notare che l'opposizione non è tra il popolo e la nazione – tra i sostantivi – ma tra "nazionale" e "popolare", cioè tra gli aggettivi. Traduco: l'opposizione non è nei fatti, ma nelle mistiche.

Che valore hanno queste mistiche sganciate dalla realtà? Vedo che a sinistra si ha paura di Chiappe[275] e a destra si ha paura della sinistra. Vedo a destra una tentazione fascista, ancora troppo debole per potersi riconoscere; a sinistra una paura del fascismo già abbastanza forte da far accettare alle masse l'idea di una dittatura... "antifascista". Tutto ciò si gioca su delle parole e queste parole non traducono che vaghe religioni, originate dalla paura, e in quanto tali assassine. I fatti sono de Wendel dietro la destra e Litvinoff dietro la sinistra. Suppongo che abbiano interessi convergenti, per esempio dal lato di Hitler.

Stalin vuole un esercito francese potente, approva la legge dei due anni. «Stalin ha ragione», si legge in un manifesto comunista; ma allora La Rocque non ha forse torto[276]? – Certo, le sinistre dicono che La Roque ha torto; ed è a causa della mistica. E le destre dicono che Stalin ha torto, perché vogliono un esercito forte, è vero, ma non in virtù di un consiglio bolscevico. La questione si riduce a questo: se tutti si trovassero d'accordo di fronte a un'aggressione hitleriana, si

[275] [Jean Chiappe, prefetto della polizia di Parigi dal 1927 al 1934 e presidente del consiglio municipale nella stessa città tra il 1935 e il 1936. Vicino agli ambienti monarchici e dell'Action française, fu nominato nel 1940 alto commissario nel governo Pétain].

[276] [Presidente dal 1931 al 1936 delle *Croix de feux*, che si trasformano sotto la sua direzione da associazione di veterani della Prima guerra mondiale a movimento politico patriottico e antitedesco. Nel gennaio del 1934, grazie a La Roque le *Croix de feu* si distinguono dalle altre leghe per il loro rispetto della legalità repubblicana, contribuendo a evitare un esito inserruzionale durante le manifestazioni delle destre del 6 febbraio 1934].

andrebbe a combattere in nome della libertà nazionale o in nome della libertà popolare? Flatus vocis! Non c'è che un unico modo di sparare con una mitragliatrice e di farsi spaccare la testa.

Ci può dispiacere che il Congresso per la difesa della cultura[277] non abbia tentato nulla per districare un po' quel complesso di parole adulterate che ingombra la vita politica e che impedisce, a sinistra come a destra, di nominare i veri avversari. (Mi viene in mente solo Chamson[278] che ha denunciato l'equivoco della destra, quando si proclama nazionale pur restando capitalista). Difendere la cultura dovrebbe voler dire innanzitutto restituire un significato comune alle parole chiave. Ma mi sembra che si sia fatto tutt'altro al Palais de la Mutualité[279]. Mi sembra che ci si sia intesi per "coltivare" degli equivoci verbali piuttosto grossolani. L'equivoco sulla parola libertà ad esempio: fino ad ora erano le leghe che proclamavano la libertà mentre preparavano la dittatura. Mai si è mentito così male, mai con tanto entusiasmo.

Né la sinistra né la destra potranno giungere a una dottrina costruttiva finché cercheranno di snaturare le grandi parole d'ordine popolari in nome di mistiche impotenti contro le minacce reali – che sono la guerra e lo statalismo totalitario. È molto semplice. Troppo semplice, forse?

« *Recherches philosophiques* » (settembre 1935)
«La Nouvelle Revue française», Paris, n° 264, settembre 1935, pp. 460-462.

Questa raccolta annuale non ha mai portato meglio il suo titolo. Intendo dire che la parte di dialettica professionale e accademica, la corretta e, a mio avviso, perfettamente vana trattazione di problemi che non tolgono il sonno a nessuno, diminuisce nettamente in questo tomo IV a vantaggio della vera *ricerca*, dell'im-

[277] [Congresso svoltosi a Parigi nel giugno del 1935, su iniziativa di intellettuali francesi, che riunì scrittori di diverse nazionalità con l'intento di difendere le libertà minacciate dall'avanzare dei fascismi in Europa].
[278] [André Chamson, intellettuale protestante che in seguito agli eventi del febbraio 1934 aderì al *Comité de vigilance des intellectuels antifascistes* e in seguito all'A*ssociation des écrivains et artistes révolutionnaires*. Fu tra i promotori del Congresso degli scrittori del 1935].
[279] [È il luogo in cui si svolse il Congresso per la difesa della cultura].

prudenza appassionata, dei "saggi", dei tentativi o dell'audacia semplificatrice. Filosofare significa cercare, non perdersi in infiniti ragionamenti astratti. I redattori delle Recherches non saranno mai lodati abbastanza per aver preso sul serio il rischio filosofico. E non credo di tradire la loro tendenza insistendo qui esclusivamente su tre degli scritti meno "ortodossi" che hanno accolto quest'anno.

Il bel saggio di Karl Löwith su *Hegel, Marx e Kierkegaard* fornisce all'attuale orientamento delle *Recherches* una sorta di giustificazione storica di ampio respiro. Löwith vede in Hegel il compimento della filosofia classica, in entrambi i sensi della parola compimento. Da Hegel in poi, dice Lowith, il filosofo non avrà altra possibilità che quella di "realizzare" la filosofia. Realizzare significa impegnarsi in un'avventura politica o religiosa. Al grande Hegel, che filosofeggia «la domenica della vita» al di sopra del «banco di sabbia di questa vita temporale», Löwith contrappone Marx e Kierkegaard, che pensano «nella banalità interessata, esterna e interna, dell'uomo». E non dico che il parallelo Marx-Kierkegaard non abbia portato l'autore a disumanizzare eccessivamente Kierkegaard e a forzare l'opposizione di Marx alla dottrina hegeliana della mediazione. Ma ciò che mi sembra importante è che Löwith faccia emergere con forza l'origine filosofica del conflitto che domina il mondo attuale. Il crollo dell'idealismo hegeliano sotto la pressione delle realtà umane elementari: è questo il fatto storico cruciale su cui si basa l'atteggiamento comune degli intellettuali rivoluzionari, siano essi umanisti o cristiani, marxisti o personalisti. D'ora in poi, la filosofia cesserà di essere una mera descrizione: diventerà un'azione trasformatrice e produttrice. Lo spirito puro svanisce. L'epoca che si apre sarà l'epoca dello spirituale *decisivo*.

L'unica dottrina, o per meglio dire, l'unico approccio di pensiero che tenga conto di questa crisi essenziale rivelata dal fallimento delle sintesi hegeliane come costitutive dell'umano, secondo alcuni è oggi l'approccio personalista. Le pagine che Alexandre Marc dedica alla situazione della persona nel tempo appariranno in alcuni punti un po' sommarie, ma questo difetto deriva dal gioioso vigore che l'autore dimostra nell'affrontare un problema che è più di ogni altro urgente. D'altronde, può darsi che l'aspetto brutale delle tesi personaliste sia la caratteristica, provvisoria, di ogni filosofia nascente che pretenda di restituire alle parole il loro potere praticamente devastante. A tale riguardo, sarebbe bene leggere il saggio di René Daumal sui *Limiti del linguaggio filosofico*. È una ricerca delle condizioni di attività dell'immaginario filosofico, condotta con un buon senso socratico, un senso del concreto della mente che incanta il discepolo di Kierkegaard che è in

me. Appare con sempre maggiore chiarezza che i prolegomeni di ogni vera azione reale risiedono nel recupero di un linguaggio efficace. Questo dimostra l'interesse, in senso forte, del contributo dei poeti alla filosofia e all'etica.

Gli studi di E. Weil sulla storia, di M. Souriau sulla mistica della gioia, gli schizzi fenomenologici del dott. Minkowski, le approssimazioni un po' esitanti – è davvero un rimprovero? – di G. Marcel sull'atto e sulla persona, meriterebbero molto di più di una semplice menzione. Avrei voluto analizzare anche le tre pagine in cui Jean Wahl riassume tutta la vertigine ontologica e l'articolo di G. Stern sull'*a posteriori*, caratteristico di un certo rinnovamento del realismo. Mi limiterò a segnalare, per finire, le curiose pagine di P. Klossowski su Sade, dove si dimostra in modo inaspettato come la negazione di Dio porti alla negazione del prossimo, in un'ottica votata alla logica più tortuosa.

Esprit

«Lo spirito non ha un suo palazzo» (ottobre 1935)
L'Esprit n'a pas son palais, in «Esprit», Paris, n° 37, ottobre 1935, pp. 25-46.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/espr/ddr19351000espr

Una bella mattina del marzo 1935, il quotidiano *Le Journal* lanciò improvvisamente in tutta Parigi uno sconcertante grido d'allarme. Non volendo cedere al gusto del catastrofismo che alcuni scrittori amano alimentare nel famoso "disordine" del dopoguerra, il grande quotidiano parigino non tardò a far seguire all'annuncio del male quello del suo rimedio. Perché dovrei resistere al piacere di offrire ai miei lettori una meditazione su questo testo, per molti versi rivelatore?

"Lo Spirito non ha un suo palazzo. L'Esposizione del 1937 deve dargliene uno".

Di Hippolyte Ducos

Deputato, ex ministro, presidente del comitato di consulenza per l'Esposizione del 1937

L'Esposizione del 1937 si trova nella fase di realizzazione. Le idee sono in fermento. Si elaborano piani. Le volontà si tendono. Si aprono i cantieri. Ancora una volta, la Francia affermerà la sua vitalità, la sua forza di assimilazione e di creazione, il genio dei suoi operai, dei suoi artigiani, dei suoi artisti, dei suoi "scopritori", e confronterà i suoi sforzi di miglioramento e di conoscenza con quelli di altri popoli. In uno scenario carico di storia e di bellezza, sulle rive della Senna reale, gli incanti e le tentazioni faranno impallidire i sogni dei narratori. Tra l'incanto dell'acqua, delle luci e dei colori, sarà il vertiginoso balletto delle onde.

Sarà anche la festa dello spirito. Dovrà superare in splendore gli eventi simili che si sono svolti in passato. Ma intendiamo dare a questa celebrazione un carattere proprio. Vogliamo che nel disequilibrio che destabilizza il mondo, essa consacri il trionfo delle forze dell'audacia ordinata e della misura, quelle dell'intelligenza... In altre parole, è allo spirito creatore che deve essere riservato un posto d'onore.

Per queste ragioni la Commissione per la Cooperazione Intellettuale e la Commissione per l'Educazione preposte all'organizzazione dell'Esposizione chiedono che uno dei palazzi previsti per il 1937 sia consacrato al Pensiero. Beninteso, il pensiero non sarà in nessun luogo assente. Tuttavia, dev'esserci uno spazio in cui i lavoratori dello spirito disinteressati – ossia coloro la cui ricerca non è immediatamente finalizzata alle applicazioni pratiche, alla produzione e al profitto, coloro che, attraverso le loro esplorazioni e scoperte nel campo della natura, della vita e dell'evoluzione umana, preparano utili adattamenti o rendono possibili i rinnovamenti necessari – possano offrire alle folle lo spettacolo dal vivo del loro lavoro. In stretto collegamento con l'istruzione, che a tutti i livelli forma le menti ai metodi della ricerca e della scienza e che a livelli più alti, attraverso i suoi laboratori, le sue sovvenzioni, le sue missioni e i suoi grandi istituti, organizza le scoperte, vedremo in questo palazzo in che modo – nella fisica, nella chimica, nella biologia, nella matematica, nell'archeologia, nella storia delle arti, della tecnologia e della letteratura, da Lavoisier, Faraday e Champollion fino ai gloriosi maestri di oggi – si siano concatenati gli eventi che hanno portato alla luce verità creative dalle profondità della natura o dei secoli.

E in questa presentazione sotto lo stesso tetto di queste attività intellettuali, così distanti in apparenza le une dalle altre, risplenderà l'unità dello spirito, che sostiene la potente originalità della nostra cultura. Si può immaginare uno spettacolo più adatto a risvegliare l'immaginazione, suscitare la curiosità, stimolare l'intelletto e attirare le folle?

[…]

Il Palazzo deve essere costruito con materiali resistenti. Deve sopravvivere all'Esposizione. Accanto ai padiglioni in cui saranno presentate le grandi scoperte, vi saranno stanze per i ricercatori di tutto il mondo che verranno a Parigi per aggiornare le loro conoscenze, nonché anfiteatri per conferenze e congressi. Per tutta la durata dell'Esposizione, sarà il centro di queste "giornate", di queste "settimane" dedicate agli eroi, ossia ai maestri del pensiero. Dopo l'Esposizione, rimarrà la casa dei ricercatori, sempre pronta ad accogliere gli scienziati e le loro scoperte, ad aggiungere anelli alla catena infinita della conoscenza. La lasceremo in eredità al futuro come testimonianza e simbolo della nostra generazione.

I. La residenza dello Spirito nella Città odierna

Pubblicando questo curioso brano pieno di lirismo, il nostro onorevole deputato era consapevole di sollevare uno dei problemi più imponenti del secolo? Era consapevole della confessione che la sua impresa comportava? Perché in sostanza,

sollevare la questione apparentemente innocua e del tutto pratica dell'ubicazione e della dotazione di un palazzo dedicato allo spirito significa in realtà sollevare, in forma appena allegorica, la questione del rapporto tra la nostra Città e la nazione dei chierici. Significa mettere in discussione una delle relazioni fondamentali che definiscono una società. Significa riconoscere finalmente che questo rapporto non è più percepito da tutti come evidente o scontato, ma che, grazie a un disordine di cui si scopre ora la profondità, diventa a sua volta un problema, e viene messo in discussione. Dobbiamo renderci conto, infatti, che la situazione che dà origine alla proposta che abbiamo appena letto non può essere quella di una società equilibrata.

Dov'è lo spirito? Qual è il suo campo d'azione? Deve avere un luogo particolare? Dalla risposta a queste domande dipenderanno l'esistenza e l'ubicazione del Palazzo dello Spirito. È chiaro che queste domande appartengono a un'epoca barbarica; un'epoca in cui lo spirito non è più un luogo comune, come la ricchezza, per esempio, che sappiamo essere ovunque al suo posto e ovunque riconosciuta da segni certi – e a chi verrebbe dunque in mente l'idea di un padiglione della Ricchezza? o del Successo? – insomma, un'epoca in cui ciò che chiamiamo spirito non si impone più senza discussione. Quando lo Stato viene in soccorso di una religione, è perché questa è morta. O comunque non rimarrà in vita ancora per molto. Quando lo Stato decide di onorare lo "spirito creatore", dobbiamo temere per il futuro della nazione.

«Beninteso, *il pensiero non sarà in nessun luogo assente*. Tuttavia, dev'esserci uno spazio ecc.». Ma c'è un ma, appunto. Certo, lo spirito sarà ovunque: una sorta di decenza lo esige. Ma in pratica, in tutta serietà e nell'interesse generale, non sarebbe meglio attribuirgli un posto a parte? Non sarebbe meglio separarlo da quelle realtà troppo terra-terra in cui la gente comune difficilmente riuscirebbe a distinguerlo con chiarezza? Sicuramente ha bisogno di un palazzo, segno evidente di una "distinzione" tanto lusinghiera quanto rassicurante. E chissà che questo Palazzo dello Spirito non "realizzi" un vecchio sogno positivista e non dia corpo all'utopia di un santuario del Pensiero Laico. Sarà necessario costruirlo "di pietra".

Non esageriamo il significato di queste ingenue fantasie di committenza. Ma come non vedere che tradiscono un dubbio estremamente curioso sulla natura e sul ruolo dello spirito che si dice creatore? Non sarà che non riusciamo più a vederne gli effetti? Ma allora come facciamo a vederlo "in sé", nel suo tempio?

Questa sembra una sfida ben diversa.

II. Per un museo dei luoghi comuni

Qualche settimana dopo, un articolo di Duhamel[280] fornì tutti i chiarimenti che erano stati cercati invano tra le metafore del deputato.

> È vero, bisogna mettere lo spirito al suo posto – esclamava il famoso romanziere – cioè al primo posto, e farlo con assoluta chiarezza. Detto questo, tutti si rendono conto dell'estrema difficoltà di una simile impresa [è qui che ero inciampato]: lo spirito è all'origine di tutto; l'esposizione stessa sarà, in tutta la sua portata, una manifestazione sensibile dello spirito; bisogna tuttavia riconoscere che lo spirito non è materia che si possa esporre: le opere essenziali dello spirito, proprio perché sono ancora poco compromesse nell'universo temporale, hanno in genere scarso valore rappresentativo o dimostrativo. Eppure, è lo spirito che deve essere onorato; è allo spirito che si deve erigere un santuario, e non a questa o quella sua applicazione estrema.

Il perfetto accordo fra i "punti di vista" dei nostri due commissari mi diede molta soddisfazione. Ma soprattutto apprezzavo il fatto che il romanziere si lasciasse andare meno a slanci letterari e fosse molto più preciso nei suoi progetti rispetto al politico, il quale era probabilmente intimidito dal tema trattato. Insomma, il signor Duhamel proponeva almeno due palazzi. «Come celebrare lo spirito? Come manifestarlo, come issarlo a bandiera? La risposta è semplice. Lo spirito si esprime attraverso lo scritto e la parola orale». Un santuario dello spirito sarà dunque un santuario del libro e della parola. Ci sarà quindi una biblioteca e un palazzo della parola.

Duhamel dichiarava altresì che il suo "santuario del libro" non sarebbe stato un "museo" ma un "alveare attivo". Una precauzione a dir poco maldestra. Si doveva evitare a tutti i costi di pronunciare proprio quella parola che stavamo cercando per definire la nostra impressione: questo palazzo, questo "santuario", questo "alveare attivo" dove avrebbero ronzato le idee pure, non sarebbe mai stato nient'altro che un museo. E creato e controllato dallo Stato, non sarebbe mai stato altro che un museo dei luoghi comuni della Terza Repubblica. Non quelli che sono effettivamente rispettati, quelli che realmente regnano, perché sarebbero difficili da ammettere, ma quelli che vengono insegnati e che costituiscono la

[280] [Georges Duhamel], *Pour un Palais de l'Esprit*, «Nouvelles littéraires» 6 aprile 1935.

nozione corrente di spirito puro: sono i luoghi comuni inoffensivi, accuratamente svuotati di ogni tipo di "bassa" realtà, che alimentano i discorsi dei parlamenti e delle accademie. La biblioteca-santuario-alveare attivo offrirebbe quindi ai visitatori annoiati le opere complete di Duhamel e gli articoli di Ducos, probabilmente ben rilegati[281]. Per quanto riguarda il Palazzo della Parola, splendido vascello dell'idealismo, come dubitare del fatto che consacrerebbe «il trionfo delle forze dell'audacia ordinata e della misura» che il Palazzo Borbone, per le ragioni che conosciamo, onora in modo meno diretto?

III. Il tempio è vuoto

Non c'era modo migliore di prendersi gioco dell'intelligenza. Temiamo, tuttavia, che l'intenzione dei nostri autori non fosse per nulla ironica. La cosa più grave, senza dubbio, è che pensavano di fare la cosa giusta. E nessuno, che io sappia, ha messo in dubbio la loro serietà, ed è proprio questo che trovo degno di nota. L'accoglienza lusinghiera – o lusingata – ed educata che solitamente viene riservata a questo genere di pagliacciate deliranti è il segno – ancor più certo del "bolscevismo da salotto" – di un abbandono, se non di un disprezzo, della cultura e dello spirito, che inconsapevolmente contraddistingue l'élite borghese e ne conferma la decadenza.

Potrebbero obiettare: «Onorare lo spirito puro? Cosa c'è di più ragionevole? Cosa c'è di più naturale che celebrarlo? E invece di sghignazzare, voi che vi preoccupate di questi problemi, perché non lodate l'altruismo di un deputato e di un letterato che si dedicano alla difesa dello spirituale? Siete forse stati colti dalla grazia moscovita? L'utilitarismo grossolano e il materialismo del secolo troveranno in voi il loro difensore?» – Risponderei semplicemente che nelle azioni e negli scritti dei suddetti commissari, l'utilitarismo grossolano trova una sorta di giustificazione, piuttosto pietosa in teoria, lo ammetto, ma molto efficace in pratica.

Pietosa in teoria, perché le caricature che ci vengono offerte di una realtà – in questo caso lo spirito – non sono che miseri argomenti contro di essa, fintanto che tale realtà fornisce prove abbaglianti della sua forza. In pratica, invece, è molto efficace perché l'insegnamento ufficiale della Terza Repubblica è riuscito a diffondere una dottrina dello spirito perfettamente atta ad accecare le masse, che

[281] Delle due l'una: o l'istituzione prevista sarà un inutile duplicato della Bibliothèque nationale, oppure, e questa è l'ipotesi più probabile, conterrà ciò di cui sto parlando: testimonianze dello "spirito puro", così come lo intende la Commissione.

non sanno più riconoscere dello spirituale né la vera natura né l'azione. Si dirà che non l'hanno mai saputo. Su questo potrei essere d'accordo. Ma la novità è che credono di saperlo. È che la caricatura ufficiale, scolastica, accademica, parlamentare ingombra l'intero orizzonte popolare[282].

Il successo di una caricatura risiede nel fatto che si tratta di una semplificazione. Quella che ci viene presentata dello spirito asseconda così tanto la nostra pigrizia, e forse soddisfa anche certi interessi, che non dovremmo stupirci troppo del suo trionfo universale. Professori, deputati o commissari, tutti ritengono che lo spirito sia una sorta di lusso venerabile e volatile, un'entità che si libra al di sopra delle nostre vite, che sono preda, bisogna ammetterlo, di preoccupazioni di tutt'altro ordine[283]. Lo spirito sembra tanto più spirituale, e quindi tanto più rispettabile, quanto più è svincolato[284] dal reale o, come si dice con disgusto, "dalle sue applicazioni pratiche". Il che suggerisce che la scienza e le arti siano bloccate in un dilemma: o lo spirito puro – leggete: inattivo – o il salotto delle faccende domestiche.

Non vedono che non appena venga separato lo spirito dal "reale", per venerarlo in un tempio, lo spirito si riduce a "polvere dei libri" e il "reale" a merce. Non vedono che non appena uno spirito "puro" venga celebrato in un tempio costruito dallo Stato, il pensiero svanisce e il tempio rimane vuoto. Un Palazzo dello Spirito può essere solo un palazzo vuoto, o un museo. E gli oggetti che vi

[282] In «questo modo di degradare la cultura e di trasformarla in qualcosa di accessorio, mentre allo stesso tempo la si 'eleva' al rango di una sovrastruttura e la si priva così del suo rapporto essenziale con la costituzione reale della vita», Henri de Man vede «la concezione attuale delle masse popolari» (*L'idée socialiste*, [suivi du *Plan de travail*, traduction d'Alexandre Kojevnikov et Henry Corbin, Paris, Bernard Grasset, Paris 1935] p. 33). Il fatto è incontestabile, ma va interpretato: questa concezione non è solo *spontanea* nel popolo – non sarebbe una cosa grave – ma è inculcata nel popolo dai chierici borghesi, il cui insegnamento converge su questo punto con quello del marxismo volgare.

[283] Almeno una di queste sembra riguardare il signor Duhamel, a giudicare dall'articolo citato: «Come tutti i francesi, sono restio a spendere molto denaro per un'opera deperibile, soprattutto se si tratta di una biblioteca». Ecco perché «la nostra biblioteca sarà costruita con materiali resistenti». – Un'affermazione molto equivoca. Per quali opere imperiture dobbiamo riservare i nostri risparmi? Non è forse per le cose più deperibili che spendiamo i nostri soldi? L'*Etica* di Spinoza costa meno di una piccola 5 cavalli. Quanto alla salvezza, è gratuita. E non credo che il signor Duhamel intenda comprare la sua "immortalità" accademica.

[284] [Con «svincolato» traduciamo «*dégagé*», che in francese rinvia al termine «*engagé*», impegnato].

saranno conservati e i discorsi che vi verranno "diffusi" saranno tanto poco dello spirito quanto i nostri commissari sono bravi scrittori.

IV. Lo spiritualismo sancisce il pregiudizio utilitarista

Da tutto ciò, ricaviamo due semplici fatti: una figura consolare, presidente di una commissione statale per un'esposizione destinata a una pubblicità universale, trova naturale proporre che "lo spirito", in questa impresa, abbia uno spazio suo e sia onorato di per sé. Un famoso scrittore, gloria del romanzo francese all'estero, interviene per sottolineare che per quanto lo riguarda questo Palazzo del Puro Spirito non può che essere un palazzo vuoto. E questo vuoto, che egli qualifica come biblioteca, gli sembra del tutto naturale. In aggiunta a questi due fatti, dobbiamo constatare che né l'opinione dell'élite né quella del grande pubblico hanno minimamente reagito all'ammissione di una trama così burlesca.

Se ho insistito tanto sull'aneddoto del Palazzo dello Spirito, non è per assicurarmi una partita già fin troppo facile da vincere. È perché la grossolanità stessa della incongruenza, e il fatto che non sia stata rilevata, possono spingere qualcheduno a prestare attenzione a un errore di carattere più generale. Errore metafisico in origine, ma in quanto tale impercepibile per l'uomo comune[285], o considerato a torto come "teorico". Ho pensato che fosse una buona idea andare ad afferrarlo nei suoi risvolti più vistosi, oppure, letteralmente, nel suo eccesso più monumentale.

Ora, il caso ha voluto che l'articolo del deputato non fosse solo un'illustrazione di questo errore, ma anche conferma una del tutto involontaria della sua origine storica. Avevo omesso di citarne alcune righe, che trovano qui la loro opportuna collocazione:

> La Commissione per l'Educazione vorrebbe, come ho io stesso suggerito, che questo palazzo prendesse il nome di "Cité René-Descartes". L'Esposizione si svolgerà sotto il patrocinio del grande genio, scienziato, filosofo, scrittore e uomo d'azione che, trecento anni prima, esattamente nel 1637, pubblicò il Discorso sul metodo. È una gentile attenzione alla cronologia. L'omaggio reso all'autore di questo libretto che, condensando la saggezza degli vecchi artigiani appassionati del lavoro ben fatto e le conquiste degli

[285] Intendo dire: per la grande massa del popolo, per tutti coloro che non sono intellettuali e che sono i primi a soffrire della carenza dello spirito.

> umanisti, inaugura i tempi moderni e rimane la carta della chiarezza francese, della ricerca scientifica e della ragione universale, darà alla nostra Esposizione il suo senso e la sua portata.

Sono riluttante a ritenere Cartesio responsabile di tutto il male diffuso dai cartesiani. E so bene che da questi ultimi al cartesianesimo volgare, che campeggia su tutti i giornali, intercorre la stessa distanza che separa un errore da un pregiudizio. Ma per cogliere non dico la radice di questo pregiudizio popolare, ma la ragione di fatto che ha permesso la sua diffusione tra noi, occorre pur risalire all'errore iniziale commesso dai chierici. Cartesio, tornando a Parigi e visitando il Palazzo dello Spirito, non mancherà di ripetere le sue famose parole: Io non volevo questo! Non ha mai voluto la separazione tra pensiero e azione che il Palazzo intende celebrare e che è ritenuta conforme alla religione dello spirito. Ciò che Cartesio voleva era altro, ossia che la mente[286] "chiara e distinta" fosse assolutamente separata dal corpo. Ciò che Cartesio proponeva e che la Chiesa, per sua sventura, prese in considerazione, era la dottrina "spiritualista" della mente[287]. Questo è l'errore metafisico – e su di esso torneremo più avanti, sia per mostrare le cause interne del suo successo presso i chierici, sia per ricordare incidentalmente gli interessi temporali che contribuirono alla sua perniciosa adozione. Ma per il momento mi sembra sufficiente rilevare l'autorità che questo errore conferisce al pregiudizio.

In effetti, il successo dell'errore sarebbe stato necessariamente limitato, se per sventura non si fosse unito in modo tanto naturale al "senso comune". Senza dubbio questo pregiudizio nei confronti dello spirito non è sempre stato così forte come lo vediamo oggi, dopo che un intero secolo di insegnamento ha cercato di fissarlo ed estenderlo. Ma resta certo che l'operaio, l'artigiano, il contadino e il negoziante sono tutti naturalmente inclini a ritenere che il "pensiero" sia incapace, di fatto, di aiutarli nell'esercizio quotidiano del loro lavoro. Si considerano giustamente gli unici giudici dell'aspetto tecnico del loro mestiere, incuranti, ad esempio, di chi lo ha inventato e del posto che gli spetta nell'economia gene-

[286] [Segnaliamo che, per allinearci al lessico italiano della filosofia cartesiana, traduciamo con "mente" la parola "*esprit*", la quale richiama però, in questo passaggio, lo spirito posto a oggetto dell'articolo].

[287] [Cfr. nota precedente].

rale[288]. Da qui a figurarsi, peraltro in modo vago, che i pensatori siano persone poco pratiche e che, inoltre, il pensiero sia poco più che un lusso, un "segno esteriore" di ricchezza o di una condizione sociale privilegiata, il passo è breve. E Cartesio non ha nulla a che fare con tutto ciò. Bisognerebbe piuttosto attaccare il regime di classi sociali che ha codificato questa distinzione, fino a equiparare l'uomo "distinto" all'uomo che non fa nulla con le proprie mani. Ciò che critico del pensiero cartesiano è di aver formulato l'equivalente di questo pregiudizio in termini filosofici. Cioè di aver insegnato al popolo un culto dello spirito atemporale – ossia distinto e ozioso – che è del tutto conforme all'illusione del praticismo, da un lato, e all'etica borghese, dall'altro. «Cartesio sceso in campo»[289]

[288] Questo disprezzo per il puro pensiero e per i discorsi ha dato origine alla moda dei cosiddetti "tecnici". Questa moda, talvolta felice, si basa in realtà su un malinteso. I tecnici sono rispettati e spinti a far parte dei consigli cittadini solo confidando nel nome che viene dato loro, e in virtù del pregiudizio praticista. Tecnico significa infatti per il popolo: uomo del *mestiere*, mente pratica e informata. Tuttavia, la maggior parte di coloro che vengono chiamati così sono proprio dei teorici – ingegneri o economisti – e del genere più propenso alle astrazioni, alle soluzioni matematiche, alle statistiche e ai piani favolosi.

[289] «Ford, è Descartes sceso in campo», scrivevano Aron et Dandieu in *Le Cancer américain* [Rieder, Paris 1931; nuova ed. L'Age de l'homme, Lausanne 2008]. [Si tratta secondo Olivier Dard di «un titolo di punta dell'antiamericanismo francese tra le due guerre» (Olivier Dard, *Le cancer américain : un titre phare de l'antiaméricanisme français de l'entre-deux-guerres*, in Olivier Dard et Hans-Jürgen Lüsebrink (dir.), *Américanisations et anti-américanismes comparés*, Presses universitaires du Septentrion, 2008: http://books.openedition.org/septentrion/39087 (ultimo accesso il 12 maggio 2026). Lo stesso Georges Duhamel si era interessato qualche mese prima della pubblicazione del saggio di Arnaud e Dandieu alla questione, inedita per la Francia del primo dopoguerra, dell'antiamericanismo (Georges Duhamel, *Scènes de la vie future,* Mercure de France, Paris 1930) e commenterà *Le cancer américain* in un saggio di poco successivo (Georges Duhamel, *Géographie cordiale de l'Europe,* Mercure de France, 1931). Arnaud e Dandieu inseriscono infatti il riferimento all›utilizzo di Cartesio all›interno di una critica dell'americanismo, segnato dalla perversione della ragione da parte della macchina e dalla manipolazione della razionalità da parte dell›"economia della forza". Sulla stessa linea, nel saggio coevo dal titolo *Décadence de la nation française* (Paris, Rieder, 1931) i due giovani non-conformisti precisano il nesso tra il razionalismo cartesiano e l'americanismo: «Finalmente Cartesio è sceso in campo con l'avvento dell'industrialismo e del taylorismo. Così, attraverso un lento svilimento, il metodo cartesiano, perdendo sempre più il suo valore individuale e la sua forza rivoluzionaria, separato da qualsiasi germe vivente, ha assunto un nome particolare. Si chiama Stati Uniti. È proprio vero che i conflitti più profondi e metafisici devono prima o poi trovare espressione nell'immediato e nel quotidiano». Va infine rilevato che l'interesse di Rougemont per Ford è precedente a quello mostrato da Aron e Dandieu. Come sottolineato da N. Stenger, l'articolo apparso in «Foi et vie» (n. 4, febbraio 1928), dal titolo *Le peril Ford*, rappresenta una

consacra l'utilitarismo gretto, squalificando lo spirito puro agli occhi dei laici laboriosi. Esiliare lo spirito tra le nuvole significa votarlo al culto di un'élite sterile e al giusto disprezzo delle masse.

V. La situazione in cui versano gli intellettuali

a) Il culto dello spirito gratuito

La sopravvalutazione magniloquente dello spirito, risultato necessario della distinzione cartesiana, non è rimasta senza effetto. Separare accuratamente la mente[290] dal corpo e glorificarla come distinta significa anche abbandonare il corpo a se stesso, disprezzarlo, abbandonarlo alla sua pesantezza. Dichiarare che lo spirito non ha mani significa liberare il campo dell'azione quotidiana dal suo potere arbitrale e animatore. Quanto più si eleva lo spirituale al di sopra delle contingenze umane, tanto più sicuramente le si consegna all'impero degli interessi. Sorel ha dimostrato chiaramente questa interazione in *Le illusioni del progresso*[291]: il massimo di ipocrisia sociale – o "ingiustizia" – corrisponde sempre, nella storia, al massimo di spiritualismo distinto. Il culto dei principi in sé: ecco di cosa ha bisogno il regime degli squali. La prova concreta è fornita ogni qualvolta un deputato o un ministro, il direttore di un grande giornale al soldo dei padroni della grande industria o un capo del dipartimento delle finanze prenda la parola a un banchetto politico per celebrare i diritti dello spirito. Infatti, poiché lo spirito di cui parlano è proprio quello che sarà confinato nella "Città René Descartes", i suoi diritti non possono che consistere nell'affermazione di un ideale: e nulla è più utile ai "realisti" della comune credenza nel valore *intrinseco* dell'ideale.

Tuttavia, questi discorsi ipocriti non fanno altro che celebrare una situazione di fatto. Ripeto che questa situazione è diventata possibile solo in virtù di un certo atteggiamento da parte dei chierici. Non sono i beneficiari di questa situazione, politici o affaristi, che l'hanno freddamente calcolata al solo scopo di dissimulare le loro vere intenzioni, ma è un'intera educazione culturale e universitaria che l'ha involontariamente autorizzata.

Non credo molto ai piani machiavellici che, a detta di alcuni scrittori di de-

tappa importante nella presa di coscienza ecologica da parte de Rougemont (cfr. N. Stenger, *Denis de Rougemont*, cit., p. 353 sgg.)]

290 [*Esprit* in francese, cfr. supra, p. 144, nota 286].

291 [Georges Sorel, *Les illusions du progrès*, Marcel Rivière, Paris 1908; trad. it. *Le illusioni del progresso*, Bollati Boringhieri, Torino 1993].

stra, i chierici "spiritualisti" avebbero avuto l'onore e la colpa di aver premeditato, con l'appoggio delle Logge e dei Saggi di Sion. La buona fede degli ideatori del Palazzo dello Spirito, ad esempio, mi sembra assodata. Eppure, come non ammirare la meravigliosa convergenza di una nozione dello spirito, fin troppo disinteressata, sostenuta dai chierici, e di una nozione dell'azione, meno disinteressata, sostenuta dai capitani d'industria? Più avanti[292] cercheremo di cogliere, attraverso la storia, alcune delle ragioni segrete di questa complicità. Per il momento, lasciando da parte cause e propositi lontani, guardiamo al presente così come lo stiamo vivendo. Chiediamoci come la sopravvalutazione cartesiana dello spirito (esasperata fino all'assurdo dagli idealisti romantici) possa ancora rappresentare la fede comune dei chierici, sebbene essi vengano molestati nel tempo presente con un vigore che dovrebbe, a me pare, risvegliarli.

Tutta la nostra formazione scolastica e universitaria si basa su una massima tanto più efficace in quanto è inconfessata e forse inconscia: *lo spirito è una pura descrizione*[293]. In questo modo si garantisce a buon mercato il rigore delle costruzioni intellettuali, sollevandole da ogni responsabilità concreta. Si elimina il rischio di pensare nella realtà pesante e "mal proporzionata"[294] (Cartesio). E più nulla si oppone allora alle specializzazioni più artificiali, alle scomposizioni

[292] In *Pensare con le mani*, di cui queste riflessioni costituiscono un'introduzione.

[293] Ecco cosa era estraneo allo spirito di Cartesio, il quale difese in numerose dichiarazioni l'attualità incessante e costitutiva del pensiero. Ma il cartesianesimo settecentesco deduceva praticamente dalla separazione tra mente [esprit] e corpo la seguente tesi: la mente [esprit] rappresenta nell'uomo la funzione spettacolare, "distinta" in tutti i sensi della parola, e quindi incapace di modificare la realtà con la sua stessa azione, in modo immediato. L'eccessivo idealismo non poteva che rafforzare il pregiudizio materialista. Si è giunti a concepire l'azione della mente [esprit] in modo puramente mediato: *come se fosse l'applicazione dei risultati del ragionamento* alla nostra azione. Sul mistero di questa operazione magica, la psicologia moderna non fa molta luce.

[294] [«Mal compassée». Il riferimento è con ogni probabilità al seguente passo tratto dalla seconda parte del *Discorso sul metodo*: «Gli antichi abitati, ad esempio, che da semplici villaggi sono divenuti, col passare del tempo, grandi città, sono di solito così mal proporzionati a confronto degli spazi regolari disegnati in un piano da un ingegnere libero di eseguire la propria fantasia, che, sebbene accada spesso di trovare in qualcuno dei loro edifici, preso a sé, altrettanta o più arte di quanta ce ne sia in quegli altri, pure, osservando come sono disposti, qui uno grande là uno piccolo, e come rendono tortuose e irregolari le strade, si direbbe che così li abbia distribuiti il caso e non la volontà di uomini che adoperano la ragione (traduzione di Italo Cubeddu, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 16-17).]

infinite della "materia" vivente e organica, alla moltiplicazione di punti di vista irreali ma logici e semplici (è così che si è creduto di poter "applicare" il metodo cartesiano della divisione parcellare). La "serietà" accademica consiste fondamentalmente nella deconcretizzazione[295] delle discipline di pensiero.

È così che la *storia* diventa un insieme di leggi, piuttosto che una cronaca di atti. Si tende a conservare di questo insieme solo ciò che può essere organizzato in serie ordinate, secondo le esigenze di una filosofia ora materialista, ora idealista, ora marxista, ora hegeliana, ma sempre – a posteriori! – determinista: ma è proprio il determinismo ad essere la dottrina che più di tutte è in grado di renderci ciechi di fronte all'assurda e magnifica, istruttiva e disordinata realtà delle gesta dell'umanità.

Quanto alla *filosofia*, non contenta di avere contraffatto la storia, vuole ridursi a sua volta a una storia delle dottrine, a una filiazione di sistemi, che descrive come emergenti gli uni dagli altri, attraverso un gioco puramente dialettico. Questo processo è disturbato solo di rado – il meno possibile – da invenzioni personali, appassionate e irriducibili, alle quali viene attribuito il ruolo di eccezioni infelici e leggermente sconvenienti. Si cerca di ridurre il pensiero a "correnti", invece di ricondurlo a delle persone. Si sostiene un continuo "progresso" dei "problemi" in cui il tragico viene riassorbito in errori. Questa ossessione per la scienza, cioè per la descrizione, è talmente contraria al vero spirito filosofico che porta inevitabilmente i nostri professori a disprezzare gli unici filosofi del nostro tempo – Nietzsche ne è un celebre esempio – con il pretesto che questi non corrispondono alla definizione del "tecnico del pensiero"[296].

[295] Se per *concreto* intendiamo "ciò che impegna", ciò che è soggetto alle sanzioni della legge, ciò che esige una decisione da parte di una persona responsabile.

[296] «Proviamo una sorta di vergogna nel porre domande filosofiche: il compito del filosofo sincero è, al giorno d'oggi, sospeso da un fatto, l'esistenza della scienza». Questa ammissione è di Rauh (Prefazione a *Études de morale*) [recueillies et publiées par H. Daudin, M. David, G. Davy, H. Franck, R. Hertz, G. Hubert, J. Laporte, R. Le Senne, H. Wallon, Félix Alcan, Paris 1911]. [Come rimarcato da Christophe Prochasson, il filosofo Frédéric Rauh non può certo essere annoverato tra i teorici socialisti di primo piano. La sua adesione al socialismo, anche dopo l'affaire Dreyfus, era caratterizzata da una forte componente morale e, rispetto a molti suoi colleghi, il suo impegno appare moderato (cfr. Ch. Prochasson, *Frédéric Rauh, le socialisme, la réforme et la morale*, in «Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle», 1/2012 (n° 30), p. 39 . Rauh può così essere essere considerato uno degli esponenti di un «socialismo dimenticato» (Ch. Prochasson, *Le socialisme oublié : aperçus sur le socialisme moral fin de siècle: Frédéric Rauh,*

Quando non sono storici, i "filosofi" dell'Università si occupano di *psicologia*. Ma anche in questo caso hanno trovato il preconcetto che permette loro di svuotare la disciplina del contenuto concreto che questa minacciava di abbracciare. Siccome all'inizio del XX secolo l'implausibile irrealismo dello studio delle "facoltà" è stato smascherato dalla scienza, si è pensato di salvare la faccia trattando con lo stesso nome – psicologia: scienza dell'anima – una serie di problemi completamente diversi: la fisiologia delle sensazioni e la classificazione delle malattie nervose. Per quanto riguarda la psicologia concreta, cioè quella che si costituisce nella lotta contro una realtà che deve essere modificata e non *solo* descritta[297], fa-

Charles Andler, Jean Jaurès et quelques autres, in «La revue socialiste», Le dossier, numéro 38, 26 aprile 2010). Tuttavia, la sua influenza sugli studi marxisti è indubbia. In particolare, Rauh era legato a Léon Werth (che gli era nipote) e i suoi corsi erano seguiti da una figura di spicco del filosovietismo francese, Henri Wallon, il quale dichiara espressamente di averne subito l'influenza (Entretien avec H. Wallon, «La nouvelle critique», n. 108, 1959, p. 12) e curerà con altri proprio gli *Etudes sur la morale* citati da Rougemont. È inoltre ai suoi corsi dell'Ecole normale supérieure che Wallon incontra Lucien Febvre (amico d'infanzia di Léon Werth) il quale ha avuto modo di descriverlo come un moralista di cui apprezzava la sensibilità per il peso della storia (cfr. Stéphan Soulié, Expérience morale, démocratie et socialisme. L'itinéraire d'une conscience philosophique au tournant du siècle. Introduction à Frédéric Rauh, *L'expérience morale*, Le bord de l'eau, 2011; cfr. anche L. Maury, *Wallon, autoportrait d'une époque*, Puf, Paris 1995, p. 38). Rauh sembra quindi aver fatto da tramite tra una tendenza socialista incline a un «realismo morale» e l'adesione al materialismo dialettico, come testimonia ancora Wallon, il quale afferma di aver trovato nella sua lezione «un po' di tutto ciò: l'onnipotenza della volontà e la la coscienza, dell'intuizione coscienza, 'immediatezza'» (H. Wallon, Entretien, cit., p. 15). Di contro, nell'*Anthologie des philosophes contemporaines,* curata da Arnaud e Dandieu, l'editore giustifica l'assenza di alcuni nomi, tra i quali Rauh, con l'esaurimento della loro influenza reale (L. Pierre-Quint, introduction à l' *Anthologie des philosophes français contemporains*, Editions du Sagittaire, Paris, 1931, p. 8); e il filosofo filosovietico René Maublanc, membro come Wallon del Cercle de la Russie neuve, lo liquida come moralista lontano dallo spirito del marxismo (cfr. R. Maublanc, *La philosophie du marxisme et l'enseignement officiel*, in «Cahiers de contre-enseignement prolétarien», n. 19, luglio 1935, pp. 57-58)].

[297] [In questa presa di distanza dai tentativi di risolvere le aporie della psicologia con un ritorno al «concreto», Rougemont ha probabilmente in mente, come bersaglio critico, i lavori di Georges Politzer. Filosofo marxista, membro del Cercle de la Russie neuve, Politzer aveva pubblicato nel 1928 una *Critique des fondements de la psychologie* (rééd. PUF, Paris 2003) e fondato nel 1929 la «Revue de psychologie concrète». Così Louis Althusser riassume, in una conferenza del 1963, la critica politzeriana della psicologia: «Politzer era l'uomo che aveva detto: la psicologia non esiste, la psicologia è un'astrazione, la psicologia è la teoria dell'anima. Perché la psicologia non esiste? Perché è una scienza che sostiene di avere come oggetto l'anima, cioè un oggetto che non esiste […] Faremo dunque una psicologia senza anima. Ed è qui che Politzer annuncia l'avvento dei tempi nuovi. […] Da un lato, una psicologia senz'anima ; dall'altro, si prospetta

remmo bene a cercarla a cento leghe di distanza dai "santuari della mente": in un rivoluzionario come Sorel o in un terapeuta come C. G. Jung[298]. Si possono fare osservazioni identiche – e sono state fatte mille volte – in merito alla *sociologia* o alla *storia della letteratura*. Intendo qui solo indicare le prime battute di una critica generale alla nostra educazione. Sottolineo quindi una sola caratteristica – a mio avviso l'unica decisiva – comune a tutte le discipline insegnate ai giovani chierici: la volontà, consapevole o meno, di evitare l'impegno pratico. Ciò che viene celebrato sotto il nome di spirito è l'attitudine del pensiero che si pretende spettacolare, ma che in realtà è di resa. L'unica critica solida ed efficace alle dottrine intellettualistiche è quella che consiste in una psicoanalisi della serietà accademica, serietà intesa come traduzione di una *fuga* di fronte all'attualità del pensiero, cioè di fronte al rischio di pensare il reale per informarlo. Informarlo, non descriverlo! Per ostacolarlo, per accusarlo, per inventarlo, e non per osservare le famose "leggi" che gli vengono attribuite a posteriori e che, come per caso, si trovano a giustificare la nobile impotenza del pensiero! Ciò che si celebra con il nome di spirito è l'immagine purificata di un mondo fatto di leggi. Questa immagine si frappone tra il pensiero "puro" e il reale confuso e pericoloso che sfugge alle sue prudenti prese. E queste leggi confortano il pensatore nell'idea che la mente[299] "distinta" rimanga priva di forza creatrice. Più lo spirito si rifiuta di impegnarsi, più diventa per lui evidente che l'impegno è impossibile. E più si convince che la sua natura è essenzialmente "distinta", essenzialmente inattuale.

> Aver visto che le cose umane – scrive Renan – sono un'approssimazione senza serietà e senza precisione, è un grande risultato per la filosofia; ma è una abdicazione a qualsiasi ruolo attivo. L'avvenire appartiene a coloro che non sono disillusi[300].

una psicologia che anziché concetti astratti come facoltà dell'anima, sensazione, memoria, etc., avrà concetti concreti […] Ciò che Politzer diceva di essenziale è che il concreto, la psicologia concreta, si trova nella psicanalisi. Politzer, insomma, diceva: la [psicologia concreta] esiste, ma essa stessa non lo sa; io le annuncio che esiste, cioè le annuncio che essa esiste nella psicoanalisi» (L. Althusser, *Psychanalyse et sciences humaines*, Librairie Générale Française/IMEC, Paris 1996; trad. it. a cura di Livio Boni e Stefano Pippa, Mimesis, Milano 2014, pp. 43-45)].

298 E probabilmente anche presso i grandi convertitori cristiani, ma ciò ci esporrebbe a un malinteso: lo Spirito Santo non si cura delle nostre psicologie.

299 [*Esprit*: cfr. supra, p. 144, nota 286].

300 [Ernest Renan], *Histoire du peuple d'Israël*, vol. III [Calmann Lévy, Paris 1891], p. 497.

In altre parole, il futuro appartiene praticamente ai barbari, a quei chierici un po' spregevoli che credono che il pensiero debba entrare in azione, cioè che debba abbracciare le "cose umane" – sì, proprio quelle e non altre – quelle cose ancora informi, difficili e vive, quelle cose "malcomprese" che già Cartesio disprezzava…

VI. Il gesto di Pilato

Quando Renan si rassegna tranquillamente a questa "abdicazione" del ruolo attivo dello spirito, non dimentichiamo che la considera come una garanzia del "disinteresse" dei perfetti chierici. Ma così facendo gioca su un equivoco, perché la parola "disinteresse" ha due significati completamente indipendenti. Che i chierici rifiutino di sposare le passioni politiche o sociali che, secondo loro, stanno portando il mondo alla rovina; che rifiutino di diventare complici delle follie collettive, degli egoismi criminali o degli "interessi" ingiusti dei potenti; che rifiutino la gloria, il potere o la ricchezza che sarebbero il prezzo del loro intervento: questi sono solo i rudimenti della morale del loro stato. E nessuno ha mai messo in dubbio la grandezza di un disinteresse di questo tipo. Ma si può senz'altro pensare che Renan non si sarebbe scomodato solo per difendere questi luoghi comuni della morale più elementare. Per lui, mostrarsi "disinteressati"

L'anziano autore di questo passaggio è lo stesso individuo che in gioventù scriveva: «La scienza maestra, sovrana... sarà la filosofia, cioè la scienza che cerca lo scopo e le condizioni della società. La rivoluzione dell'avvenire sarà il trionfo della morale sulla politica» (*L'Avenir de la Science* [1890, nouv. éd. Paris, Garnier-Flammarion, 1995]). L'evoluzione di Renan simboleggia quella della nostra cultura: egli parte da una concezione spiritualista il cui trionfo nel tempo si attende sia *automatico* (attraverso l'educazione) o *magico* (attraverso l'evoluzione dell'umanità). Spera in una sovranità che non *fa* nulla per conquistare. Spera che il passaggio dal diritto al fatto (dal diritto della filosofia al fatto del suo governo) avvenga senza che debba metterci mano. Sfortunatamente, siccome il diritto cui si appella non contiene alcun tipo di verità etica praticamente vincolante (analoga alla verità vincolante della fede), e siccome l'affermazione e la predicazione di questo diritto non comportano alcun rischio o modifica concreta per i chierici, lo "spirito" non passa mai all'azione. E il dio del Progresso non rende più. A poco a poco, Renan scopre («grande risultato per la filosofia») che la scienza può regnare solo *in partibus*, in un mondo puramente "distaccato". L'abile trucco di questi pretendenti delusi consiste nel farci credere che i fatti obbediscano a leggi sulle quali lo spirito non ha alcun controllo. Come se non fosse stato proprio questo "sprito" a creare quelle "leggi", nell'ingenua speranza che funzionassero automaticamente a suo favore. E il popolo che crede ai chierici crede anche che questi non possano fare nulla, e presto li disprezza cordialmente, pur continuando a onorarli per abitudine, e per un medesimo motivo: come uomini inutili, distinti, liberati e dotti. Come santi laici e innocui. I chierici sanno bene che questo cordiale disprezzo e questi onori tributati al mito del Progresso, più che a loro stessi, sono in fondo la migliore protezione per i loro privilegi usurpati.

non significa rifiutarsi impavidamente di accettare il prezzo di uno sporco tradimento. Mostrarsi disinteressati, nel senso sottile in cui egli lo intende, significa negare *per principio* che lo spirito sia responsabile di ciò che accade nel mondo. Significa affermare che lo spirito non è del mondo e che gli interessi del mondo reale sono per lui inesistenti. Il che equivale, da un lato, a divinizzare il nostro spirito e, dall'altro, a rifiutare praticamente di interessarsi al destino degli uomini. Lasciamo che altri, meno disillusi, sprechino il loro tempo e il loro spirito poco raffinato per combattere l'ingiustizia in nome della giustizia che credono di conoscere! Il signor Renan sorride malinconico. Il chierico spiritualista, sacerdote dello spirito puro, si dedica al culto solitario delle cose "serie e precise". E che il mondo segua il corso delle sue passioni! Dal canto suo, egli se ne lava le mani.

Pilato è stato il primo perfetto chierico: il giudice che rifiuta di giudicare. Mi si dirà che questo governatore sarebbe stato nel suo ruolo se avesse agito, e che tradiva la sua funzione proponendo un argomento da chierico. Ci sarebbe quindi una profonda differenza tra il rifiuto di Pilato, investito di un potere secolare, e il rifiuto dell'intellettuale, libero[301] per natura da ogni responsabilità temporale. Questo ragionamento ha l'apparenza del buon senso, ma si basa su un errore di fatto: l'intellettuale, infatti, come ogni altro uomo, e per il semplice fatto di essere un uomo, è pienamente *impegnato*[302] nel mondo. Ipotizzare un chierico puro significa, ancora una volta, ipotizzare una mente[303] svincolata[304] dal corpo; nessuna mente[305] di questo genere è mai *nata* libera[306] da ogni vincolo, irresponsabile. E se a quanto pare ci sono esseri che meritano il nome di chierici perfetti, è perché in realtà hanno tradito la loro funzione propria, che era quella di giudi-

[301] [«Libero» traduce «*dégagé*», che in francese rinvia al termine «*engagé*», impegnato].

[302] [Avremmo potuto tradurre «*engagé*» con «coinvolto», che rende meglio il senso di questo passaggio. Tuttavia si è preferito lasciare «impegnato» per conservare l'evidenza della specificità della proposta di Rougemont, che consiste nel presentare l'*engagement* allo stesso tempo come impegno volontario e come coinvolgimento naturale originario, vale a dire come dato ontologico, connaturato all'essere umano e di conseguenza, che egli lo voglia o meno, anche all'intellettuale].

[303] [«*Esprit*» nel testo; cfr. supra, p. 144, nota 286].

[304] [«*Dégagé*» nel testo; cfr. supra, nota 301].

[305] [«*Esprit*» nel testo; cfr. supra, p. 144, nota 286].

[306] [«*Dégagé*» nel testo; cfr. supra, nota 301].

care, e di giudicare efficacemente, nel mondo dei corpi e delle sanzioni di fatto, non solo di "dire il vero" nel vuoto.

La denuncia dei chierici "interessati" è valida solo se riguarda questi farisei, questi dottori di Israele che prestano la loro voce alla follia delle masse: Crocifiggete, liberate Barabba! Questo sì che è un grosso tradimento, una simonia. Ma la protesta dei nostri distinti spiritualisti mira a qualcosa di diverso da questa banalità morale. Mira a giustificare il fatto che Pilato se ne lavi le mani. «Pilato, vedendo che non otteneva nulla ma che si sollevava un tumulto, prese dell'acqua e si lavò le mani in presenza della folla, dicendo: "Io sono innocente di questo sangue; *Pensateci voi*"»[307].

Non ha forse appena rivelato in questo modo l'ultima parola della saggezza clericale, l'ultima parola della saggezza dei filosofi, quella che in definitiva giustifica – solo ai loro occhi – tutti i loro rifiuti di giungere a delle conclusioni[308], cioè

[307] [*Vangelo secondo Matteo* 27:24. Traduzione conforme all'edizione Nuova riveduta 2006. Il corsivo è di Rougemont].

[308] «Il difficile e l'essenziale per un filosofo non è giungere alla conclusione il più rapidamente possibile, ma al contrario rimandarla il più a lungo possibile, e in un certo senso coprirsi gli occhi per non vederla, ma continuare ad analizzare senza sosta». Questa frase di Alain mostra molto bene come la preoccupazione per l'onestà e la serietà del pensiero universitario porti necessariamente a una falsità ("coprirsi gli occhi"). Postula che il filosofo sia esente [*dégagé*] da ogni responsabilità. Che pensi nel vuoto, al riparo da qualsiasi sanzione e anche da qualsiasi urgenza. [Rougemont riporta la medesima citazione anche in *Penser avec les mains*, cit., p. 199. Si tratta di un passaggio tratto dal primo dei *Dialogues entre Eudoxe et Ariste*, che Alain pubblica nella «Revue de métaphysique et de morale» (Volume 1, 1893), con lo pseudonimo di Criton. In un altro scritto, Alain difende una posizione diversa da quella che Rougemont attribuisce al filosofo francese, pur richiamando alcuni elementi singolari dell'argomentazione di quest'ultimo, in particolare riguardo al «coprire gli occhi» e all'episodio evangelico di Ponzio Pilato: «Est de gauche, au contraire, le héros d'intelligence. Je ne veux pas dire qu'il soit très intelligent, ni très savant ; on peut être très intelligent et trahir l'esprit dix fois par jour. Le héros d'intelligence se dit, en ses meilleurs moments, que l'honneur de l'homme serait de vivre selon le vrai, quoi qu'il lui en puisse coûter ; et que la première trahison est de se boucher les yeux à ce qui le gêne, prenant même l'ironique précaution de se dire et de dire que nul ne peut connaître le vrai. Ponce-Pilate, demandant : "Qu'est-ce que la vérité ?" était-il assez homme de droite ! Et cette ironie est bien forte. Malheureusement pour Ponce-Pilate, il se trouve des cas où la vérité est simple comme tout ; le plus âne des hommes ne s'y trompera que s'il le veut bien. Exemple, l'affaire Dreyfus. Aussi quelle coupure! Nos Ponce-Pilate en saignent encore. Or les choses en sont là et toujours là ; vienne l'occasion ; les partis sont pris ; et voilà la coupure» (Alain, *Propos de politique*, Rieder, Paris 1934, pp. 80-81)].

di impegnarsi, laddove essi vedono il sublime dello spirito? Non ha forse appena chiesto: «Che cos'è la verità?»

A venti secoli di distanza, la voce "disillusa" di un altro chierico perfetto gli darà una risposta celebre: «La verità è forse triste»[309]. Una risposta che è ancora nient'altro che una domanda sotto mentite spoglie. Il sospetto di Renan tradisce un dubbio, e un dubbio sulla verità: ciò che è "forse triste", insondabilmente triste, è che "forse" la verità *non esiste*. E se la verità non esiste, sulla base di cosa potremmo giudicare e rischiare le realtà immediate in suo nome[310]?

I chierici hanno preso partito: alcuni con la folla, altri con Pilato. Alcuni tradendo grossolanamente, altri "disinteressandosi", non senza scuotere la testa nel rivolgersi alla plebe che li ammira. E come poteva questa povera plebe non avere ammirazione per la saggezza dei grandi dottori che si lavano le mani con tanta eleganza – e l'abbandonano liberalmente alla sua passione?

Ma davanti a Pilato: «Ecco l'uomo»! E cosa dice quest'uomo? «Sono nato e *venuto al mondo* per testimoniare la verità»[311]. Contro di lui erano unanimi i chie-

[309] [La frase, di Ernest Renan, appare per la prima volta nella Prefazione a uno dei *Drâmes philosophiques*, in «Le Prêtre de Némi» (1885) (in Ernest Renan, *Oeuvres complètes*, t. III, Paris, Calmann-Lévy, 1949, p. 530) ed è ripresa in «Rêves» (ivi, t. I, p. 614) e in «Discours aux funérailles d'E. Havet» (ivi, t. II, p. 1127)].

[310] Il caso di Ponzio Pilato è davvero esemplare, poiché riassume una volta per tutte gli equivoci dello spiritualismo. Pilato ha sentenziato correttamente: «Quest'uomo è giusto». Avendo esposto le sue ragioni, ha fatto tutto ciò che un chierico deve fare, secondo i nostri grandi dottori e i loro piccoli discepoli. Ma non è tutto: ha sentenziato il giusto, specificando che non assumeva alcun genere di responsabilità. Se credesse davvero che quell'uomo è giusto, lo rilascerebbe. Ma cos'è la giustizia? Che cos'è la verità? Valgono il sacrificio della sua posizione di governatore? Questi ebrei sono in rivolta: questo è il fatto. Ho detto quello che pensavo, questo è il diritto. Ora dobbiamo placarli, dobbiamo liberare Barabba. «Meglio un'ingiustizia che il disordine» [Si tratta di una frase attribuita a Goethe, la cui versione completa in tedesco è: «Es liegt nun einmal in meiner Natur: ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen, als Unordnung ertragen», ossia «E' nella mia natura: preferisco commettere un'ingiustizia, piuttosto che sopportare il disordine»]. – Nonostante l'indignazione che questa formula suscita nei nostri chierici, essa esprime effettivamente il loro atteggiamento reale nei confronti del mondo: se credessero davvero nella giustizia, farebbero di tutto per imporla. Si comprometterebbero per il suo bene. Ma ci credono solo in teoria. Tanto che il loro "spiritualismo" equivale a tollerare serenamente l'esazione.

[311] [*Vangelo secondo Giovanni* 18:37-38, corsivo di Rougemont. Questo è il passo completo, nella versione della Nuova riveduta, 2006: «Allora Pilato gli disse: "Ma dunque, sei tu re?" Gesù rispose: "Tu lo dici, sono re; io sono nato per questo e per questo sono venuto nel mondo: per testimoniare della verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce". Pilato gli disse: "Che cos'è verità?" E detto questo, uscì di nuovo verso i Giudei e disse loro: "Io non trovo colpa in lui"»].

rici di destra, i chierici di sinistra e la folla. Perché non ha detto semplicemente: «Il mio regno non è di questo mondo»? Questo regno non avrebbe dato fastidio a nessuno, proprio come quello dei chierici. Gli avrebbero dato il suo Palazzo. Ma cosa viene a fare tra di noi?

Che cos'è la verità?, chiede ancora Pilato (che continua a indirizzarlo su questa strada!) Ma l'uomo non risponde più: è lui la verità, la risposta in carne e ossa. Bisognerebbe «coprirsi gli occhi...». Quest'uomo è lo Spirito incarnato, lo Spirito che si è reso mortale, perché è così che può cambiare il mondo. Non aleggiando fuori dal tempo, come un dio, come un "ideale" o come lo spirito "sublime" dei chierici, ma al contrario abbassandosi.

Questa è la parabola dello spirituale.

VII. La situazione degli intellettuali nella città (segue)

b) Realtà che si pagano.

Così siamo addestrati a non servire a nulla – da intendere come: non essere al servizio di nulla. Il regno dello spirito – la nostra Università – non è di questo mondo. È il regno delle leggi "serie e precise" che il pensiero può riuscire a riconoscere, ma sulle quali non può agire. È una mitologia dell'impotenza dello spirito.

Ma gli uomini, che sono molto malvagi, sanno perfettamente come trarre profitto, contro lo spirito, dalla libertà che lo spirito stesso concede loro. Lo venerano ufficialmente, delegando il compito di fare discorsi a quei toccanti e seri corifei parlamentari o bicornuti di cui abbiamo appena apprezzato la prosa. Osservano un minuto di silenzio. Poi si dedicano alle cose "serie", le quali dal canto loro non hanno sempre quella precisione minuziosa che seduceva i chierici meticolosi, ma piuttosto una sorta di implacabile concatenazione, quella del dovere e dell'avere, controllata prima o poi dalla constatazione del rendimento o della perdita.

Il chierico che "non serve a nulla" fa bella mostra di sé ed è distinto, ma va pur sempre nutrito. Una logica volgare vorrebbe che lo Stato, che lo onora, si faccia carico anche del suo mantenimento. Ma qui sta il difetto di fabbricazione di questo bel mondo cartesiano: si accetta che lo spirito non possa fare nulla, e lo si loda per questo, perché è molto comodo, ma si pretende altresì che si guadagni da vivere. È la sola cosa che non gli sia stata insegnata.

Consideriamo questo povero chierico perfetto così come viene consegnato dall'Università: cosa sa *fare*? Sa a malapena scrivere. Quindi scriverà un libro

secondo le regole dell'arte che ha assorbito. Se l'opera è "seria e precisa" secondo i chierici, l'editore, giudicandola invendibile, esigerà una caparra che non sarà mai recuperata dalle magre vendite, con il disprezzo del direttore commerciale. Suppongo che il mio chierico non sia molto ricco. Due tipi di carriera gli si presentano davanti: quella dei compromessi e quella della disoccupazione.

La carriera dei compromessi offre allo "spirito" innumerevoli prospettive di dimissione, con ricompense molto diverse. Perché anche lo spirito porta a tutto, ma a condizione che se ne esca: vendendosi, che sia allo Stato, ai giornali, al pubblico, al fascismo o all'antifascismo. A ciò recentemente si è aggiunta una nuova e simbolica possibilità: solo coloro che sono in possesso di un diploma di licenza possono aspirare all'ispettorato della Sicurezza nazionale.

Sarebbe sbagliato dire che si paga lo spirito. È piuttosto l'assenza di spirito che viene retribuita, in virtù di una consuetudine che tende ad assumere carattere di legge. La scala dei valori materiali che i chierici "percepiscono" per i loro scritti è esattamente l'inverso del valore spirituale di tali scritti. Non è la creazione, è la vuota ripetizione che paga. Pubblicate una poesia, un saggio, un romanzo, in una rivista di "alta levatura intellettuale" e non sarete pagati, o sarete pagati dieci, venti o trenta franchi a pagina al massimo. Pubblicate un articolo in un settimanale, su un argomento letterario alla moda, e tenendo conto della frivolezza del genere, sarete pagati 200 franchi a colonna. E se scendete fino a un giornale di attualità, i prezzi saranno ancora più alti, per un "pezzo" confezionato in mezz'ora ricorrendo a un repertorio di luoghi comuni e di idee false ma diffuse[312]. Ora, si dà il caso che, per una curiosa coincidenza, il Puro Spirito e il Palazzo del Puro Spirito non sono mai lodati così liricamente come nella stampa quotidiana…

Per quanto riguarda la carriera della disoccupazione, vi vedo molti benefici, se è vero che la libertà di pensare e scrivere a proprio piacimento, la povertà, il rischio materiale, il nomadismo, il contatto con il popolo e le sue difficoltà spesso sordide e a volte commoventi, infine quella sorta di spensierata incertezza sul domani in cui si riesce abbastanza rapidamente a ritrovare il proprio equilibrio, sono per lo spirito altrettanti benefici sicuri che gli offrono un'occasione

[312] Questa scala si applica anche all'editoria. Meno idee, creatività e spirito attivo ci sono in un libro, meglio lo si vende. La crisi sta costringendo gli editori a farsi interpreti del pubblico presso gli autori – anziché il contrario, come dovrebbe essere in teoria. Tutti i profitti commerciali sono calcolati in questo modo, a scapito dell'intelligenza e del valore creativo.

meravigliosa per guarire dal suo irrealismo. Avendo vissuto a lungo in questo stato, senza peraltro avere altra scelta, posso dire senza ironia che non c'è niente di più raccomandabile per l'intellettuale che intenda agire attraverso i suoi pensieri. Questa vita "mal proporzionata"[313] che chiamiamo vita pratica, con le sue resistenze e le sue asperità, i suoi incontri, le sue piccole abitudini (elogiate da Nietzsche), i suoi bruschi cambi di scena seguiti da una guerra di logoramento contro un'affascinante inerzia, questa vita fatta di seccature e di feconde coincidenze è più consona ai ritmi dello spirito creatore di quanto non lo sia il distacco meditativo del perfetto chierico – del chierico remunerato. *Numero deus impare gaudet*; il genio creativo si rallegra dei brutti colpi [impairs] che il destino gli riserva nell'organizzazione di un'esistenza intellettuale.

Esiterei tuttavia a raccomandare questa cura a dei giovani in cerca di bohème proletaria. Lo spettacolo della cultura europea di questi ultimi anni ci insegna due grandi verità empiriche: da un lato, i chierici benestanti, in genere spiritualisti, cadono inevitabilmente sotto il tiro della pubblicità capitalista; dall'altro, gli intellettuali gettati sul lastrico dalla crisi – piuttosto che dal loro desiderio di indipendenza –, appena raggiunto un numero sufficiente per costituirsi in *partito*, preparano la strada a un fascismo culturale, di destra o di sinistra, che imporrà loro un mostruoso conformismo, o il silenzio.

Non esiste una soluzione pratica nell'economia attuale. Né esiste una soluzione teorica nell'universo spiritualista, un povero paravento antiquato che non potrà nascondere ancora per molto la cospirazione universale degli "scagnozzi".

VIII. Dove può agire lo spirito?

Sarà davvero commissionato questo Palazzo dello Spirito? Se ci riusciranno, chiederò la parola. Non intendo in alcun modo deludere il gusto per il positivo che i miei contemporanei, in tutti i modi, oppongono a ogni critica un po' troppo perspicace. In fondo hanno ragione, è giusto il loro istinto che vuole che il male, questa negazione perpetua, sia abbattuto solo a colpi di affermazioni prevalenti del bene. Misericordia per tutti i peccati, dice il popolo, ma il perdono non è oblio, è sempre un atto creatore oltre che una critica radicale. Credo di

[313] [«Mal compassé», dall'espressione che Cartesio utilizza nel *Discorso sul metodo*; cfr. nota supra, p. 147, nota 294].

intravedere da qui un modo per salvare il progetto dei nostri commissari. Ecco quindi la mia controproposta, sotto forma di risoluzione.

Articolo unico:

La Commissione per l'educazione dell'Esposizione del 1937,

visto il disordine generale[314];

vista la situazione culturale creata dal decreto di separazione tra mente[315] e corpo, tra ragione pura e morale pratica, proclamato da Cartesio nel 1637 – aggravata dall'idealismo romantico, sfruttato dall'élite borghese, che mira a rendere il chierico inutile;

vista la situazione economica inaugurata dal crollo di Wall Street (1930) e nota come crisi;

vista la crescente commercializzazione dello spirito, condizionata dalla suddetta crisi;

vista l'esistenza della stampa e il potere della pubblicità;

vista la disoccupazione degli intellettuali e le sue conseguenze politiche inevitabili e prossime;

visto il panico nazionalista di cui è responsabile la cultura del secolo scorso;

vista la rilevanza che avrebbe per l'umanità di oggi, senza che ciò vada a scapito del prestigio della Francia, una restaurazione dello spirito nel suo ruolo effettivo, creatore e regolatore;

viste le richieste della gioventù che rifiuta unanimemente uno spiritualismo complice di interessi divenuti criminali;

- constata:

che il problema della cultura è il problema centrale del nostro tempo, essendo la cultura responsabile di concentrare, umanizzare e trasmettere le dottrine dei chierici di tutti gli ordini che dovevano governare la città e che si stanno vendendo o disinteressando;

che questo problema è ormai posto solo da pensatori senza seguito e senza prestigio nello Stato;

- e decide pertanto:

[314] Formula introduttiva di uso comune intorno al 1935, priva di qualsivoglia significato definito.

[315] [«*Esprit*»; cfr. supra, p. 144, nota 286].

la costruzione di un Palazzo dello Spirito destinato a servire da sede per tutti coloro che desiderano discutere pubblicamente le seguenti questioni:

a) definizione di cultura, dei suoi mezzi e del suo obiettivo finale.

b) cosa è diventata in teoria e in pratica sotto i vari regimi attuali? Ha ancora un senso nel mondo di oggi, che tende a costituirsi su basi completamente diverse?

c) a cosa servono i chierici? quale dovrebbe essere il loro ruolo nella città? a chi si rivolgono i loro scritti?

d) qual è la fonte della loro autorità – se esiste di fatto o di diritto – e quali dovrebbero essere i suoi mezzi?

Le discussioni saranno introdotte ogni mattina da una presentazione delle principali tendenze che emergono oggi in Europa.

Questo progetto positivo ha un grande difetto pratico: ci porta a porre domande reali e serie. Non è quindi realizzabile con un patrocinio ufficiale.

Esporre le ultime invenzioni meccaniche, aprire l'ennesima biblioteca, solleticare con parole altisonanti, deprezzate e astratte la piastra sensibile di un microfono davanti a una folla elegante e muta – è una cosa, ed è proprio ciò che si farà. Ma cosa ben diversa sarebbe invitare il grande pubblico a riflettere sul ruolo dello spirito, a porre domande molto semplici e molto crude, quelle che i chierici prudenti non pongono mai, quelle che ci pone il disordine istituito. È difficile immaginare i nostri commissari che inaugurano queste conferenze sovversive, questi Stati Generali della Cultura. Non equivarrebbe infatti a inaugurare ufficialmente la vera rivoluzione? Dovremmo forse contare sullo Stato per prendere questa iniziativa[316]?

Lasciamo da parte ora questo gioco. Le utopie sono necessarie, ma c'è un

[316] E notiamo lo strano incidente che potrebbe provocare: la stanchezza, il disfattismo e il disgusto mal formulato che sembrano aver depresso l'intellighenzia parigina negli ultimi due anni, potrebbero risolversi, nel corso di questi dibattiti e sotto la pressione popolare, in una sorta di notte del 4 agosto [1789] del pensiero, il quale abdicherebbe a tutti i suoi privilegi nelle mani di un ufficio di partito, di un dittatore o di un soviet. Non è implausibile: abdicare a qualsiasi tipo di coscienza è una tentazione affascinante per l'uomo con una cattiva coscienza. P.-S. Questo articolo è stato scritto nel maggio di quest'anno; in quel momento non sapevo nulla del «congresso per la difesa della cultura» che si stava preparando. Il ruolo del pubblico fu del resto praticamente inesistente. [Si tratta del *Congrès pour la défense de la culture*, che si tenne a Parigi nel giugno del 1935; cfr. supra, pp. 36-38].

tempo per sognarle e un tempo per applicarle, un tempo per criticare finemente ciò che è già stato fatto e un tempo per afferrare a piene mani gli strumenti della costruzione, che sono anche quelli delle demolizioni preparatorie. L'importante è vedere, *hic et nunc*, dove può inserirsi la nostra azione e come deve essere orientata. Non nego che gli interventi appassionati e semplicistici del pubblico possano essere un potente richiamo alla "rugosa realtà"[317] di questo mondo. Ma questo richiamo non è sufficiente. Vedere i fatti non è sufficiente; bisogna vedere oltre e più in profondità di quanto possa fare la folla. Bisogna dare un senso alla propria visione.

Possiamo dire che questa è la vocazione di *Esprit*?

Dare un senso alla visione di una realtà significa mostrare quale fine deve servire quella realtà – la nostra cultura, ad esempio. Significa credere in quel fine e dimostrare che ci crediamo. Significa profetizzare per agire. Solo i profeti – e non i tecnici – sono in grado di guidare l'azione, se guidare significa sapere dove si va. Solo i profeti – e non i poeti – possono in verità «dare un senso più puro alle parole della tribù»[318], condizione necessaria di ogni cultura.

Perché prima di parlare, bisogna conoscere il senso delle parole. E perché le parole abbiano un senso, un senso comune, e siano comprese da tutti, il *termine* – il fine – deve essere proclamato da profeti. Non da uomini magniloquenti o eccitati, ma semplicemente da uomini di fede solida. Individui perfettamente insignificanti rispetto a ciò che hanno da dire, che è al di là di loro, e persone perfettamente responsabili di ciò che hanno da dare, che è di tutti.

[317] [L'allusione è a un'espressione utilizzata da Rimbaud, già citata da Rougemont in *Le silence de Goethe* (v. supra, pp. 111-122) tratta dalla poesia *Addio*, ultimo capitolo di *Una stagione all'inferno*].

[318] [Verso tratto da *Le tombeau de Edgar Poe* di Mallarmé, in cui il poeta, in grado idealisticamente di andare al di là del caos sensibile, è in grado di trasfigurare il linguaggio utilitaristico (la tribù) in linguaggio poetico, purificando le parole attraverso una trasformazione del loro senso, segnando il passaggio dall'univoco della dimensione quotidiana all'equivoco della dimensione poetica. Questa funzione di tramite tra l'ideale (lo spirituale) e il concreto degli uomini, Rougemont la sottrae alla figura del poeta per attribuirla a quella del profeta].

André Gide, Ritorno dall'URSS (dicembre 1936)
André Gide, Retour de l'URSS, *Gallimard*, in «Esprit», Paris, n° 51, dicembre 1936, pp. 465-469.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/espr/ddr19361200espr

Qualunque sia la materia che affronta, la meravigliosa precisione del suo vocabolario salverà Gide dal giornalismo. Infatti, non è l'effimera attualità dell'argomento a rendere debole un'opera, bensì l'inadeguatezza o la falsità di un linguaggio – quello del cronista, ad esempio – incapace di trasmettere il concreto, il particolare di quell'argomento, cioè il suo messaggio unico e quindi generalmente umano. Gide ritrova il modo classico di umanizzare l'aneddoto, lo scorcio. Non cerca il pittoresco, né il sentimento fine a se stesso, ma un insegnamento oggettivo, nel senso goethiano del termine. Non credo che questa sia la sua inclinazione naturale; è piuttosto l'effetto di una correzione permanente che, per scrupolo umano e anche per prudenza, egli oppone ai suoi slanci.

> *Con l'avanzare dell'età, sento meno la curiosità per i paesaggi, per quanto belli possano essere, ma sempre più per le persone. Questa è la visione classica: «Smettiamo di guardare le case: quello che mi interessa qui è la folla». Mi viene in mente Goethe a Venezia: «Non sono ancora entrato in nessun edificio, eccetto San Marco. C'è molto da fare oltre a questo. Fuori c'è molto da fare, e la folla mi interessa infinitamente...». Goethe prosegue: «Oggi mi sono soffermato a lungo al mercato; ho osservato la gente, come mercanteggiava e acquistava con un'avidità, un'attenzione e un'astuzia inesprimibili...»*[319].

Ma ecco Gide, che osserva gli acquirenti e le bancarelle del bazar di Mosca: «Le merci sono, più o meno, sgradevoli. Si potrebbe persino pensare che, per moderare gli appetiti, i tessuti, gli oggetti, ecc. siano resi il meno attraenti possibile, in modo che si compri per grande necessità, ma giammai per cupidigia». (È divertente confrontare Goethe e Gide; ma confrontate anche Venezia e Mosca – 1786 e 1936 – e questi due popoli: l'avidità e l'astuzia attenta dell'uno,

[319] [J. W. Goethe] *Journal de voyage en Italie*, 29 settembre 1786 [citato da Gide].

la rassegnazione dell'altro... Nathanaël[320], da gaudente, avrebbe scelto Venezia, indipendentemente dal progresso storico).

*
**

Chi non conosce bene Gide, leggendo la prefazione del suo libro e la sorta di lieto fine che appare nell'ultimo paragrafo, potrebbe pensare che si tratti di una descrizione del regime dell'URSS un po' più che amichevole, di una fervida autocritica, persino di un elogio abilmente condito di riserve. Prefazione: «Le conquiste dell'URSS sono per lo più ammirevoli». Epilogo: «L'URSS non smette di insegnarci e di stupirci».

Si tratta di precauzioni, direte. Ma sono efficaci in questo caso? Impediranno a qualcuno di destra di abusare dei testi più limpidi, o a qualcuno di parte stalinista di tacciarlo di trotzkismo o accusarlo di essere borghese? (Ammesso che sia ancora un insulto...). A me farebbero venire voglia di semplificare il vero contenuto del testo in due piccole frasi: una pronunciata da Gide all'inizio del suo viaggio, l'altra scritta al suo ritorno in Francia. Punto di partenza: «Il destino della cultura è legato nei nostri pensieri al destino stesso dell'URSS» (discorso ai funerali di Gor'kij). Punto finale: «Niente più di questo stato d'animo (*della stessa URSS*) mette in pericolo la cultura».

Naturalmente, la questione è più complessa di così. Ma è anche più chiara di quanto la prefazione e l'epilogo lascino intendere. Diciamolo senza mezzi termini: si tratta di uno spietato tentativo di sgonfiare quello che va chiamato il bluff staliniano; e non intendo affatto: una critica di ciò che c'*è di profondo nel marxismo, ma una denuncia degli slogan da esportazione che hanno fatto, e fanno tuttora, tre quarti del successo dell'*URSS presso gli intellettuali francesi.

Libertà in URSS? «Dubito che in qualsiasi altro paese oggi, persino nella Germania di Hitler, lo spirito sia meno libero, più piegato, più timoroso (terrorizzato), più vassallo». – *Dittatura del proletariato*? «Ne siamo molto lontani. Sì, dittatura, certo; ma quella di un uomo solo, non più quella dei proletari uniti, dei soviet». – *Internazionalismo*? «L'importante qui è convincere la gente che ovunque altrove si sia meno felici di loro. Ci si può riuscire solo impedendo accuratamente ogni comunicazione con il mondo esterno... La gente sorride scettica quando dico che

[320] [Si tratta del protagonista del romanzo di André Gide, *Les nourritures terrestres*, I éd. Paris, Le Mercure de France, 1897].

anche Parigi ha la sua metropolitana». – *Uguaglianza, società senza classi*? «Come non rimanere scioccati dal disprezzo, o almeno dall'indifferenza, dimostrata da coloro che sono e si sentono dalla "parte giusta", nei confronti degli "inferiori", dei domestici, dei manovali, degli uomini e delle donne pagati "a giornata", e stavo per dire: dei poveri. Non ci sono più classi in URSS, questo è chiaro[321]. Ma ci sono i poveri. Ce ne sono troppi, davvero troppi. – *Abolizione della proprietà privata*? «Con la restaurazione della famiglia (in quanto "unità sociale"), dell'eredità e dei lasciti[322], il gusto del guadagno e del possesso privato sta riprendendo il sopravvento sul bisogno di aggregazione, di condivisione e di vita in comune». Berdiaev veniva deriso quando profetizzava l'imminente emergere di una mentalità piccolo-borghese in URSS. Ma Gide scrive: «Temo che presto si formerà un nuovo tipo di borghesia operaia soddisfatta..., fin troppo simile alla piccola borghesia del nostro Paese. Ne vedo ovunque i sintomi che l'annunciano». – L'elenco potrebbe estendersi ancora[323].

Ma ora basta, il caso è chiuso, si dirà. È da vedere! Gide critica la famosa autocritica sovietica poiché consiste «solo nel chiedersi se questo o quello rientri o meno nella linea. Non è la linea ad essere discussa. Ciò che si discute è se una data opera, un determinato gesto o una certa teoria siano conformi a questa linea sacra. E guai a chi cerca di andare oltre!». Allora chiedo: Gide pratica questo tipo di autocritica o intende andare oltre?

Se Gide rimane marxista diventando antistaliniano, si pone in una situazione che può essere paragonata solo a quella del cristiano anticlericale. Tuttavia,

[321] [Notiamo che, contrariamente a quanto affermato da Gide, nella nuova costituzione sovietica del 1936 viene dichiarata la fine della lotta di classe, ma la permanenza delle classi. Stalin riconosce quindi che ci siano ancora delle classi, anche se il loro rapporto ha perso il carattere antagonistico].

[322] Impiccati, coraggioso Kérillis! – e se i nazisti sapessero tutto questo! [Riferimento a Henri de Kérillis, esponente di una destra nazionalista e repubblicana, definito "patriota assoluto" anche per l'intransigenza dimostrata al momento del voto per gli accordi di Monaco: all'Assemble nazionale francese, il 4 ottobre 1938, fu il solo deputato di destra a votare contro gli accordi che avrebbero consegnato la Cecoslovacchia a Hitler (si veda Jean-Yves Boulic, Annik Lavaure, *Henri de Kérillis. Le patriote absolu*, PUR, Rennes 1997)].

[323] Certo, Gide ammira molte cose dell'URSS ("i parchi per bambini" soprattutto); ma la maggior parte delle scuse che fornisce allo stalinismo, o ciò che ammira di esso, sono le stesse identiche scuse e gli stessi identici motivi di ammirazione che ci propongono i regimi fascisti (autarchia necessaria, p. 50 e 51, democratizzazione del lusso, p. 60, ecc.).

dissociare la fede dalle opere della Chiesa è relativamente facile per una mente che riconosce la trascendenza di Dio, unico autore della fede. Ma dissociare la dottrina di Marx dalle sue applicazioni storiche significa in definitiva criticare il marxismo stesso. Infatti una dottrina, non appena pretende di essere puramente umana, e storicamente valida, deve rispondere delle sue deviazioni umane e storiche. È giudicata da queste deviazioni. È giudicata da ciò che gli uomini ne hanno fatto e dal successo o dal fallimento delle sue previsioni pratiche. Gide riesce a percepirlo? «Altri più competenti di me diranno se questo cambiamento di orientamento [*lo stalinismo rispetto al marxismo*] è forse solo apparente, e se ciò che ci appare come un allontanamento non sia una conseguenza fatale di certe disposizioni precedenti». Una frase equivoca, purtroppo. Lo staliniano la interpreterà come una scusa: il cambiamento è solo apparente, la linea è salva. Ma può anche significare che il male che ora si manifesta era in germe sin dal principio (e questo è ciò che abbiamo scritto qui il mese scorso[324]).

*È qui tutto il problema che questo libro pone e che lascia ancora in sospeso. Gli staliniani avranno gioco facile: daranno a Gide del liberale borghese, del suscettibile, del reazionario. Se si accetta davvero il marxismo, perché indignarsi per una tattica che sembra l'*unica in grado di imporlo? In questo modo non si tocca il fondamento reale della situazione storica. E la destra, se fosse onesta, sarebbe ancora più imbarazzata della sinistra da questo ritratto di un'URSS fascistizzata e imborghesita.

Ma noi, personalisti, cosa diremo?

Il libro si apre con una favola. Il bambino Demofonte è accudito da Demetra, travestita da balia. Questa vuole trasformarlo in un dio e a tal fine lo stende ogni notte su un letto di carboni ardenti. «Così sopporta il calore dei carboni e questa prova lo rafforza». Ma la madre, Metanira, irrompe. «Ella scacciò la dea e tutto il sovrumano che si stava forgiando, spinse via le braci e, per salvare il bambino, perse il dio». La leggenda è bella. È una leggenda... Essa esprime, per quanto mi riguarda, questo dato dell'esperienza: ogni tentativo di divinizzazione (in questo caso, la creazione di un "uomo nuovo") finisce con orribili ustioni – o con l'intervento di Stalin-Metanira. Perché Gide continua a credere che, in altre circostanze, l'esperimento marxista sarebbe riuscito? La sua credenza è di ordine mistico,

[324] [In Culture et commune mesure, in «Esprit», Paris, novembre 1936, poi in D. de Rougemont, *Penser avec les mains*, Albin Michel, Paris 1936].

contraddetta dai fatti che ci sono noti. È una sorta di atto di fede. O meglio: un negativo dell'atto di fede cristiano. Se il bambino si brucia, o se Stalin può salvarlo solo a costo della vita del Dio che è in lui, è perché l'uomo è un peccatore e non può superare i limiti della sua condizione. Chi vuole essere un angelo – l'Uomo Nuovo – invoca la bestia, il dittatore. Gide vorrebbe non credere nel peccato. Ma quanto a me, io non credo negli dei.

Per noi la rivoluzione non creerà un uomo nuovo o un superuomo, ma un ordine nuovo *ad altezza d'uomo*. È qui che differiamo. Non lo sottolineeremo mai abbastanza.

Ma dobbiamo anche dichiarare la gioia che proviamo nel vedere Gide, a dispetto di tutto, e con tanto coraggio nonostante tante cautele, perseverare in una volontà rivoluzionaria da cui il marxismo si è allontanato perché si sbagliava sull'uomo. La frase finale di questo libro sull'URSS è all'autore che la applicheremo: è lui, è Gide «che non smette di insegnarci e di stupirci».

Difesa della cultura (gennaio 1937)

Défense de la culture, in «Esprit», Paris, n° 52, gennaio 1937, pp. 642-643.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/espr/ddr19370100espr_p0642

Il Palazzo dei Duchi d'Alba è stato distrutto dalle granate di Franco e la rivista *Commune*, attraverso la voce di Aragon, esprime la sua giusta indignazione. Si tratta di un crimine contro la cultura. In effetti, era stato il Partito Comunista a prendersi cura di quest'opera d'arte dopo che il proprietario era fuggito. «I domestici sono rimasti qui con i comunisti», scrive Aragon. «E il cagnolino del duca, che compare nel ritratto del signore, fa la festa ai suoi nuovi compagni, i miliziani, che giocano con lui con infinita gentilezza. Non danno al canarino della duchessa una foglia di insalata verde ogni giorno?» Se tutto è finito, è a causa del fascismo! Se vi piace Goya, iscrivetevi al PC! È così semplice.

Ma crediamo che la cultura vivente sia tanto meno minacciata in Francia? È solo una questione di regime? È soprattutto una questione politica? La cultura a sinistra, la stupida brutalità a destra – o viceversa? Questi signori sembrano pensarla così.

Eppure si legge sempre meno in Francia, dove non ci sono restrizioni alla libertà di pubblicare e vendere ciò che si vuole. Non è certo il "fascismo" la causa

di tutto ciò. Anche noi sappiamo come accarezzare un cagnolino e dare a un canarino la sua foglia di insalata verde. E non siamo "comunisti" per questo.

Faccio solo una constatazione: il popolo tedesco, il cui regime mi sembra particolarmente pericoloso per la cultura, compra libri, frequenta i teatri e va ai concerti, insomma si coltiva con lo stesso tipo di passione che i francesi riservano, attualmente, nel loro regime di libertà, alla lettura di *Paris-Soir* e *Paris-Sports*, quando non si tratti di *Paris-Soir-Dimanche*. Quali cifre potrebbero vantare i nostri editori di fronte alle inverosimili tirature dei tedeschi? Un romanzo storico in tre volumi su Paracelso, del costo di 25 marchi, cioè quasi 200 franchi, ha raggiunto la novantatreesima tiratura in capo a due anni. Gli ultimi tre romanzi di un giovane autore, Ernst Wiechert, hanno raggiunto le ottanta, settantacinque e centomila copie. Ed è uno scrittore di classe! Il saggio di Gedat «*Un chrétien découvre les problèmes du monde*» si avvicina alle trecentomila copie un anno dopo la sua pubblicazione. E i poeti non sono da meno: il giovane Gerhard Schuhmann, che è nazista, ha una tiratura di dodicimila copie, e il vecchio Ch. Morgenstern, che non lo è, di cinquantamila. Nota: l'ultimo Lagerlöf ha una tiratura di quarantamila copie in Germania, cinquemila in Francia, ecc.

Conclusione? Se dovessimo misurare il valore di una cultura secondo i criteri sovietici, dovremmo concludere che il sistema tedesco è di gran lunga superiore a quello francese. Il che è falso. Cosa significa allora? Significa che, come si vede, il rapporto tra politica, economia della nazione e cultura è un po' meno semplice di quanto credano questi partigiani.

E che non è principalmente contro il fascismo all'estero, ma principalmente contro l'incultura in questo Paese, che la cultura deve essere difesa.

Paul Vaillant-Couturier, Au service de l'Esprit (febbraio 1937)
Paul Vaillant-Couturier, Au service de l'Esprit, ESI, in «Esprit», Paris, n° 53, febbraio 1937, pp. 812-814.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/espr/ddr19370200espr_p0812

Questo "rapporto" è stato approvato all'unanimità dal Comitato Centrale del Partito Comunista Francese il 16 ottobre 1936. Si tratta quindi di un manifesto e di un testo ufficiale. Occorre parlarne con serietà.

Prima di tutto, alcune citazioni:

> L'uomo può pensare e creare solo se è libero. – Abbiamo sempre ammesso la legittimità della proprietà. – Nel mondo capitalista dei monopoli privati, la persona umana, questa grande forza spirituale, viene braccata... – Il capitalismo distrugge la famiglia... rovina i valori morali. – (I comunisti) rifiutano l'opera a tesi, il romanzo a tesi, la tematica obbligatoria. Invocano il ritorno all'arte sana nella libertà. – È tempo di anteporre lo spirito alle forze della materia. – Al di sopra di tutto, pongono l'umanità. – Il nostro senso di solidarietà non ci impedisce di vedere – anzi – quanto vi è di umano nella tenerezza e nel bisogno di bontà della carità. – È qui tutto il problema: mettere la macchina al servizio dell'uomo. – Si tratta di trasformare la disoccupazione in tempo libero.

Riassumo: primato dello spirituale; primato dell'uomo sull'economico; affermazione della persona come valore spirituale assoluto, e di conseguenza rifiuto del capitalismo e del fascismo; necessaria libertà della cultura; infine, subordinazione del macchinismo, perfezionato, ai bisogni umani.

Tutte queste tesi compaiono nel *Cahier de revendications* che presentò il movimento personalista ai suoi esordi nel 1932 (numero di dicembre della NRF)[325]. Furono precisamente queste tesi a essere allora qualificate come "fasciste" dai dottrinari del PC.

Ma ci guarderemo bene dal marcare il punto a nostro favore (il che equivarrebbe a riconoscere la conversione generale dei comunisti al personalismo).

In primo luogo, perché Vaillant-Couturier combina questo personalismo con uno sciovinismo che lascio a voi il compito di descrivere:

> È la generosità francese, è l'amore francese per l'indipendenza, è il senso francese dell'universale, è l'umanesimo francese che rimangono i migliori garanti della volontà francese di pace. – Il comunismo è un momento della Francia eterna. – Noi continuiamo la Francia, la Francia generosa, accogliente, comprensiva, radiosa, piena di moderazione e di gusto. – Siamo legati a questa selezione di grazia e misura che si chiama cortesia francese.

[325] [Si veda il «Quaderno di rivendicazioni», supra, pp. 123-132].

In secondo luogo, perché le affermazioni dell'autore sul processo Zinoviev (p. 11) e sulla «assoluta indipendenza finanziaria» del Partito (p. 16) – curiosamente sostenute dallo slogan di p. 10: «Né Roma, né Berlino, né Mosca!» – lasciano pochi dubbi sul significato ortodosso, veramente "dialettico", che i comunisti danno all'espressione *buona fede*.

L'opuscolo si conclude come segue: «*È allo Spirito che il Partito comunista francese... si affida per risolvere i problemi della pace, della* libertà e del pane degli uomini». Come dire che non ha più fiducia in Marx. Come dire che non ha più fiducia in se stesso. Come dire che tutti gli attacchi marxisti alle posizioni di *Esprit* e dell'*O[rdre] N[ouveau]* negli ultimi quattro anni non avevano nemmeno la scusa della sincerità.

Oppure il problema è che Vaillant-Couturier, che non esita a dichiarare che «gli intellettuali sono, in un certo senso (sic), le idee incarnate», si fa d'altro canto del francese colto un'idea più marxista di quanto pensassimo: uno *stolto totale*. Tale sarebbe ad esempio il lettore che non abbia notato, tra le altre cose, che questo opuscolo-manifesto non dice una parola sui problemi che pone il marxismo: statalismo, dittatura, determinismo economico. Neanche una parola sull'oppressione staliniana. Neanche una parola sulla "dialettica".

E poi, cosa sarebbe questo Spirito che intende servire? La lettera maiuscola non basta a definirlo. A pagina 20, sembra essere la "ragione". Ma il manifesto nel suo insieme lascia intendere che sia piuttosto la tattica...

Se il francese, nato astuto, non deve morire stolto, l'opuscolo di Vaillant-Couturier farà più danni al partito staliniano dei libri di Gide e Céline.

P.S. – È stata corretta, con un *erratum* scritto a mano, la frase a pagina 13: «La pace non può essere concepita *nella* libertà». (Una frase che avrebbe potuto far credere che l'URSS è pacifista). Ma si è lasciato apparire il nome di Gide tra i «più grandi scrittori del nostro tempo» arruolati dai veri comunisti.

Il signor Benda ci "cerca" ma non ci trova (luglio 1937)
M. Benda nous "cherche" mais ne nous trouve pas, in «Esprit», Paris, n° 58, luglio 1937, pp. 616-618. Firmato : «L'auditeur de service»[326].
https://www.unige.ch/rougemont/articles/espr/ddr19370700espr

L'altro giorno, all'*Union pour la vérité*, il signor Benda descriveva una «disputa tra generazioni», definendone gli elementi come segue: «La vecchia generazione, composta da coloro che avevano circa trent'anni nel 1900, è una generazione felice; la generazione del dopoguerra, di cui fa parte chiunque oggi abbia tra i 25 e i 40 anni, è una generazione messa a dura prova dalle circostanze». Di conseguenza, gli anziani, felici, disprezzano l'azione politica, coltivano la verità disinteressata, rispettano i principi eterni, la libertà individuale, l'intellettualismo, il pensiero solitario e la felicità. Mentre i giovani, infelici, rispettano la politica, vogliono la verità solo al servizio dell'azione, venerano la forza, praticano la religione della lotta e della vita pericolosa: in conclusione, Benda ha fatto osservare che gli anziani sono "intellettuali", e che i giovani si vedono costretti dalla logica delle circostanze a mostrarsi piuttosto... "morali".

L'eufemismo fu molto apprezzato.

Ma quando un "giovane" ha fatto notare che la vecchia generazione è essenzialmente quella di Barrès, Maurras, Sorel, Péguy, Claudel, Rolland e Bergson, i quali, pur essendo "felici" (secondo Benda), difendono le tesi che il signor Benda attribuisce alla nostra gioventù "infelice", il signor Benda si è rifiutato di rispondere. La generazione dei vecchi, di quelli felici, dei ricchi intellettuali, è il signor Benda, e nessun altro.

E quando un altro, da matematico, ha fatto notare che la gratuità non è un metodo scientifico, e che ogni pensiero è un atto, Benda ha risposto che non è

[326] [Benda rispose a questo articolo in una lettera del 12 novembre 1937 (v. N. Stenger, *Denis de Rougemont. Les intellectuels et l'Europe au XX siècle*, cit., p. 31), pubblicata in un volume che raccoglie diversi omaggi in occasione del settantesimo compleanno di Rougemont (H. Schwamm, A. Reszler (éd.), *Denis de Rougemont, l'écrivain, l'Européen*, La Baconnière, Neuchâtel 1976, p. 303 sgg., cit. in N. Stenger, *La responsabilité sociale de l'écrivain*, in A. Corbellari, N. Stenger (éd.), *Denis de Rougemont, entre littérature, théologie et politique*, in «Etudes de lettres», n. 311, p. 56). Benda considera la loro opposizione come irrudicibile, perché attinente all'ordine delle «preferenze metafisiche» (cfr. N. Stenger, *Denis de Rougemont. Les intellectuels et l'Europe au XX siècle*, cit., p. 30-31)].

affatto così, e che il pensiero dei giovani si vuole attivo nel senso che venera "ciò che rende", sul piano materiale, beninteso.

Dopo di che, Benda ha comunicato al pubblico che i suoi libri si vendono molto bene.

Infine, Denis de Rougemont ha denunciato il sofisma sotteso all'opera di Benda, la quale, a dispetto di quanto pretende il suo autore, è puramente polemica e politica. Questo sofisma consiste nell'intrappolare gli intellettuali in un dilemma: pensiero "puro" o pensiero "asservito" all'azione, carenza o simonia, Benda o Barrès. La gioventù personalista – ha dichiarato il nostro amico – rifiuta entrambi i tradimenti e afferma che il pensiero deve entrare nell'azione, non "al suo servizio", ma al servizio della verità. La parola incarnazione riassume questa posizione.

La confusione era enorme. Gli anziani vantavano i propri meriti e muovevano rimproveri ai giovani. Questi ultimi si rifiutavano di riconoscersi nella descrizione che veniva data di loro.

Questa tempesta in un bicchier d'acqua, nella soffocante sala di rue Visconti, ci insegna comunque qualcosa. Se è vero che pensare, per i giovani, equivale a fare soldi, certo il signor Benda è un grande pensatore per noi; ma allora Dekobra[327] è il vero maestro di tutti. E se è vero che chi rifiuta di assumere le conseguenze della propria verità dimostra per ciò stesso di averne più rispetto di chi si sforza di realizzarla, vuol dire che la verità in questione assomiglia parecchio al nulla.

Siamo seri: la maggior parte dei tratti che il signor Benda attribuisce alla gioventù sono in realtà confacenti alla generazione "anziana". A questo errore totale sui fatti, il signor Benda aggiunge un errore di interpretazione non meno grave, quando collega questi diversi tratti alla "infelicità" della nostra gioventù, la quale non può, a rigor di logica, spiegare le dottrine di un Barrès o di un Sorel – che, peraltro, disconosciamo in larga parte. Questo caos dà la misura della "coerenza" di un pensiero che ha assunto come ideale la pura e semplice "constatazione" di ciò che è.

Inoltre, il signor Benda si sbaglia se crede di giudicare dal punto di vista di

[327] [Maurice Dekobra, romanziere che conobbe un grande successo commerciale nel primo dopoguerra, grazie principalmente a delle campagne pubblicitarie particolarmente efficaci].

Sirio[328]. È ancora in pieno affare Dreyfus. Si vanta di essere intemporale, ma non è altro che anacronistico. Un partigiano che sopravvive alla sua causa; e un pensiero che si rifiuta di pagare.

[328] [Rougemont utilizza un'espressione coniata da Voltaire in *Micromégas*, racconto filosofico su un abitante proveniente dalla stella Sirio, il quale incarna il punto di vista del filosofo che contempla il mondo con un misto di ironia e scetticismo. L'espressione significa dunque, nel registro letterario francese, giudicare le cose da lontano, da un punto di vista più ampio rispetto a quello ordinario, con un certo distacco. È possibile rilevare nell'uso di tale metafora un riferimento sarcastico al testo di Julien Benda, *Billets de Sirius*, Le Divan, Paris 1925. Si veda anche Constant Bourquin, *Julien Benda ou le Point de vue de Sirius*, Éditions du siècle, Paris 1925].

Foi et vie

Secolarismo (marzo 1931)
Sécularisme, in «Foi et Vie»[329], Paris, n° 25, marzo 1931, pp. 184-189.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/fv/ddr19310300fv

Ci dilettiamo far dialogare qui persone che non sono per nulla portate a capirsi: è un buon modo di tirar fuori la mentalità di un'epoca – secondo la dialettica di Hegel, a cui torniamo perché, a differenza di Léon Brunschvicg, coglieva il senso del tragico della vita. Tali "conversazioni" non riguardano la critica letteraria; a volte mettono in gioco grandi problemi a proposito di opere davvero modeste. Al giorno d'oggi, persino un cane investito sembra sollevare l'intera questione sociale. Siamo così portati a dare una "importanza" relativa a opere che "significano" più di quanto non "siano". Siamo ben lontani dalla letteratura dell'anteguerra, che era prima di tutto un'arte. La nostra, avendo voce nel foro, discute più che inventare o stilizzare. Si può dire – d'altro canto più per tesserne le lodi che per fare dell'ironia – che tocca tutto ciò che si trova nell'uomo e nella società. Ha la spregiudicatezza di chi ha una missione urgente da compiere.

Queste brevi osservazioni ci collocano nella posizione migliore per inquadrare il libriccino di P. Nizan[330] nella sua prospettiva più corretta. È un libro che vale la pena di leggere soprattutto per l'atteggiamento che esprime e commenta.

L'argomento è questo: il viaggio di un giovane marxista diplomato all'Ecole

[329] [Si tratta di una rivista protestante, nella quale Rougemont pubblica nel 1928 l'articolo *Le peril Ford*, che può essere considerato come la prima tappa nella sua presa di coscienza politica (N. Stenger, *Denis de Rougemont*, cit., pp. 353 sgg)].
[330] *Aden Arabie*, Rieder, Paris [1931].

Normale Supérieure. Riportiamo alcune frasi che ne definiscono il tono e i temi principali:

> Avevo vent'anni. Non permetterò a nessuno di dire che è l'età più bella della vita... – Dove stava il nostro male? In quale parte della nostra vita? Ecco cosa sappiamo: gli uomini non vivono come un uomo dovrebbe... – Essere un uomo ci sembra l'unica impresa legittima... – Noi pensavamo alla nostra vita interiore, quando invece bisognava pensare ai dividendi, all'imperialismo, al plusvalore. – Chi allora ci avrebbe rivelato le buone ragioni brutali, le buone ragioni umane, per interessarci all'Asia: gli scioperi a Bombay, le rivoluzioni e i massacri in Cina, le incarcerazioni nel Tonchino. E non Buddha[331]. – La libertà è un potere reale e una volontà reale di voler essere se stessi.

Dopo aver così delineato le sue posizioni etiche, l'autore parte per Aden. Con enorme stupore scopre che questo luogo non è altro che «un'immagine estremamente concentrata della nostra madre Europa», un luogo in cui la vita occidentale è stata fatta «decantare fino alla sua essenza, tutto ciò che allungava il brodo è evaporato. Ciò che rimane è un residuo impietoso, descrivibile e secco». Qui la vita umana si trova «ridotta al suo stato di estrema purezza, che è lo stato economico». Se i costumi sono occidentali, gli abitanti provengono da tutto l'Oriente. «Si direbbe una Ginevra dell'Islam». Sembra, a leggere il nostro autore, che questo miscuglio di rappresentanti di ogni ordine e di tutte le razze costituisca qualcosa di orrendamente provinciale, nel senso peggiore del termine. Nizan si rifiuta di mostrare una qualche compensazione: «essendo assenti l'arte, la filosofia, la politica, per mancanza di lavoro, non c'era nessuna correzione da fare». Anzi, non vuole neanche rendere poetico questo quadro, perché, per lui, «essere poetici significa aver bisogno di illusioni». Io sosterrei volentieri il contrario, ma Nizan è una di quelle persone, oggi così numerose (Freud, ecc.), che credono che il peggio sia sempre il più vero; che la prosa sia più vera della poesia, il piccolo evento più vero del grande evento, la meschinità più vera della grandezza. Senza dubbio è perché sono stati ingannati troppo; hanno smesso di funzionare. La colpa è dell'ideologia borghese del XIX secolo, che consiste in gran parte nell'evitare di chiamare le cose con il loro nome, nel

[331] Ma Buddha, è l'Asia. Gli scioperi, sono l'Europa.

preferire sempre il "distinto" e il "conforme" al vero. Ma non è forse giunto il momento di superare questa reazione di volgarità, che non è meno artificiale del vile idealismo che giustamente combatte?

Inoltre, anche se sono consapevole che l'obiettivo di Nizan non è quello di farci amare ancora ciò che, in Europa, «allungava il brodo», non posso fare a meno di pensare che questo quadro di Aden sia atto a contribuirvi: tanto grande è infatti l'orrore che Nizan prova nel contemplare quel «residuo impietoso, descrivibile e secco».

Ma è davvero legittimo vedere in tale "residuo" l'essenza dell'Europa – «il suo stato di estrema purezza, che è l'economico»? Riconosciamo qui la tesi marxista, di cui il minimo che si possa dire è che sa di Ottocento. Ma è possibile muovere anche una critica più seria: questa tesi subordina ogni riforma a una previa rivoluzione economica, che appare sempre più impossibile, poiché implicherebbe una trasformazione radicale delle condizioni materiali della vita umana. Io credo che l'uomo possa essere trasformato solo spiritualmente. Una rivoluzione, quella spirituale, che ha il vantaggio di essere possibile *sin da ora*.

Ma Nizan ha troppi pregiudizi per percepire la forza perpetuamente nuova della verità religiosa. Parla delle religioni con una incredibile leggerezza, come un erudito che cerca l'effetto pittoresco. «I preti di tutti gli dei bianchi si sono messi a convertire questi idolatri o feticisti, raccontando loro di Lutero e della Vergine di Lourdes, rivelando loro l'esistenza dei pantaloncini di Esders[332]». Non insistiamo su questo Lutero predicato dalle nostre missioni (è così verosimile!), ma un diplomato dell'Ecole Normale Supérieure dovrebbe sapere che l'opera missionaria è consistita, fin dall'inizio, nel combattere gli effetti nefasti della civiltà atea portata dagli europei[333]. Un altro elemento, ancora più edificante: l'autore tornando a Marsiglia vede in lontananza il Château d'If e N[otre].-D[ame]. de

[332] [Industria tessile francese].

[333] [Il brano da cui è tratta la citazione di Rougemont mostra invece con chiarezza, secondo uno studio recente, «l'effetto perverso e degradante del sistema coloniale sul mondo che un tempo i viaggiatori percepivano come esotico e onirico. Anche l'introduzione delle religioni cattolica e protestante è strettamente legata a quella del commercio. Nizan sottintende che il colonialismo religioso accompagna, e addirittura rafforza, legittima e serve il colonialismo economico, che utilizza lo sfruttamento violento e omicida dei colonizzati. Si tratta di un duplice processo di acculturazione morale e spirituale e di distruzione di un sistema sociale tribale. Per il narratore, i due fenomeni sono concomitanti e corrompono i nativi» (David Ravet, *Nizan et le voyage aux*

la Garde: «Sono stato servito – esclama – I primi emblemi che mi sono venuti incontro sono stati proprio i due oggetti più rivoltanti della terra: una chiesa e una prigione». Una triste carenza, in un giudizio che pretende di essere umano! Ci pensi, signor Nizan: qualunque sia la Ceka in carica, ci saranno sempre più uomini nelle chiese che nelle prigioni – e uomini che vi si recheranno per trovare la *libertà*.

Ma perché – mi si dirà – soffermarsi su queste grida di una rivolta deviata dall'odio? Perché queste grida caratterizzano un atteggiamento sempre più diffuso tra i giovani intellettuali: orgoglio per la Vita, odio per questa vita, disprezzo per la religione e fervore per "nuovi valori" che sono ancora più vaghi di ciò che si può immaginare per la religione. È una forma acuta di quello che gli inglesi chiamano "secolarismo".

Questo termine, che probabilmente ricorrerà spesso nelle colonne di *Foi et Vie*, «riassume convenientemente questa volontà di emancipazione della civiltà moderna da ogni autorità divina, che è la caratteristica dominante della nostra epoca» – per riprendere la definizione data qui da Pierre Maury. Nella stessa direzione va René Gillouin quando parla[334] dello sforzo del nostro mondo per «secolarizzarsi, per costituirsi al di fuori di Dio su basi puramente umane».

Agli occhi del "secolarista", naturalmente, la questione religiosa appare superata. Come Brunschvicg, costui pensa che un uomo del 1931 abbia superato questo "stadio", che oggi non sia più ammissibile... insomma, che la scienza abbia cambiato tutto.

È proprio a questo secolarismo che Gabriel Marcel risponde in una bella conferenza tenuta al Foyer des étudiants protestants, pubblicata nel numero del 15 febbraio della *Nouvelle Revue des jeunes*[335]. Marcel analizza tre atteggiamenti tipicamente secolaristi: la filosofia dell'illuminismo, la filosofia della tecnica e la filosofia del primato della Vita. È l'occasione per ridurre alle sue giuste proporzioni l'idealismo scientifico di Brunschvicg, il filosofo ufficiale dell'Illuminismo.

colonies. Une confrontation entre Aden Arabie et des affiches coloniales, in «Revue de littérature comparée», 2010/1, n° 333)].

[334] In un articolo apparso in «Nouvelles littéraires» il 20 febbraio, che inaugura una serie di studi su un nuovo umanesimo, a cui rimandiamo tutti coloro che hanno trovato interessante l'inchiesta di Paul Arbousse-Bastide pubblicata da «Foi et Vie» lo scorso anno.

[335] «Remarques sur l'irréligion contemporaine».

Di quali appigli dispone, infatti, questo idealismo? si chiede G. Marcel.

> L'orgoglio, innanzitutto, non esito a dichiararlo. Mi si farà notare che questo orgoglio non è di carattere personale, poiché lo Spirito di cui parla Brunschvicg non è lo Spirito di nessuno. Risponderei innanzitutto che è, o vuole essere, lo Spirito di tutti; e sappiamo fin da Platone quale vanteria si nasconda nella democrazia di cui questo idealismo è, in fondo, solo una trasposizione. E non è tutto: infatti l'idealista si sostituisce inevitabilmente allo Spirito – e questa volta abbiamo a che fare con una persona. Mettiamolo di fronte allo scandalo che questa anomalia costituisce ai suoi occhi: un astronomo cristiano. Come può un astronomo credere nell'Incarnazione o andare a Messa? Come astronomo, questo mostro, questo anfibio per essere più precisi, è un uomo del XX secolo che l'idealista saluta come suo contemporaneo; nella misura in cui crede nell'Incarnazione e va a Messa, si comporta come un uomo del XIII secolo – o come un bambino: c'è da rattristarsi. Se chiedete al filosofo con quale diritto pratica questa strana suddivisione, egli potrà benissimo far riferimento alla Ragione o allo Spirito, ma ciò non ci rassicurerà; tanto più che, mentre non si astiene affatto dal ricorrere a considerazioni psicologiche o addirittura sociologiche per rendere conto di queste sopravvivenze nell'astronomo, ci proibirà formalmente di compiere analisi o riduzioni dello stesso tipo su di lui. Egli è, dalla testa ai piedi, un uomo del 1930; e allo stesso tempo afferma di appartenere a uno Spirito eterno che, tuttavia, è nato e di cui non possiamo prevedere le forme future. Tutto questo, diciamolo chiaramente, è di una singolare incoerenza. Ed è ovvio che questo idealista, se si trova in presenza di un marxista, per esempio, che dichiara apertamente che il suo Spirito è un prodotto puramente borghese, figlio dell'ozio economico, dovrà rifugiarsi nella sfera delle astrazioni più inconsistenti. Per quanto mi riguarda, un idealismo di questo tipo si trova inevitabilmente stretto tra una filosofia religiosa concreta, da un lato, e il materialismo storico, dall'altro.

La prova, mi diverte constatarlo, sta nel fatto che il pamphlet di Nizan, comunista, è ancora più duro dell'articolo di Marcel, cattolico, contro un filosofo caratterizzato, ci viene detto, dal «suo sincero terrore della verità minacciosa». Ma su ogni altro punto, a parte questa comune antipatia, Marcel e Nizan si oppongono con una fermezza tanto più significativa in quanto toccano problemi identici, quello del potere dell'uomo, quello del valore della sua azione, quello, in breve, dell'imperfezione del mondo.

Penso che qualsiasi cristiano consapevole dei problemi del nostro tempo sottoscriverebbe le critiche di Nizan alla civiltà odierna, soffrendo come lui del fatto che «gli uomini non vivono come dovrebbero vivere». Ma allora, vien da dire leggendo le critiche marxiste – ed è qui il nodo della divergenza tra noi e loro – se il male è così grande come mostrato da loro – e lo è – nessun rivolgimento materiale potrà farci nulla, per quanto radicale possa essere. Un pessimismo così feroce come quello di Malraux, Nizan, ecc. non lascia più spazio agli ideali necessari per alimentare una rivoluzione. Al tempo stesso, postula una realtà trascendente, oppure il suicidio di un mondo avvelenato dal suo stesso odio.

Il secolarista "costruttivista" risponderà che crede nel potere dell'uomo di liberarsi dalle servitù provvisorie della tecnica. Ma nulla è più rischioso di questa mistica, nulla è più incerto del suo oggetto. Quanto è straziante, in verità, il canto di orgoglio che il secolo intona per annunciare il suo tetro trionfo: «Non siete stati capaci di scongiurare la maledizione del mondo moderno», si sentenzia da ogni parte contro i cristiani. Basta parlare di Verità, è di successi che abbiamo bisogno. Celebriamo infine il regno dell'uomo! Ma il cristiano, che sa un po' cosa sia questo mostro, si chiede, pensando all'Europa, se ci saranno dieci uomini giusti nella città di Sodoma.

Pensare pericolosamente (giugno 1932)

Penser dangereusement, in «Foi et Vie», Paris, n° 39, juin 1932, pp. 478-484.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/fv/ddr19320600fv

«Lo spirito disinteressato è morto». È fatta, i chierici hanno tradito, e le proteste del signor Benda sono coperte dalle voci della piazza. In tutta la giovane generazione letteraria e filosofica si cercherebbe invano uno "spirito libero" secondo il voto di questo prete dell'astensionismo e del celibato spirituale. Tutti hanno sposato una causa, una di quelle cause che implicano molto di più dell'adesione di idee, una di quelle cause che devono essere vinte. Cosa strana, che difficilmente si sarebbe potuta prevedere all'indomani della guerra: è sulla nozione – e sulla pratica – del servizio necessario che la nuova generazione è unanime.

Quali che siano poi gli antagonismi che la dividono – ben più estremi di quelli che divisero la precedente – essa prova la sua unità, conosce la sua fraternità in questo: che il pensiero non è più per lei una giustificazione ideale dell'egoismo o dell'indifferenza, ma un obbligo urgente di rischiare a favore degli

uomini, un atto, una battaglia. La fine dello spirito disinteressato significherebbe per i chierici, secondo M. Benda, la fine dello spirito. E per noi significa invece rinnovamento, sacrificio salutare e unica giustificazione del pensiero.

Tale sviluppo può sembrare favorevole al pensiero cristiano. Il pensiero protestante, in particolare, si è sempre mostrato attento soprattutto alla realizzazione personale e all'azione etica. Non è sfuggito a Benda che "il chierico moderno" (nella misura in cui si preoccupa delle necessarie conseguenze del pensiero sul piano pratico) "è un protestante". Ma, d'altra parte, questa sete di azione diretta e di servizio può anche portare, ad esempio, a militare a favore del marxismo, una filosofia che è anticristiana nella sua essenza e, di conseguenza, nell'azione che questa esige da milioni di nostri contemporanei.

Vi sono anche coloro che si limitano ad affermare la necessità di un pensiero attivo, ma che non vedono – non hanno ancora visto – tutto ciò che questo implica. Vedono con chiarezza il vizio del "pensiero disinteressato" e che dobbiamo liberarci da una "libertà" sterilizzante. Non vedono invece quale sia il costo di questa liberazione; non vedono ancora che bisogna operare una scelta. Il nostro tempo offre una sola scelta profonda: cristianesimo o marxismo. Il che significa che solo i cristiani, in quanto cristiani e non in quanto borghesi, se lo sono, hanno ragioni reali e valide per rifiutare un pensiero e un'azione interamente orientati all'organizzazione e all'uso dei beni materiali.

* * *

Soffermiamoci oggi su due libri che sono emblematici di questo doppio pericolo che minaccia una generazione: pericolo di sinistra e pericolo di destra, potremmo dire per semplificare.

Thierry Maulnier ha appena riunito in un volume una serie di studi apparsi per la maggior parte sulle pagine dell'Action Française, ma che, va detto subito, non contengono alcuna allusione alla posizione politica di questo giornale. Il titolo: *La Crise est dans l'homme* [La crisi è nell'uomo][336], si contrappone immediatamente alle tesi degli economisti borghesi o marxisti, per i quali la crisi è nelle istituzioni. Sembra presupporre un rinnovamento interiore, precisamente quello postulato dal

[336] Pubblicato presso le Editions de la Revue française, Alexis Rédier, Paris 1932.

cristianesimo. Ma invano il lettore cercherà la realtà costruttiva e assoluta su cui si baserebbe questo rinnovamento. Maulnier critica un mondo che, a suo avviso, tende alla soppressione della persona umana. La sua critica ci sembra pertinente, ma sarebbe più efficace se la sentissimo ispirata da un principio spirituale capace di ridare forza offensiva a questa persona umana. La scelta dei temi trattati nel suo libro mostra una mente consapevole dei veri valori del nostro tempo. Confuta le idee di Berl e Guéhenno sulla questione della cultura nel suo rapporto con il popolo. Discute delle posizioni di Malraux e del suo gusto disperato per l'azione fine a se stessa. Condanna il populismo di Thérive, condanna il pacifismo di Thomas Mann, condanna l'America di Ford e la Russia di Stalin; in fin dei conti, adotta una posizione abbastanza simile a quella di Aron e Dandieu, senza arrivare a sostenere, come fanno loro, «la rivoluzione necessaria». Naturalmente, non si può chiedere a una raccolta di saggi riuniti a posteriori di fornire una dottrina. Ma è preoccupante sentire Maulnier, nella sua prefazione, dichiararsi soddisfatto di poter indicare delle «posizioni di resistenza», una «linea di trinceramento». Questo negativismo mi sembra caratteristico del pensiero cosiddetto "di destra", ed è soprattutto in questo che Thierry Maulnier rivela le sue origini politiche, e forse anche la sua giovinezza.

Egli critica gli errori in nome di una verità statica, in nome di valori intemporali che, non essendo religiosi, sono quindi astratti. Non basta dire ai propri contemporanei che sbagliano a pensare questo o quello con passione. Bisogna poi dare loro altri oggetti di passione. Oppure bisogna ricordare loro verità di ordine tale che la loro sola esistenza – se esistono – renda vane le passioni smarrite, renda visibile l'origine del disorientamento, renda efficace e creatrice la critica di tutto ciò che agita il cuore degli uomini. Non è una bacchetta per punirci: è un valido strumento ciò di cui abbiamo bisogno.

Non è il pessimismo che rimprovero a Thierry Maulnier. (Sarebbe folle non condividere il suo pessimismo). Gli rimprovero invece di non essere esigente nei confronti dell'uomo, di limitarsi alla sua difesa, di non vedere che la vera difesa è l'attacco. Abbiamo meno bisogno di idee giuste che di idee efficacemente giuste; meno bisogno di nozioni "corrette" che di nozioni dinamiche. Nietzsche invocava una «filosofia a colpi di martello»[337]. Può essere il martello del costruttore, ma anche quello del demolitore.

[337] [Il tema del "filosofare con il martello" ricorre nell'opera di Nietzsche, e in particolare com-

* * *

Paul Nizan, invece, non critica tanto a colpi di martello quanto a colpi di spillo. Ciò che vuole sgonfiare è la filosofia con la F maiuscola, la dottrina ufficiale della Sorbona, questo pensiero fabbricato da dei borghesi, per dei borghesi, destinato a difendere e illustrare la nozione borghese della vita, e pagato – nella persona dei suoi grandi maestri – dallo Stato borghese. *I cani da guardia*[338] - questo è il titolo del suo pamphlet – sono i filosofi della Terza Repubblica.

Si può consigliare la lettura di questo libro, perché ha il merito di porre in modo semplice, brutale, una di quelle grandi questioni che il pensiero moderno ha convenuto di chiamare "ingenue", perché troppo imbarazzanti.

Il libro è scritto male. Le sue frasi brevi sono affastellate in paragrafi spezzettati, con un tono uniformemente perentorio, ironico e rabbioso. Ripetono la stessa cosa tre o quattro volte di seguito, senza aggiungere alcuna chiarezza al disegno complessivo. Fortunatamente, però, il piano generale è molto semplice:

> Non ci sono domande più rozze di quelle che sono poste qui, che rivolgiamo di nuovo. La filosofia presente, che dice e crede di andare a beneficio dell'uomo, è diretta realmente, e non più nei discorsi e nelle credenze, a favore degli uomini concreti? A cosa serve questa filosofia? Cosa fa per gli uomini? Cosa fa contro di loro?

Secondo Nizan, la filosofia dominante è caratterizzata dal rifiuto di affrontare le cosiddette questioni volgari, che porterebbero a conclusioni pericolose per l'ordine costituito. «Viviamo in un'epoca in cui i filosofi si astengono. Vivono in uno stato di scandalosa assenza. C'è uno scandaloso divario, una scandalosa distanza tra ciò che la filosofia enuncia e ciò che accade agli uomini a dispetto della sua promessa». Brunschvicg tiene un corso sulla tecnica del passaggio all'assoluto, parla di noumeni, di immanenza, di contingenza, ed è difficile vedere, dice M. Nizan, «come questi prodotti teratologici della meditazione potrebbero spiegare agli uomini volgari ... la tubercolosi delle loro figlie, la collera delle loro mogli, il loro servizio militare e le sue umiliazioni, il loro lavoro, la loro disoccupazione, le

pare nel titolo dell'opera pubblicata nel 1889, il *Crepuscolo degli idoli* (Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt)].

[338] [*Les chiens de garde*, pubblicato nel 1932] da Rieder, nella collana Europe.

loro vacanze, le guerre, gli scioperi, il marciume dei loro parlamenti e l'insolenza dei poteri; non si capisce a cosa conduca la filosofia senza materia, la filosofia senza capo né coda».... «Non c'è motivo di ignorare questo tipo di domande. Non c'è motivo di non dare loro una risposta».

In sostanza, Nizan rimprovera ai nostri filosofi di escludere dalle loro ricerche tutto ciò che interessa *ogni* uomo e l'uomo *intero*, e di dichiarare "non filosofico" tutto ciò che non rientra nell'ambito delle loro tecniche.

Si dirà senz'altro che l'autore esagera quando denuncia i pericoli di un pensiero che si può ben definire scolastico, un pensiero puramente concettuale e privo di qualsiasi interesse umano concreto. Gli si dirà che non è così grave, che il mondo non è più guidato dai filosofi, che egli attribuisce alla loro attività un'importanza che non dovrebbe avere e che pertanto la biasima oltre misura. Questo è vero[339]. Ma nella misura in cui la filosofia attuale esercita un'azione, per quanto minima, se non altro sugli studenti che sono costretti a interessarsi ad essa invece che alla nostra situazione concreta, Nizan ha talmente ragione che la sua impresa è sufficientemente giustificata. Per il resto, è la politica e, in senso più ampio, la religione che sono coinvolte.

Nizan chiede instancabilmente cosa fanno e cosa intendono fare i filosofi borghesi per gli uomini. Molto bene. Anche noi chiediamo la stessa cosa. (Anzi, il nostro scetticismo sui risultati "umani" di tutta la filosofia è più profondo del suo). Ma allora, e a nostra volta, chiederemo: cosa fa e cosa intende fare il signor Nizan per gli uomini? – Intende portare loro il marxismo.

Ora, se è chiaro che il marxismo pretende di lavorare per l'uomo in generale, è altrettanto chiaro che in questo modo si espone a una critica simile a quella che Nizan rivolge a Brunschvicg. L'uomo in generale, anche se lo si chiama, con Marx, l'uomo concreto[340] (che è ancora solo una formula), *l'uomo* al singolare dei

[339] Eppure, Nizan cita parecchi testi che dimostrerebbero il contrario.

[340] [Qui e nel seguito dell'argomentazione di Rougemont è possibile cogliere l'equivoco fondamentale riguardo la definizione di questo "concreto" cui si fa appello in quegli anni. Da Jean Wahl (*Vers le concret. Etudes de philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 1932) – che ebbe una grande influenza sull'elaborazione francese del marxismo nel primo dopoguerra (cfr. F. Carlino, *Sur l'introduction du matérialisme dialectique en France : le programme du cercle de la Russie neuve dans le processus de formation du 'rationalisme moderne'*, in «Actuel Marx», n. 57, 2015) – a Georges Politzer («Revue de Psychologie concrète», 1929) – molto vicino a Nizan, rispetto al quale si può dire che sostituì Sartre dopo il loro allontamento – si fa infatti sentire, tra la fine degli anni

filosofi, si sa a quali difficoltà conduce: è solo un'estensione orgogliosa e smisurata del tipo di uomo che interessa a questo o quel gruppo di filosofi, e che viene a sostituirsi all'umanità reale. Ossia, per Brunschvicg, il borghese; per Marx, il proletario. La nozione marxista di proletario, basata su considerazioni astratte e discutibili come il plusvalore, è ben lontana dal coprire la realtà di qualsiasi uomo concreto e reale che voi o io possiamo conoscere. Ma, in verità, la lettura del libro di Nizan non ispira la certezza che egli ami gli uomini, che ami anche un solo uomo reale e concreto. Al contrario, egli emana una sorta di disprezzo soddisfatto di sé, che rivela un intellettuale furioso piuttosto che un partigiano convinto. È chiaro che il trionfo di Nizan sta più nell'insolenza che nel sacrificio per una causa. Non insisterei se questi tratti non mi sembrassero comuni a molti giovani intellettuali marxisti, soprattutto in Francia.

I filosofi non si rivolgono mai a un tale e tale uomo in una tale e tale situazione quotidiana, ripete Nizan. E propone Marx. Chiedo in che modo Marx potrebbe aiutarci a vivere, a morire. Chiedo a Nizan, che è marxista, se la lettura e la pratica di Marx possono portarci un'intima certezza, una realtà diretta, un obbligo di scelta in ogni momento, un'umiliazione che rinnova, una gioia in mezzo al dolore, la forza di sopportare la sofferenza fisica, la forza e la gioia di concepire la morte come una tragica trasfigurazione, la forza e la gioia di concepire la vita come una lotta perpetua la cui posta in gioco è in ogni momento totale, eterna e urgente. Chiedo a Nizan se il suo appello a una filosofia veramente umana, i cui pensieri riguardino ogni uomo in ogni situazione della sua vita di ogni giorno, se questo appello non abbia trovato l'unica risposta possibile e reale nel messaggio evangelico.

Venti e gli inizi degli anni trenta, questa esigenza di ritornare a un concreto reale in opposizione a un concreto astratto dominante nella tradizione sulla quale la filosofia istituzionale si riteneva fosse ancora fondata. Come ha fatto notare a giusto titolo Althusser, che pure riconosceva il genio di Politzer, in tale richiamo al concreto opera una confusione tra ordine reale e ordine del pensiero: la filosofia non potrà produrre altro che concreto di pensiero, e mai concreto reale, la cui esistenza è indipendente dalla sua conoscenza. Ponendosi come obiettivo quello di produrre concreto reale, i filosofi non possono che fallire; ed è quanto accaduto al progetto di psicologia concreta ben presto abbandonato da Politzer. Il concreto di pensiero deve essere invece inteso come prodotto della produzione teorica, che si distingue dall'astratto non per il suo carattere reale, ma per essere "ricco di determinazioni". Cfr su questo punto: L. Althusser, *Du Capital à la philosophie de Marx*, in Id. et al., *Lire le Capital* (1965), La Découverte, Paris 1996, in part., p. 38, n. 18)].

E ora chiedo ai cristiani se lo sanno anche loro; se possono provare di saperlo. Se non abbiano troppo spesso cercato nei filosofi segretamente desiderosi di sacerdozio, o anche preti, o persino canonizzati, una sicurezza spirituale che la Parola di Dio designa come una vigliaccheria. Perché in presenza dell'ateismo militante, non dobbiamo più provare invano che Dio è, ma dobbiamo provare praticamente che crediamo in lui. Non dobbiamo più argomentare alla maniera dei filosofi, ma *testimoniare*. È una prova pericolosa e benefica, il seme di quella "rivoluzione permanente" che deve essere lo stato del cristiano in relazione a se stesso e al suo passato. È il pericolo che ci purificherà. «Ogni pianta che non ha piantato il Padre mio celeste sarà sradicata». Ed è così che, dal punto di vista cristiano, il marxismo radicale costituisce un progresso sul pensiero libero: ci costringe alla scelta, alla presa di coscienza.

La rivoluzione che incombe verrà come castigo proprio per costoro, che appunto si sono rifiutati di "pensare pericolosamente". Ma i marxisti non vi sfuggiranno. Perché colui che si rifiuta di pensare il peccato si rifiuta di considerare l'ultimo e il più rozzo dei pericoli inerenti all'essere concreto. Solo il Vangelo – non intendo le religioni, o le loro morali, o i loro preti, o tutto il loro apparato di assicurazioni nel mondo e contro Dio – solo il Vangelo è radicalmente pericoloso, ossia salvatore.

Destino del secolo o vocazione personale? (febbraio 1934)

Destin du siècle ou vocation personnelle?, in «Foi et Vie», Paris, n° 58-59, febbraio-marzo 1934, pp. 143-157[341].
https://www.unige.ch/rougemont/articles/fv/ddr19340300fv

Da anni ormai, in ogni conferenza, in ogni rivista di opinione, in ogni manifesto di un partito o di una lega, un'espressione ricorre come una vera e propria ossessione, come il grande luogo comune della paura che si è impossessata degli uomini. Non si parla d'altro che della "*attuale confusione*".

[341] [Questo articolo, che rielabora alcuni passaggi dell'articolo apparso in «Ordre nouveau» (*Destino del secolo o destino dell'uomo*, infra, pp. 62-65) è ripreso da Rougemont nelle edizioni successive di *Politique de la personne*, dove figura come capitolo 1 della parte prima (*Primato dello spirituale?*). Segnalo in nota le rare varianti tra le due versioni].

Non c'è espressione più giusta per chi si limita a *considerare* la nostra epoca e le dottrine infinitamente contraddittorie che si affrontano in mezzo al disordine. Ma non c'è espressione più falsa, e anche più pericolosa, per chi voglia prendere posizione e penetrare nella rissa universale.

Vedo bene il disordine e la contraddizione. Il denaro regna sul nostro mondo come una potenza occulta ma meticolosamente tirannica, come una divinità che sarebbe, di recente, divenuta folle. Interi popoli si esaltano per una dittatura che trae il suo unico prestigio dalla miseria e dalla viltà pubblica. Intere province vengono rovinate da aziende i cui profitti vengono spazzati via in due ore di panico in Borsa. Agli inventori vengono rifiutati i brevetti perché ogni nuova macchina, invece di liberare i lavoratori, crea disoccupazione. Eppure i popoli di tutto il mondo continuano a credere nel Progresso e nei benefici della ricchezza. Le campagne si svuotano, i giovani non hanno più voglia di viverci.

Le città si congestionano e la gioventù vi trascina una miseria febbrile. Eppure, i politici di tutti gli schieramenti fanno ricorso a tutta la loro astuzia per raggiungere il pareggio di bilancio, dal quale solo loro trarranno beneficio. La corruzione dilaga, condannata in pompa magna da giornali che vivono di fondi segreti.

È a tutto questo che pensiamo quando ci parlano della "confusione attuale".

Crediamo davvero che tutto ciò sia così nuovo? Crediamo davvero che, fino agli ultimi anni, la civiltà occidentale abbia suscitato più speranze, promosso più virtù, garantito meglio la pace nel mondo e le normali relazioni tra gli uomini? Crediamo davvero che la "confusione" sia solo "attuale" e che si debba parlare di "confusione" solo quando i valori in borsa e la tranquillità pubblica sono minacciati?

La verità è che la situazione del mondo è stata da sempre disperata. Solo che, adesso, *si vede*.

Dalla caduta del primo uomo, dal Diluvio, il mondo si dibatte in una crisi millenaria i cui periodi cosiddetti "prosperi" non sono altro che momenti di tregua, spesso disonorati dalla diffusione delle illusioni e dalla degradazione del senso di rivolta. La storia del mondo, lungi dall'essere la storia di un continuo progresso, ci appare piuttosto come un solenne tracollo, un contagio di squilibri che divorano in successione tutte le possibilità di sviluppo della terra.

Eppure alcune epoche si sono dimostrate grandiose. Non furono le meno corrotte della storia, ma furono quelle in cui la corruzione permanente fu apertamente riconosciuta, denunciata e battuta. Anche la nostra epoca ha la sua oppor-

tunità di grandezza. Direi addirittura che ha più opportunità di qualsiasi altra. Il vecchio "disordine" che covava sotto apparenze pacifiche si è fatto improvvisamente palese: oggi dissemina per le strade delle nostre città europee grandi cartelloni pubblicitari che parlano un linguaggio chiaro. *Non fu mai così facile riconoscere le scelte necessarie*. Disordine, sì, e più grande che mai. Confusione? No. Le dottrine sono contraddittorie? Le valutazioni morali sono diventate quasi impossibili? Sì, certamente! Sul piano della conoscenza disinteressata, non si trova mai un principio unificatore. Ma, al contrario, non appena ci poniamo la questione dell'*uomo*, del ruolo dell'uomo, del destino dell'uomo di fronte al destino del secolo, tutto si semplifica immediatamente; e se, facendo un passo ulteriore, ci poniamo la questione del nostro destino personale di fronte ai destini collettivi, la scelta necessaria appare con una chiarezza che, ripeto, è l'*opportunità* della nostra epoca.

Vorrei descrivere quest'epoca, così come ci appare da questo punto di vista, nei suoi tratti più semplici. Insisto sulla parola *semplice*, che mi sembra caratterizzare il nostro secolo. So bene che un po' ovunque si dice il contrario. Si sostiene che siamo dominati dagli eventi, che questi siano incomprensibili e impensabili. Ma non è vero! È solo un altro vecchio argomento che conosciamo fin troppo bene e di cui sappiamo anche il vero significato. È l'argomento delle persone al potere che, ogni volta che proviamo a dire: ecco cosa bisogna fare, ci rispondono: attenzione! Il problema è più complesso! No, i problemi non sono poi così complessi in realtà, o se lo sono, dobbiamo cercare di semplificarli. *Il difficile non è vedere il vero, ma osare compiere gli atti necessari* – e noi sappiamo benissimo quali sono. Troppo spesso i nostri maestri ci hanno fornito metodi di evasione a favore della complessità. Troppo spesso ci hanno messo in guardia da un "certo spirito semplicistico", che in realtà è lo spirito di decisione e di impegno concreto di cui abbiamo più bisogno. Smettiamo di rifugiarci dietro a complessità che creiamo a nostro piacimento, che non sono inerenti alla situazione e che sono solo pretesti per rifiutare di prendere posizione, come se in ciò non vi fosse già una presa di posizione, che però è di sicuro la peggiore! Ci siamo lasciati addormentare. I nostri maestri più rispettati sono stati troppo spesso per noi professori di astensione distinta, sommi sacerdoti dell'Insolubile[342].

[342] [in *Politique de la personne*, "insolubile" appare con la i iniziale minuscola].

Ma un bel giorno gli eventi ci svegliano bruscamente. Bisogna allora pur scegliere. Il pensiero torna a essere un pericolo, un fattore di scelta e di rischio, e non più un rifugio ideale. Non ci si lamenti di ciò: il rischio è la salvezza del pensiero.

* * *

Destino del secolo! Un'espressione curiosa e assai moderna! Se guardiamo bene, ci accorgeremo che la semplice combinazione di queste due parole, destino e secolo, contiene forse il segreto di tutti i mali di cui soffriamo. Per svelarlo basta porre questa semplice domanda: come può un *secolo* avere un *destino*?

In realtà, il destino è solo personale. Solo un uomo può avere un destino, un uomo solo, in quanto è diverso dagli altri uomini. Napoleone, Cesare, Lenin hanno un destino. Ma anche ognuno di noi ha un destino; nella misura in cui ognuno di noi ha una ragione d'essere, qualunque essa sia, una particolare servitù, una passione propria, una vocazione. Se oggi ammettiamo facilmente che un secolo abbia un destino, è perché abbiamo preso l'abitudine di attribuire una sorta di valore indipendente agli esseri collettivi. Mi spiego. Quando diciamo: il secolo, il ventesimo secolo per esempio, intendiamo una realtà storica molto composita, molto generale, che comprende l'intera umanità e i cui elementi sono quasi tutti di natura collettiva. La storia di un secolo è la storia di collettività, la storia di popoli, nazioni, classi, razze, imprese pubbliche o private. È solo incidentalmente la storia di persone, di alcuni geni, per esempio. Quando diciamo *destino del secolo*, intendiamo destino delle nazioni, destino del proletariato, destino del capitalismo, destino del macchinismo. Il destino del secolo è il destino degli *ismi*, che sono – in fin dei conti – delle astrazioni. E ripeto, perché questi *ismi* abbiano, ai nostri occhi, un destino, dobbiamo aver preso l'abitudine di considerarli come realtà autonome, che possiedono leggi proprie, che sfuggono al nostro dominio e che perseguono, *al di fuori delle nostre vite personali*, la loro evoluzione fatale, il loro destino.

Possiamo dire che abbiamo trasformato tutte le realtà collettive in nuove divinità, divinità quasi sempre minacciose, di cui cerchiamo con angoscia di scrutare i caratteri, le abitudini, le intenzioni segrete e i destini.

Il nostro secolo, in quanto secolo, è ateo, totalmente ateo e consapevolmente ateo. Ma, allo stesso tempo, è politeista e superstizioso al più alto grado. La grande maggioranza dei nostri contemporanei non crede in Dio e *sa* di non crederci.

Ma continua a sentire in profondità il bisogno di obbedire a forze invisibili e di venerarle.

Noi tutti serviamo questi dèi, obbediamo a queste divinità, per le quali alcuni sono disposti persino a sacrificare la propria vita. Conoscete i nomi di queste divinità: lo Stato, la nazione, la classe, la razza, il denaro e l'opinione pubblica. Hanno anche un altro nome, comune a tutte: è il *Numero*, forse la *Legione*... Senza dubbio non siamo sempre consapevoli di servirle. Potreste ribattermi che la classe e la razza hanno poca importanza per voi. Giocate forse, davanti a queste divinità, il ruolo di miscredenti, scettici o addirittura di avversari. Ma ci sono altri dei per questo tipo di miscredenti, e sono, per esempio, l'opinione pubblica e la stampa, a cui nessuno di noi può, e neanche pensa, di sottrarsi.

La classe e la razza: queste sono forse le divinità principali di questa prima metà del secolo. Che si tratti di divinità è abbondantemente dimostrato da ciò che esigono da noi, ossia fede cieca e sacrifici umani. Questi dei hanno persino la loro *teologia*, scientifica beninteso, le cui due discipline principali sono la Storia e la Sociologia.

I migliori esempi di questa teologia si trovano negli scritti marxisti, che sono più intelligenti e logici di quelli dei fascisti e dei razzisti. Si prenda l'ultimo articolo di Trockij contro Hitler. In esso troviamo una logica perfetta. Tutto si articola, una volta accettate le premesse, in una dimostrazione inattaccabile. Quali sono queste premesse? La principale è che tutta la nostra ideologia, tutte le nostre rivolte, tutti i nostri atteggiamenti pratici possono essere adeguatamente spiegati dalla nostra appartenenza a una determinata classe. Hitler, secondo Trockij, si spiega interamente con il fatto che, alla fine della guerra, era un caporale dell'esercito tedesco. La sua ideologia non ha nulla di personale: è l'ideologia dei ranghi inferiori di un esercito sconfitto. L'ipotesi è seducente ed sembra persino plausibile. Cosa risponderà Hitler? Risponderà che tutto ciò che Trotskij dice può essere spiegato semplicemente con il fatto che Trotskij è un ebreo. Non sono questi due punti di vista inconciliabili e contraddittori? Sulla scena politica, quantomeno, sembrano opporsi con una certa violenza, ma in relazione all'*uomo* sono assolutamente simili e possiamo porli sullo stesso piano. Entrambi tendono a farci credere che l'uomo non è nulla, anzi che è meno di nulla, e che tutto ciò che accade nel mondo obbedisce a leggi *generali* e *storiche* che sfuggono alla nostra volontà e sulle quali le nostre rivolte non hanno alcuna incidenza, poiché queste rivolte sono a loro volta previste e determinate dalla nostra classe [o] dalla nostra razza. Destino del secolo contro destino dell'uomo.

Bisogna riconoscere che oggi, nel 1934, l'uomo si difende molto male. E come potrebbe difendersi quando adora tutto ciò che mira alla sua rovina?

I nostri compagni marxisti o razzisti hanno visto chiaramente il pericolo. Ma ne traggono una conclusione inaspettata. Riprendendo Goethe, senza saperlo, ci insegnano che solo la legge ci conduce alla libertà. Aderite al determinismo della storia, abbandonate il vostro caro piccolo essere individuale, fondete il vostro destino in quello del proletariato o della razza ariana, e tutte le vostre inquietudini si placheranno.

Bene[343]. Ma prima bisogna stare attenti a non confondere il sacrificio con il suicidio.

La spinta che getta milioni di nostri contemporanei nei destini del secolo è forse la spinta a una fuga di fronte al destino particolare e alla responsabilità di ciascuno.

I membri delle brigate di lavoro[344] e i miliziani hitleriani si indignano per questo rimprovero. Ci rispondono, giustamente, che la loro azione non assomiglia né a una fuga né a una resa; che non sono fuggiti dai rischi e che hanno messo a repentaglio la loro vita. Insomma, che sono animati da una fede costruttiva che molti giovani borghesi cialtroni dovrebbero ammirare. Giusto. Ma proprio per questo, in definitiva, si tratta di capire se la fede dei marxisti e dei razzisti sia *vera*.

Su cosa si basa questa fede? Quali realtà ne costituiscono la base? Persino i sociologi marxisti o hitleriani ammettono che si tratta di realtà generali, di ordine statistico; di considerazioni, ad esempio, sullo sviluppo economico dei secoli passati, oppure di statistiche di frenologia. Sono sempre realtà passate, storiche, concluse, morte come tutte le medie, e in questo senso sono realtà astratte.

Su cosa può basarsi una legge storica? Su ciò che è stato fatto. Ogni legge che si scopre nella società umana si basa sul principio rinunciatario per eccellenza, quello del determinismo, che può essere formulato come segue: *chi ha bevuto berrà ancora*!

Ora, la sola cosa interessante al mondo – e dico interessante nel senso più profondo del termine, l'unica cosa che interessa la vita di ciascuno di noi – è che capita, ad esempio, che un alcolista che smetta di bere, smentendo così il detto.

[343] ["*Bien*" è aggiunto da Rougemont alla versione del testo in volume].
[344] [In URSS, v. infra, p. 51, nota 122].

Le leggi generali, siano esse economiche o sociali, sono sempre giuste nella misura in cui noi rinunciamo al nostro ruolo di esseri umani responsabili e creatori. Il loro rigore dà l'esatta misura della nostra degenerazione.

Il filosofo Leon Chestov disse una volta ad alcuni amici: «Sembra che ci siano due teorie completamente opposte sull'origine della razza umana. Alcuni sostengono che l'uomo discenda dalla scimmia, mentre altri credono che sia stato creato da Dio. Litigano parecchio. Penso che sbaglino a litigare, perché hanno entrambi ragione. La mia teoria è la seguente: coloro che pensano che l'uomo discenda dalla scimmia sono effettivamente discendenti della scimmia e costituiscono una razza a parte rispetto alla razza degli uomini creati da Dio, i quali invece credono e sanno di essere stati creati da Dio»[345].

Questo aneddoto si applica non solo ai seguaci tardivi di Darwin, ma anche ai seguaci di Marx e di Gobineau. È vero che gli adepti del marxismo e del razzismo sono interamente dominati dalla classe o dalla razza, ed è una perdita di tempo mettersi a contestare le loro convinzioni. Questi uomini sanno almeno cosa li guida e spingono il mondo nella direzione in cui deve inevitabilmente cadere, se lo si lascia cadere. In questo sono forse superiori ai liberali e ai dilettanti che stanno anch'essi cadendo, ma continuano a evocare la libertà e gli ideali superiori da cui si allontanano sempre di più.

[345] [Filosofo russo, di origine ebraica, emigrato in Francia in seguito alla rivoluzione bolscevica. Riconosciuto come un esponente dell'esistenzialismo, anti-idealista e anti-razionalista, esercitò una certa influenza negli ambienti parigini tra gli anni Venti e Trenta. Georges Bataille lo ricorda così: «Leon Chestov filosofeggiava sulla base di Dostoevskij e Nietzsche, e questo mi piaceva. […] È a lui che devo le basi della mia conoscenza filosofica […] Poco dopo, come tutta la mia generazione, mi sarei avvicinato al marxismo. Chestov era un emigrato socialista e mi allontanai da lui, ma gli sono molto grato; quello che riuscì a dirmi su Platone era ciò che avevo bisogno di sentire», Georges Bataille, Œuvres complètes, t. VIII, Paris, Gallimard, 1976, p. 563. In merito alla posizione riportata da Rougemont, segnaliamo un passaggio di un'opera redatta nel 1918 e pubblicata in francese nel 1923: «Se l'uomo discendesse dalla scimmia, troverebbe ciò di cui ha bisogno alla maniera della scimmia. Mi diranno che queste persone esistono, e che ce ne sono molte. Certo, ma da questo si deduce che Darwin e gli ebrei avevano ugualmente ragione. Alcuni esseri umani discendono da Adamo, sentono nel sangue il bruciore del peccato del loro antenato, ne soffrono e aspirano al Paradiso Perduto, mentre gli altri discendono dalla scimmia priva di ogni peccato. La loro coscienza è pulita, nulla li tortura e non sognano l'impossibile. La scienza accetterà questo compromesso con la Bibbia?» (Léon Chestov, *Le Pouvoir des clefs (Potestas clavium)*, trad. de B. de Schloezer, La Pléiade, Paris 1928; nouv. éd. Flammarion, 1967, p. 84)].

Ma per quanto non creda, dal canto mio, alla realtà di tutti questi miti, e per quanto non creda che abbiano il diritto di disporre delle nostre vite, mi trovo costretto a riconoscere che di fatto ci dominano. Anche solo attraverso la stampa. Non è esagerato dire che i giornali controllano le nostre vite. Senza di loro, la preparazione delle menti che è il preludio di ogni guerra moderna, correttamente intesa, sarebbe impossibile. Senza di essi, i partiti politici sarebbero privi di forza, le lotte sociali perderebbero gran parte della loro violenza. Senza di loro, non sapremmo molto degli dei del secolo e forse avremmo un po' più di attenzione per i veri problemi della nostra vita.

Ma se i giornali controllano le nostre vite, il *denaro* controlla i giornali. E questo è l'ultimo anello della catena del nostro destino. Veniamo al dunque, perché con il denaro non finiremmo mai. Il denaro è ovunque, è in ogni cosa, è tutto e tutti lo servono.

* * *

Destino del secolo, destino degli *ismi*, divoranti e inumani.

Prima di proseguire, vorrei fugare un malinteso che questa descrizione può aver suscitato nella mente di alcuni.

So che è di moda, in certi ambienti benpensanti, denunciare il regno delle masse. Ci si indigna per il livellamento universale a cui il comunismo porta necessariamente. Si ironizza sul caporalismo dei giovani miliziani in camicia nera. Ci dicono che la vita in America è impossibile perché tutti gli appartamenti sono uguali e che a un uomo non è permesso indossare per strada un cappello di paglia prima della data stabilita dai grandi fornitori. Si dice che l'*individuo* si stia perdendo sempre più nella massa anonima.

Credo che non potrebbe fare niente di meglio. L'individuo, così come concepito nel secolo scorso, l'uomo isolato che coltivava gelosamente la sua piccola vita interiore, al riparo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, non merita di essere compianto. L'individuo dei liberali era, per eccellenza, un uomo senza destino, un uomo senza vocazione o ragion d'essere, un uomo dal quale il mondo non esigeva nulla. Un tale individuo doveva inevitabilmente disperare di se stesso e di tutto. E subito dopo la guerra vedemmo riapparire il famoso *mal du siècle*. La gioventù scopriva con angoscia di non avere più niente e nessuno da servire.

È la condizione più degradante che esista.

Si vide allora diffondersi, nella parte migliore di questa gioventù, un'epidemia di suicidi, che non sempre assunse la forma romantica del colpo di pistola, ma molto più spesso quella dell'arruolamento in qualche truppa d'assalto.

In verità, sarebbe un enorme errore ravvisare la salvezza della nostra epoca in un ritorno all'individuo. *L'individuo è l'origine più certa del trionfo delle masse*. È perché era senza destino che l'individuo dei liberali ha creduto nel destino degli altri; è perché non aveva vocazione che ha voluto servire la [sola][346] vocazione della sua razza. D'altronde, la prova migliore dell'origine individualista dei miti collettivi, io la trovo nell'*esito* di questi miti.

Si è pensato di poter trovare in questi miti i principi di una nuova comunità che l'individualismo aveva dissolto. Non ci sono mai state tante leghe, raggruppamenti, partiti e associazioni come oggi, ma non c'è mai stato meno accordo reale, mai tanto odio dichiarato. L'amore degli uomini, trasposto nella collettività, diventa automaticamente odio. Mi si dirà che la solidarietà tra i popoli è ormai un fatto acquisito, una realtà economica. Dobbiamo al progresso meccanico se l'intero globo sembra ormai solidale in una medesima civiltà. Ma che valore ha questa solidarietà?

Il primo esempio che viene in mente quando si dice che tutto si "tiene insieme" nel mondo è il seguente: il crollo di una banca a Parigi può mandare in rovina i piccoli investitori belgi e gettare sul lastrico migliaia di lavoratori annamiti. Sì, tutto è connesso. Ma la solidarietà delle masse è sempre una solidarietà catastrofica. Sì, il destino del secolo, il destino degli *ismi*, non ci permette di prevedere altro che un mondo caotico altamente organizzato, un mostruoso agglomerato di individui riuniti dalla paura, dalla fame e dall'odio, ammassati nelle caserme o nei campi di lavoro – e che muoiono di solitudine.

La mia descrizione del secolo finisce qui.

È eccessivamente pessimista? Non è questo che ci interessa. Se ho semplificato il quadro, è perché ora voglio fare emergere la *scelta*, la decisione che ognuno di noi può prendere.

* * *

[346] [Aggiunta all'edizione in volume].

Destino del secolo o destino dell'uomo? Legge storica o atto personale? Irresponsabilità o responsabilità? Questa mi sembra essere, in definitiva, la semplice domanda che ci pone il nostro tempo.

Avete intuito qual è il mio orientamento. Non mi resta ora che definirlo in termini positivi.

Gli dei, i miti del secolo, sono onnipotenti su di noi. Denunciare i loro misfatti non significa ancora riuscire a sottrarvisi. Negarli puramente e semplicemente, o desiderare la loro distruzione, è utopico. Sono lì e probabilmente hanno la loro ragion d'essere. La classe e la razza giocano nel mondo lo stesso ruolo che gli istinti esercitano nell'uomo. La cultura del XIX secolo ha cercato di ignorarli e noi stiamo assistendo alla loro rivincita. Lo spiritualismo li ha dichiarati volgari e l'individualismo li ha razionalmente ignorati. Ora stanno tornando sotto le sembianze di quel cavallo di Troia noto come determinismo storico. C'è da supporre che per loro i tempi siano duri e che la cosa migliore da fare per noi sia farci i conti. Ma fare i conti con loro non significa divinizzarli o abdicare davanti al loro implacabile destino. Posso capire coloro che lo hanno fatto e che lo stanno ancora facendo, posso capire cosa li abbia spinti, cosa si agitasse nel loro movimento verso una nuova comunità umana. Ma hanno totalmente sbagliato strada quando si sono rivolti ai miti collettivi. Era l'uomo che occorreva rifare. Abbiamo dimenticato questo fatto semplicissimo: che la società deve essere composta da uomini reali. Abbiamo calcolato tutto, tranne ciò che è incalcolabile: l'atto dell'uomo. Ma arriva il momento in cui gli uomini si stancano di teorie che spiegano tutto tranne l'essenziale. Ecco il nostro dilemma: vogliamo essere elementi di statistica o vogliamo essere uomini in carne e ossa, che riconoscono non solo la loro condizione concreta, ma anche la loro dignità, la loro personale ragione d'essere? Vogliamo essere *persone*?

È questa la parola da usare.

So bene come sarà accolta. «Ma insomma! – mi si dirà – Di fronte a tutti questi mostri minacciosi, non avete nulla da proporre se non la vostra misera persona? Sarete spazzati via come gli altri. La vostra reazione è sproporzionata rispetto al pericolo. E poi, che cos'è questa persona, di cui abbiamo sentito tanto parlare negli ultimi anni nei giovani gruppi rivoluzionari in Francia e in Belgio, nella rivista *Esprit* e [soprattutto][347] negli ambienti di *Ordre nouveau*? Che cos'è la persona?».

[347] [Termine soppresso nella versione in volume].

Permettetemi di ribaltare la domanda: cosa sono questi dei e questi miti collettivi [ai quali pretendono piegarci][348]?

Ho cercato di mostrarvi che sono creazioni dell'uomo, e in particolare di quel personaggio egoista e, per dirla tutta, piuttosto vile che chiamiamo individuo. Dobbiamo andare oltre: i *miti collettivi non esprimono altro che un certo atteggiamento, l'atteggiamento rinunciatario dell'uomo in fuga [dalla sua vocazione e][349] dal suo destino*.

[I fantasmi collettivi, come tutti i fantasmi, hanno come unica realtà quella che noi attribuiamo loro. Se nessuno credesse alla loro esistenza, non esisterebbero. Non appena si crede nella persona, si limita di fatto il loro potere. Ma se questi miti rappresentano l'atteggiamento rinunciatario dell'uomo, la somma di tutte le rinunce particolari, la persona rappresenta invece l'attitudine creatrice dell'uomo, la sua vocazione.][350]

Tutto, in ultima analisi, si gioca nell'uomo e si riferisce a lui, [alla sua realtà][351]. Nell'uomo, la massa non è più potente della persona. [Ed è nell'uomo che avviene la scelta, non nelle piazze, non nell'opinione, non nelle leggi dell'evoluzione. Il luogo di ogni decisione che crea è l'individuo.][352]

E il vostro ruolo di studenti, vale a dire di intellettuali, mi appare in tutta la sua grandezza. Spetta a voi cercare nei vostri pensieri le origini concrete di questi grandi eventi che stanno scuotendo il mondo. Spetta a voi rilevare, ad esempio, l'origine permanente e virtuale delle dittature, in un indebolimento, in voi stessi, del senso del vostro destino personale. All'origine di tutto, c'è una certa attitudine dell'uomo. Ho cercato di mostrarvi l'attitudine di colui che si rifugia nella Storia[353], che pensa per periodi secolari, che sogna e che, come se non bastasse, si crede l'unico sveglio e consapevole della realtà. Ho cercato di mostrarvi che, pensando storicamente, egli sta già instaurando in sé la dittatura del numero e dell'irresponsabilità.

[348] [Frase aggiunta nella versione in volume].

[349] [Il riferimento alla vocazione è aggiunto nella versione in volume].

[350] [L'intero periodo sostituisce, nella versione in volume, la frase seguente: «Ebbene, la persona, a sua volta, non è altro che l'attitudine creatrice dell'uomo»].

[351] [Nella versione in volume, «alla sua realtà» sostituisce «a lui»].

[352] [L'intero periodo sostituisce, nella versione in volume, la frase seguente: «Nell'uomo, la scelta può aver luogo, effettivamente».]

[353] La Storia è da intendere nel senso hegeliano, ossia, più esattamente, come Evoluzione.

Potrei ora darvi una contropartita, cercare di descrivervi il pensiero personalista, il pensiero che vuole dedicarsi solo ai compiti immediati. La *persona*, a differenza dell'individuo perso nella Storia, vive di istante in istante, passando da un compito all'altro, da un atto all'altro, sempre imprevedibile, sempre all'avventura. Vive nel rischio e nella decisione, mentre l'uomo di massa vive nell'attesa, nella rivolta e nell'impotenza. Potrei continuare e mostrarvi le conseguenze politiche che un simile atteggiamento comporta e le rivoluzioni, alla fine reali, che esso prepara. Ma sarebbe un'altra conferenza.

* * *

Rimane una domanda seria, un'ultima domanda che non voglio eludere. È una domanda che viene spesso posta ai raggruppamenti rivoluzionari che vi ho citato. Vorrei rispondere qui a titolo personale. Qual è, ci viene chiesto, il fondamento reale della persona? È una visione filosofica? È un'attitudine nietzschiana? È una scelta soggettiva? Voi preferite l'uomo creatore all'uomo che si abbandona al destino collettivo, ma forse è il vostro orgoglio a parlare? Su quale verità superiore si basa il vostro personalismo? Vedo solo una risposta a tutte queste domande, ed è quella del Vangelo.

Fate tutte le società che volete, rovesciate le istituzioni, organizzate il mondo con la coercizione o con la libertà, non farete una società se non avrete soprattutto riscoperto il rapporto primitivo, il rapporto veramente umano, quello che unisce l'uomo al suo prossimo.

Ora, il Vangelo ce lo indica, questo prossimo, e anzi ci ordina di esserlo. E questa è la realtà decisiva. Tutti noi abbiamo ricevuto da Dio questo comandamento: amerai il prossimo tuo come te stesso. Tutti noi, quindi, abbiamo ricevuto, ciascuno al proprio posto e nelle proprie circostanze particolari, una vocazione personale. *Persona e vocazione* non sono separabili. Ed entrambe sono possibili solo in quell'atto unico di obbedienza al comando di Dio, che si chiama amore per il prossimo.

Ripeto: *atto*, e dobbiamo insistere su questo punto. Il mondo si è impossessato delle parole del Cristo e le ha completamente pervertite. Questo amore per il prossimo ci è stato presentato come un *sentimento* benevolo, una tolleranza verso il prossimo, un modo più conveniente di vivere nella società. Questo amore, che deve essere un atto, una presenza e un impegno immediato, è stato invece trasposto nella storia.

Atto, presenza e impegno, queste tre parole definiscono la *persona*, ma anche ciò che Gesù Cristo ci ordina di essere: il *prossimo*.

Quando i dottori della legge vollero mettere alla prova Gesù, uno di loro si alzò e gli disse: Ma chi è il mio prossimo? Quel dottore probabilmente pensava: amare il prossimo è molto vago, mi sembra qualcosa di sentimentale... Gesù rispose con una parabola, quella del buon samaritano. E il dottore della legge scoprì questa verità che tutta la sua religione non era riuscita a fargli capire: il prossimo è colui che esercita, negli *atti*, la misericordia.

Questo atto, in ognuno di noi, può essere il vincitore della Storia. Ogni volta che ci viene data l'opportunità di farlo, questo atto ristabilisce i rapporti umani, fonda il nostro destino personale e fonda anche l'unica società possibile.

Che sia ben chiaro: l'atto di misericordia è l'atto più rivoluzionario che sia mai apparso nel nostro mondo. Da solo basta a vincere i destini del secolo; da solo colpisce il male alla radice, che è in noi, che è al fondo della nostra disperazione.

Le grandi leggi storiche e rivoluzionarie possono certo servirci come rifugio, come pretesto e argomento al servizio delle nostre passioni, in soccorso della nostra miseria materiale. Ma non penetrano mai nell'intimo del nostro essere, dove si trova la disperazione dell'uomo che non conosce il suo destino. In fondo, ciò che l'uomo disperato vuole non è una spiegazione della disperazione che lo possiede, ma una *consolazione*. Prendo questa parola nel suo senso più forte, quello che gli assegna l'etimologia. *Consolare* significa letteralmente rendere completo, unificare l'essere, riunire.

L'uomo disperato, l'uomo senza vocazione personale, è un uomo incompleto, disunito. E la conoscenza intellettuale del destino della sua classe o della sua razza non basterà a strapparlo alla sua miseria; ha bisogno di un *incontro*, di un evento, di un atto.

E questo è il mistero con il quale vi lascio ora. Non incontriamo nessuno al mondo, prima di aver incontrato Dio.

Politica della persona
Estratti da *Politique de la personne*, Je sers, Paris 1934[354]. https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr19341025polpers

Introduzione

1. Impegno politico

Per la politica nutro una sorta di avversione naturale. È una confessione che, posta in apertura di un libro come questo, potrà apparire maldestra. Ma dovremmo forse preferirle quella sorta di destrezza quotidiana che ha preso il posto della virtù politica in questo secolo debilitato e febbrile? Ci si chiederà allora in cosa mi stia immischiando. Rispondo che avrei senz'altro preferito non essere mai stato costretto a occuparmi di politica. Ma questa è la sventura dei nostri tempi: l'intellettuale di oggi che abbia preservato in sé un minimo di potere di collera, e al contempo di bisogno di pensare, si trova obbligato a rispondere attivamente agli sconfinamenti nel suo dominio di quello che è stato chiamato il disordine costituito.

Per quanto il pensiero possa presentarsi come "privato", per quanto possa limitarsi nell'angusto spazio dell'interiorità, lo Stato moderno è riuscito a trovare il modo di ostacolarlo ancora. Non tanto, peraltro, con divieti che il pensiero saprebbe aggirare, essendo più scaltro dei burocrati. La prevaricazione dello Stato è molto più perfida: consiste, in linea di principio, nell'esigere dall'intellettuale un'adesione sentimentale, un entusiasmo senza riserve per i più deplorevoli in-

[354] [Il sottotitolo della prima edizione era: *Problemi, dottrine e tattica della rivoluzione personalista*. Nell'edizione del 1946 venne aggiunta una parte dal titolo "à la fois libre et engagé", che avrebbe potuto essere inserita nella presente raccolta. Tuttavia, la traduzione che segue è condotta sul testo del 1934 perché il nostro interesse è di misurare l'originalità della concezione di Rougemont dell'*engagement* prima che il termine venga posto al centro dei dibattiti, distinguendolo quindi dalle sovrapposizioni interpretative posteriori. Inoltre, la traduzione dei paragrafi del volume che riprendono articoli editi in precedenza sono stati inseriti nelle rubriche delle rispettive riviste di prima pubblicazione].

ganni collettivi: la guerra "nazionale"[355], il piano quinquennale, il razzismo, la mentalità del cittadino medio. Il fascismo ha messo a nudo queste pretese, ma gli Stati borghesi non hanno più molto da invidiargli se non un grado più elevato di logica nell'applicazione del sistema. Lo Stato, le sue politiche, i suoi decreti, le sue vessazioni, rappresentano nel nostro secolo un mostruoso complesso di stupidità ufficiale, che non cessa di essere lodato proprio dalle sue vittime più consapevoli. Posso pure obbedire ai decreti del tiranno, ma che non si pretenda che lo faccia anche di buon grado. Mi difendo attaccando. Preferisco trasferire questa guerra, condotta contro di me, in territorio nemico. Faccio politica affinché non se ne faccia più, o meglio, affinché un giorno uomini come me, che non amano le competenze e i vincoli che implica la politica, possano abbandonare questa lotta cattiva e indirizzare altrove la loro violenza. O, per essere più precisi, se mi impegno in politica, non è tanto per salvare il mondo, quanto per adempiere ai doveri del chierico impegnato suo malgrado nel disordine dei tempi. Questi sono motivi egoistici, mi si dirà. Ne ho altri, è vero. Ma non è meglio tacerli, in un'epoca in cui un certo umanitarismo verboso copre più esazioni di quante il cinismo di un Talleyrand abbia mai ritenuto necessarie? L'amore per il popolo e per le vittime di una società in preda al panico campeggia sui manifesti elettorali: vedo in ciò la prova che nessuno lo prende più sul serio. Manteniamo segreti i nostri slanci virtuosi. È meglio fare più di quanto si dica e, se si fa poco, non dire nulla.

Questo è il nostro disordine. Non si può più pensare senza imbattersi subito in un dilemma assurdo: il pensiero rimane "libero", come lo intendevano i liberali – ma è la libertà del sognatore impotente, esattamente la stessa che si lascia ai prigionieri[356]; oppure si impegna in un conflitto concreto – e presto si scopre sociale o politico. E non era quello che cercava, aveva creduto di vedere qualcos'altro, poter scegliere le proprie resistenze e provocare avversari più nobili. Tutto si riduce a una disputa sui soldi? Ha forse ragione Marx, l'economico è davvero l'ultima parola delle sofferenze morali? Non appena si guarda al di fuori

[355] Non sono un pacifista per principio, ma perché dire che la guerra è "morale" o che è "giusta e necessaria"? Necessità e giustizia sono due cose diverse e la morale richiederebbe di non fare la guerra. Inoltre, la guerra moderna non è più la guerra. La guerra moderna nasce da un controllo della finanza sui sentimenti patriottici e si conclude con dei trattati "economici". Nel mezzo, accade qualcosa che non ha nome in nessuna lingua.

[356] Nella migliore delle ipotesi, e fatta salva l'adesione conformista di cui ho parlato.

della propria stanza[357], si è quasi costretti a essere d'accordo. Ma è questo che è rivoltante, ed è questo che va denunciato. È per contribuire a cambiare questo stato di cose che un intellettuale di oggi ha il dovere di uscire dalla sua stanza, quale che sia del resto l'utilità della sua attività.

Che ci piaccia o no, tutto ciò che scriviamo contribuisce in qualche modo al bene o al male di molti. Quando l'intelligenza, disgustata, abbandona il Foro, è la stupidità ad occuparsi degli affari pubblici e tutto finisce in una dittatura: non esiste più il pensiero libero, intendendo con questo il pensiero responsabile. Ma se l'intelligenza, passando sopra al suo disgusto, accetta la lotta così come si presenta, corre il rischio di degradarsi. Ho preferito questo rischio alla politica dello struzzo. Quand'anche l'esito fosse senza speranza. E forse non lo è.

2. Il ridicolo e l'impotenza del chierico che si impegna

Il rischio riguarda la salute del pensiero, a condizione che venga considerato senza illusioni o romanticismi. La posta in gioco in una partita tanto difficile, come quella che la nostra generazione deve giocare, non è di quelle che si possono trattare con bonaria leggerezza. Non devo scusarmi per la serietà forse pesante delle considerazioni che seguono.

Dire che la nostra epoca ha capovolto tutti i valori sarebbe un eufemismo. Molto più semplicemente, li ha eliminati. Nietzsche ha già smesso di scandalizzare ed è diventato un Don Chisciotte della letteratura. Un uomo che cerchi di giudicare una qualche follia contemporanea, scelta tra le più mortali sul piano pratico (il nazionalismo, per esempio), facendo ricorso a quella che un tempo si chiamava *lucidità*, verrà semplicemente etichettato come "intellettuale impenitente". In un certo senso, l'espressione è piuttosto corretta. Viviamo nell'epoca della più giusta penitenza degli intellettuali. Hanno talmente abituato il grande pubblico al loro approccio disinteressato alle questioni umane, che ora appare giustificato accogliere i loro "al lupo!" con realistico scetticismo. L'intellighenzia cittadina ha fatto interamente propria la lezione di Montaigne e va ripetendo: «Gli altri formano l'uomo, io lo descrivo»[358]. In ciò consiste la sua buona coscienza! Mentre questa descrive, "gli altri" non perdono tempo. Sono riusciti a

[357] Il signor Benda direbbe che preferisce rimanere nella sua stanza. Se fosse un monaco, potremmo capirlo meglio...

[358] [Citazione tratta da Michel de Montaigne, *Saggi*, Libro III, cap. 2].

formare l'uomo e anche a deformarlo, fino al punto che il pensiero per lui non è altro che un gioco ozioso, l'attività di coloro che non hanno nessuna attività, di coloro che vivono nell'ignoranza delle necessità pratiche della nostra epoca. Questa situazione è dannosa per i pensatori come per gli altri. La *crisi* attuale ne è una testimonianza eloquente.

Da un lato, i "realisti" della piccola e grande economia capitalista sono colti alla sprovvista, proprio nel bel mezzo dei loro calcoli: avevano dimenticato l'umanità dell'uomo, e tutto crolla di fronte a una rivolta che sembra loro irrazionale. La rovina delle loro finanze segnerà l'inizio della loro saggezza? Affinché ciò accada, è necessario che venga offerto loro un programma, un modo per uscirne, una nuova direzione per le loro attività. Si rivolgeranno forse ai saggi, ai chierici la cui missione si credeva fosse quella di pensare la propria epoca? Naturalmente, si guarderanno bene dal farlo, per le ragioni che abbiamo appena visto. Non invocano una saggezza, ma un uomo. Delegano a un ignoto capo il diritto e il rischio di essere uomo, e si riservano il ruolo di assicurati. Sono pronti per le dittature.

Ed è così che la separazione tra la dottrina e l'azione proclamata da tutto il pensiero borghese porta alla concezione brutale di una politica staliniana o fascista, che non conosce altra autorità se non quella della polizia, altra unità se non quella dello Stato, altra realtà se non quella che riguarda la metà inferiore dell'uomo (per quanto riguarda il cuore e la testa, vedremo più avanti, dicono[359]; nel frattempo, li vogliono sottomessi).

In tali circostanze, si può facilmente capire che un intellettuale esiti ad impegnarsi. In quest'epoca di partiti, di fasci e di fronti, opporre dottrine non significa più fare dottrina, bensì giocare la partita comune. Significa condannare o assolvere a posteriori passioni collettive che nessuna dottrina può toccare. Peggio ancora, significa volerle combattere su un piano ormai abbandonato da tutti coloro che pretendono di "guidare" le folle o gli eventi. I primi tentativi dei chierici di "ripensare i tempi" non sono molto incoraggianti. Non li vediamo, in questa importante impresa, fare appello a tutto il rigore di uno "spirito" che è per sua essenza imponderabile e volatile? Non diremmo che immaginano di esercitare sul corso delle cose una sorta di magia fenomenica? Inebriati di ipotesi, si cre-

[359] Si veda più avanti, *Precedenza o primato dell'economico*.

dono facilmente demiurghi, mentre trascurano l'impegno preciso che potrebbe garantire il minimo successo. Come il soldato che il capitano incontra ubriaco, come di consueto. «Se non bevessi così tanto, dice l'ufficiale, potresti diventare caporale». Al che l'altro risponde, con superbia: «Capitano, quando bevo, penso di essere un generale!». Comunque, se muore da soldato, ubriaco o lucido, poco importa, non sarà nel suo letto[360]. Certe realtà si fanno sentire con una serietà decisiva che taglia corto con le ultime inutili piroette.

Dalla guerra in poi, un sentimento molto preciso, che si esprime nel gusto per il pratico, per le "soluzioni pratiche", è stato affermato da un altro gruppo di chierici desiderosi di andare verso il popolo. È sorprendente, tuttavia, vedere che questo gusto per il pratico porta solo, di fatto, a una sorta di negazione del pensiero. Il popolo vuole programmi pratici, ma si accontenta, in realtà, della retorica elettorale. Gli intellettuali pretendono di "entrare nell'azione", e questo si traduce in generosi manifesti, formule vaghe, a malapena udibili e sempre anti-qualcosa. Né l'adesione a un programma "risolutamente democratico, laico, progressista, ecc.", né lo sforzo di firmare qualche appello all'Opinione pubblica[361] comportano un impegno personale. E' possibile che questo tranquillizzi le coscienze un po' turbate; che dispensi dal dover prendere sul serio le nostre angosce; ma di certo non è pratico, non serve a nulla e ci distoglie tanto dall'agire quanto dal pensare.

Tra queste due insidie, il ridicolo e l'impotenza, c'è ancora uno stretto navigabile? Esiste la *possibilità* per l'intellettuale di uscire dalla sua stanza? Perché lì avvizzisce, e la sua sicurezza non è altro, come abbiamo visto in molti altri Paesi, che una sorta di libertà condizionata. Il chierico borghese, da noi, pensa ancora di poter stare tranquillo. Non sarà lasciato in pace ancora per molto.

3. Il vero potere degli intellettuali e il suo uso

Se il disordine è tale che il pensiero non si aggancia più a nulla, se il pensiero

[360] «I generali muoiono nel loro letto» [riferimento a *Generals Died in Bed*, racconto antibellicista del giornalista canadese Harrison Charels Yale, la cui traduzione francese fu pubblicata da Gallimard nel 1931 con il titolo *Les Généraux meurent dans leur lit*].

[361] Si preparano dei manifesti perentori firmati da alcuni dei più grandi nomi della Sorbona per chiedere a Hitler il rilascio di un giornalista tedesco di sinistra. Dove saranno affissi questi manifesti? A Parigi. Hitler, più volte rovesciato dagli elettori parigini in un comizio a Bullier, un giorno potrebbe arrabbiarsi e decretare lo scioglimento dei nostri partiti di sinistra. Che stiano attenti!

"disinnestato" non fa altro che girare a vuoto su se stesso, se quindi l'azione diventa impensabile e il pensiero inefficace, ciò è dovuto, a mio avviso, a una sola e medesima causa, a un solo e medesimo errore iniziale sull'uomo.

L'uomo è un animale pensante, ci insegnano alle scuole elementari. Non è né angelo né bestia, amiamo ripetere. Eppure vediamo che gli uomini del nostro tempo pensano come se fossero angeli e agiscono come bestie. Il male che è nell'azione non ha altre radici che il male che è nel pensiero. Politici o chierici, dimenticano cos'è l'uomo. Hanno perso di vista la sua stessa definizione. Il loro punto di partenza è falso e i loro sforzi più sinceri sfociano nell'infelicità dell'uomo. Perché tutto ciò che non si basa sulla realtà dell'uomo agisce a scapito della sua umanità. Non vi è altra causa all'origine della crisi attuale: *l'uomo moderno ha perso la misura dell'umano*.

L'unico dovere degli intellettuali, nella situazione in cui ci troviamo, è quello di cercare l'uomo perduto. Questo è anche il loro unico potere. Spetta solo a loro esercitarlo in mezzo al disordine politico. Praticamente e spiritualmente, non c'è compito più urgente e grave per noi, ed è l'unico a cui possiamo dedicarci senza essere ridicoli e senza tradire, noi che non abbiamo nessun'altra forza.

È in questa ricerca di una misura dell'uomo e di una definizione concreta dell'umano che dobbiamo vedere l'intenzione generale dei saggi riuniti in questo libro. Non mi faccio illusioni sulla portata immediata del mio sforzo. La situazione attuale, al di là di qualsiasi questione di talento, me lo impedirebbe. È chiaro che il mondo moderno non è guidato da ragioni, più o meno buone, ma da follie qualificate, adorate come tali dalle masse come dai borghesi. Duecento pagine in più o in meno non cambiano nulla, dice il buon senso. Ma anch'io ho la mia piccola follia, che non grida insieme alle loro, e che si crede di buon senso, un buon senso tutto suo! Gli uomini sono malati di peste e credono di amare questa peste: non è una buona ragione, se si conosce la causa, per tacerla e per smettere di lodare il rimedio che si crede di avere. Si stanno disumanizzando: non è una buona ragione per rinunciare a ciò che sappiamo essere l'umano, per rinunciare a essere uomini.

La maggior parte delle follie che ci dicono essere onnipotenti, e davanti alle quali ci si prostra per la loro presunta fatalità, perdono gran parte della loro spaventosa maestosità non appena si considera che il concreto dell'uomo sta nelle sue azioni e non nei suoi miti.

Occorre riconoscere che questo punto di vista, nella mentalità odierna, susci-

ta un certo scandalo. I gruppi che lo difendono sono piccoli e poco conosciuti[362]. Sono accusati di utopismo. In realtà, essi puntano sulla possibilità dell'uomo concreto, della persona. Considerano astratte quelle "necessità storiche" che, secondo l'opinione dei vari maestri, detterebbero all'uomo il suo destino. Constatano che, nella realtà politica, sono ancora gli uomini ad agire, e non affatto quei falsi dei che vengono invocati per coprire impotenze fin troppo umane[363]. La maggior parte delle "leggi scientifiche" che vengono invocate a destra e a sinistra per giustificare i tradimenti della persona esistono davvero solo una volta che l'uomo abbia smesso di esistere in quanto tale. Basta che l'uomo si affermi, che un singolo uomo si affermi, per vedere il potere della legge diminuire immediatamente. È quindi opportuno opporre ai calcoli ingegnosi dei sociologi uno scetticismo metodico. È del resto probabile che la sociologia non sia altro che una scienza di mitomani. Anzi, vedrei in essa il sintomo di una sorta di *rimozione*. Infatti, non appena l'uomo reprime la sua vocazione personale, vediamo apparire ogni sorta di disturbo nelle sue attività e nei suoi pensieri. Uno dei più caratteristici è proprio questo pensiero sociologico che vorrebbe codificare la legge di evoluzione delle "masse" come se le masse non fossero fatte di uomini, cioè di elementi imprevedibili. Un altro disturbo è questo amore teorico per l'Umanità, che si traduce in una fuga dall'umanità particolare così come è incarnata dal prossimo visibile. Sociologi e umanitari soffrono di una sorta di daltonismo: non riescono più a distinguere l'uomo in quanto uomo, ossia la persona.

L'aspetto patologico e propriamente febbrile dei grandi movimenti sociali contemporanei (hitlerismo) colpisce molto. Non è necessario insistere su questo punto che già molti altri hanno affrontato. Ciò che forse non è stato visto con sufficiente chiarezza è che uno dei prodromi del male la cui crisi finale si chiama dittatura sta nel nostro culto del "pratico", nell'ingenua fiducia che riponiamo nei tecnici. Scorgo in questo culto il primo stadio della rimozione del personalismo, il sintomo evidente della debilitazione spirituale che favorisce la dissociazione dell'uomo in spirito e corpo, irresponsabili l'uno dell'altro. La borghesia liberale

[362] [Rougemont rinvia qui all'appendice, dedicata alla presentazione dei diversi gruppi personalisti].

[363] I Determinismi economici non sono venuti in soccorso dei dirigenti comunisti tedeschi. E non è la Fatalità a preparare le guerre, ma piuttosto, a detta di alcuni, il consiglio di amministrazione del Trust europeo degli armamenti.

non sa più onorare lo spirito che fece la sua forza. Cerca invece di compensare l'astrazione sempre più irreale dei suoi pensieri e dei suoi sogni con un praticismo tardivo. *Pensa troppo in alto, agisce troppo in basso*: è lei che ha perso la misura. Ha perso cioè il senso del livello propriamente umano. Questo è evidente nella sua politica: afferma la Pace, il Diritto, l'Umanità; in realtà rispetta solo gli opportunisti.

Una volta stabiliti questi fatti – e su di essi torneremo in modo più concreto in relazione a situazioni specifiche – possiamo affermare quanto segue:

Il primo compito degli intellettuali, oggi, è di condurre una critica dei *miti collettivisti* nati dalla malattia della persona. Si tratterà poi di trovare una definizione concreta della persona. Infine, occorrerà tradurla in istituzioni e costumi. O, per lo meno, indicare i limiti, la formula e gli scopi di queste istituzioni.

4. Per una politica ad altezza d'uomo

Tutta la questione consiste nel sapere a quale livello si situa il concreto; verso quali fini i poteri intendono condurre gli uomini. Si tratta cioè di sapere quale definizione dell'uomo è insita nella politica che stiamo difendendo. Questa è la domanda che hanno smesso di porsi nel mondo dei politici!

Se la Politica è l'arte di governare gli uomini, non è inutile che chi la pratica sappia innanzitutto che cos'è l'uomo, quali sono le condizioni della sua umanità e a quali regole bisogna piegarsi per rispettare la sua ragion d'essere. È vero che i partiti politici, di destra come di sinistra, non hanno alcuna definizione dell'uomo[364]. Questo è già un motivo sufficiente per ritenere che questi partiti siano tutti ugualmente dannosi. Molti cominciano ad accorgersene. Molti cominciano a dubitare del valore di questi metodi, che si dicono realistici, opportunistici o empirici, ma che in realtà non sono altro che un enorme inganno costruito, su un fondamento di ignoranza, da qualche centinaio di arrivisti sostenuti dagli interessi di qualche migliaio di arrivati.

Vediamo già una parte della gioventù francese smettere di confondere reali-

[364] Jean-Richard Bloch, parlando di "iniquità capitalistica", scrive: "Ma questa iniquità è essa stessa solo il risultato di un errore più profondo. Essa riflette, nell'ordine sociale, un'intima ignoranza dei valori e della loro gerarchia e tradisce un'ignoranza poco credibile della definizione dell'uomo (*Offrande à la politique*, p. 255) Ignoranza ereditata, per così dire, dagli oppositori del capitalismo, siano essi fascisti o staliniani.

smo e inganno; smettere di credere, ad esempio, che un buon agente elettorale sia un uomo che conosce gli uomini; smettere di lasciarsi imporre le famose "necessità dell'azione" che un tempo gli ambiziosi principianti credevano di aver scoperto nei corridoi della Camera. Questa gioventù non vuole quel tipo di azione. Non ha più alcun rispetto per l'abilità da politicante, per i classici trucchi degli "ambienti" di governo, per tutta quella vita politica priva di ogni legame organico con la vita reale del Paese.

Questa gioventù afferma la più totale incompetenza in materia. E la vedo troppo ignorante di quest'arte per essere in qualche modo toccata da tali artisti. Questi, del resto, smetteranno di giocare non appena si smetterà di credere in ciò che fanno. Vittime dell'oscurantismo laico, hanno creduto di poter vivere di parole d'ordine "progressiste" che i nostri figli annovereranno tra le più strane superstizioni del secolo ateo. Fanno quello che hanno sempre visto fare, non si pongono tante domande, hanno poca immaginazione. La loro stessa mediocrità, la loro bassa statura morale, ci impedirà di giudicarli troppo duramente responsabili. Ma stiamo attenti a non limitare la nostra visione alle proporzioni dello spettacolo che offrono, al balletto mal regolato ballato dalle destre e dalle sinistre. *Cambiamo piano*! Ripensiamo la questione politica in una prospettiva umana e non più nell'"ottica parlamentare".

Una politica ad altezza d'uomo è una politica il cui principio di coerenza si chiama responsabilità della persona umana. È una politica in cui ogni momento e ogni scopo sono subordinati alla difesa e all'affermazione della persona, modello universale di tutte le istituzioni. Questa politica si oppone al gigantismo americano, sovietico e capitalista; si oppone alla disgregazione sociale della democrazia individualista; si oppone allo sfruttamento dell'uomo da parte delle sue creazioni, dello Stato e di chi chiacchiera a vuoto[365]. Essa rifiuta la dittatura, perché il centro vivente di un Paese non risiede in un organismo di costrizione, ma deve trovarsi in ciascuno dei suoi cittadini coscienti, fossero anche, come effettivamente è, una minoranza. Sono pochi gli uomini veramente umani: ma è a loro che il potere deve tornare, è attraverso di loro che può essere umanizzato.

[365] [Nella ripresa di questo passaggio in *Contribution* à *une recherche éventuelle sur les sources de la notion d'engagement de l'écrivain*, in «Cadmos», primavera 1978, Rougemont aggiunge «alla radio»].

Lo scopo della società è la persona. Questo scopo può essere raggiunto solo con una politica stabilita sin dall'inizio a questo livello[366].

5. In ultima analisi

Qualunque sia il disgusto che l'azione pubblica suscita nel chierico, penso che egli debba superarlo in primo luogo per difendersi; in secondo luogo per realizzarsi, cioè per portare a compimento il suo pensiero; infine, credo che la visione di un uomo non perfetto ma liberamente umano non possa esistere se non nella forma di un appello a restaurare quella statura degradata. I tre motivi di azione che ho appena indicato appartengono all'ordine umano e riguardano, si potrebbe dire, gli interessi del pensiero che protegge la nostra condizione. In quanto interessati, nel senso migliore del termine, questi motivi possono benissimo assumere l'aspetto di una politica superiore, e come tale essere adottati anche da chierici non credenti. Molte persone che conosco li considerano sufficienti e non sentono il bisogno di sostenerli in altro modo. Tuttavia, io non riesco a credere all'efficacia di una fede nell'uomo basata solo sull'uomo.

Credere nell'uomo significa credere in un *modello* al quale l'uomo potrebbe o dovrebbe uniformarsi. Ma quale sarà il valore del modello che l'uomo può immaginare di sé? Non potrà che essere relativo, destinato fin dalla sua nascita alla degradazione comune. E così ricadiamo nell'ideologia del Progresso, che toglie ogni speranza. E perché toglierebbe ogni speranza? Perché solo l'assoluto può consolare, ma nessun essere umano storico è mai esistito nell'assoluto, né potrebbe essere immaginato in un assoluto esistente. Il più sublime e il più attraente dei modelli, frutto dell'immaginazione più dinamica dell'uomo perfetto, non sarà mai per noi altro che un'*utopia* di cui nulla attesta la realtà, la potenza e la verità. Nessun ideale umano di uomo ha mai resistito al fallimento, né ha mai saputo trarre dalle sue sconfitte una speranza più certa, un'umiliazione feconda. L'uomo delle masse non ha altro che odio per qualsiasi ideale un po' elevato: bisognerebbe essere folli per persistere a lungo nel pericoloso tentativo di imporglielo con la forza. Ne abbiamo visti di questi folli: ma sono riusciti a trionfare solo abdicando all'ideale originario. In cambio della promessa di abbandonare le loro esigenze

[366] [Nella versione del brano ripreso in *Contribution*, cit., troviamo l'aggiunta «e in questa prospettiva»].

fin troppo reali[367], hanno ottenuto un trionfo fittizio. Le dittature moderne sono nate da simili ricatti. E non sappiamo chi perda di più da queste vittorie, se il popolo temporaneamente soddisfatto nella sua bassezza o il tiranno svuotato di eroismo e di sogni.

Tutta la storia lo dimostra con il racconto leggendario: l'uomo non può uscire dal pantano tirandosi per i capelli[368]. Bisogna che un braccio si protenda dall'esterno.

Il cristiano sa che quel braccio è teso.

La fede è un ordine *ricevuto*, obbedito e ordinatore. Contiene insieme, nell'istante della sua esistenza, il motivo assoluto dell'azione del cristiano, la giustificazione di quell'azione e la visione dei suoi scopi immediati.

Avrei potuto così fare a meno delle mie "ragioni" per agire sul piano politico, se ogni fede è azione, e se d'altro canto è vero che un'azione qualsiasi, ad esempio di natura intellettuale, provoca necessariamente una serie di conseguenze che non è possibile limitare al "privato". Ma la posizione del cristiano nel mondo di oggi è troppo eccezionale – se non persino scandalosa – perché si possano ignorare gli argomenti "umani".

Come potrebbe un cristiano sfuggire a questo tipo di equivoco? Non appena si impegni in politica, egli è obbligato a parlare il linguaggio del mondo, eppure lo intende in modo diverso; è obbligato a formulare rivendicazioni concrete, eppure l'oggetto di queste rivendicazioni è sempre relativo, subordinato a un fine trascendente, giudicato da tale fine – disilluso! Questa è la situazione in cui sono stati scritti i saggi che stiamo per leggere. E se oso parlare di equivoco, è nella speranza che non si dimentichino le ragioni che mi impediscono onestamente di uscirne. Un equivoco definito come tale cessa del resto di essere fuorviante. Il ruolo del pensiero cristiano non è, credo, quello di eliminare difficoltà di questo tipo, e ancor meno di dissimularle; ma piuttosto di assumerne il rischio, sobriamente.

[367] Confrontate i primi programmi di Hitler con gli attuali obiettivi del partito! Tra i due c'è stato il "trionfo", cioè il fatto che Hitler si è venduto all'industria pesante, e regna solo promettendo di non fare nulla di ciò che pretendeva di voler fare.

[368] [Riferimento alla figura del Barone di Münchhausen, che si sarebbe salvato dalle sabbie mobili tirandosi per i capelli, secondo la leggenda rapportata da Rudolf Erich Raspe nel suo romanzo *Le avventure del barone di Münchhausen*, del 1785].

*
**

Posso ben immaginare il disagio del lettore che si fa strada in questa tortuosa introduzione. «Dove vuole arrivare? Va a sinistra? Va a destra? È rosso, è bianco? È contro i comunisti e i fascisti, ma anche contro l'"ordine costituito"; dice che la politica è da evitare come la peste, e vuole che il Pensiero se ne occupi. Parla della persona: vuole che sia la misura di tutto, ma aggiunge che è rarissima, lasciandoci così molto perplessi, e così via». Se il lettore si pone queste domande, la mia introduzione ha raggiunto il suo scopo, portando il lettore al crocevia di alcuni problemi che sono, credo, quelli che devono essere affrontati. Ma chi deve affrontarli? E come li ho trattati in questo libro? Questo è ciò che devo indicare in conclusione.

I. L'infelicità dell'uomo è sempre più grande di quanto si potrebbe credere nel leggere saggi politici. Nei momenti in cui ci si immerge in essi, la vanità delle passioni politiche appare sotto una nuova luce: si capisce che esse sono estranee alla vera miseria degli uomini, ma si capisce anche che servono a distrarre l'uomo dal suo destino personale. In questo senso, tutte le politiche sono politiche dello struzzo. Se ci si appassiona ai *mezzi*, è per dimenticare i fini ultimi. Eppure, la sola vera politica sarebbe quella in cui tutti i mezzi sono veramente ordinati al vero fine assegnato alla vita dell'uomo.

Il preoccuparsi dei mezzi e della loro adeguatezza all'ideale da servire può sembrare molto ingenuo al politico di professione: è che egli non prende sul serio il fatto umano e la destinazione dell'uomo. Nei suoi calcoli "pratici", non conosce né la miseria reale né la grandezza dell'uomo. Raramente porta il *peso* delle ingiustizie del regime sociale. Gioca. Gioca una partita di cui ignora deliberatamente la posta in gioco. In questo consiste la sua ingenuità – il suo dolo – soprattutto se questa "leggerezza" diventa la condizione del suo "successo" pratico.

Sono convinto che gli unici ad avere il diritto di impegnarsi in politica siano coloro che ritengono non si possa ricorrere ad alcun mezzo che non porti in sé la legge e l'immagine del fine perseguito. Non si può realizzare l'umano se si agisce nel disprezzo degli esseri umani. Non si agisce umanamente se si ignora la nostra vera condizione. Ma lo stato del cristiano in questo mondo consiste appunto nel conoscere senza sosta, nell'angoscia e nella speranza, la vera condizione dell'uo-

mo e le *condizioni* che essa impone. Per questo è il solo a poter aiutare gli uomini e prendere sul serio i loro problemi – fino alla fine[369]!

II. Nel riunire in un unico volume una serie di *saggi di circostanza* che a volte non hanno nulla in comune dal punto di vista formale, se non i difetti dell'improvvisazione, non credo nemmeno per un attimo di creare un'opera d'arte o di filosofia. I temi che varie occasioni del tutto impreviste – conferenze, dibattiti pubblici, inchieste – mi invitarono a trattare senza troppe precauzioni, non si prestavano del resto a uno sviluppo rigoroso. La politica, ripetiamolo, non è un'arte: ogni forma pura le sfugge. Si trova sempre in una posizione scomoda, basata su fatti che non possiamo scegliere, inclinata verso idee che la logica non è la sola a ordinare. La cosa migliore da fare era conservare l'eventuale valore di questi scritti in quanto testimonianze, prese di posizione accidentali, piuttosto che imporre loro uno stile indipendente dal loro oggetto. Fare politica non è una mia scelta, è un obbligo a cui mi risolvo, maledicendo il disordine del tempo. Solo l'*occasione*, sotto il vincolo della fede, legittima questa azione ai miei occhi: era necessario che apparisse nella disposizione di questa raccolta.

Prima parte: Primato dello spirituale[370]?

III. Precedenza o primato dell'economia nel marxismo? (Introduzione a un dibattito in un circolo privato)

[369] È in questo *fino alla fine* che risiede, in ultima analisi, la differenza irriducibile tra un cristiano e un marxista convinto. Il più sincero, il più umano, il più convinto dei marxisti finisce sempre per opporre al cristiano che lo spinge a concludere sulla destinazione dell'uomo un "poi si vedrà" che tradisce *la* debolezza dei presupposti di partenza del marxismo.

[370] [Rougemont aveva firmato con Daniel-Rops (pseudonimo di Henri Petiot) un articolo dal titolo *Spirituel d'abord* (Prima lo spirituale), apparso in «Ordre nouveau», nel luglio del 1933. Come sottolinea G. Vale, il primato dello spirituale era un principio fondamentale con il quale il gruppo *Ordre nouveau* intendeva opporsi al materialismo, nelle sue diverse declinazioni liberale e marxista, e alle forme di statalismo che ne derivano. (cfr. G. Vale, *Beyond nationalism and liberal democracy. Revolution and the new european order of* Ordre nouveau *(1932-1938)*, in «Metabasis», May 2022, XVII, n. 33, p. 259). Lo stesso Rougemont ricorda che il primo Manifesto dell'*Ordre nouveau*, nel rivendicare allo stesso tempo il «*personalismo*», il «*comunismo antiproduttivista*» e il «*regionalismo*», traduceva la formula fondamentale «*prima lo Spirituale, poi l'Economico, la Politica al loro servizio*» (Rougemont, *Politique de la personne*, cit., 1934, p. 237). *Ordre nouveau* riprendeva in questo modo, opponendovisi, la parola d'ordine di Maurras «la politique d'abord» (cfr. G. Vale, *Beyond nationalism and liberal democracy*, cit., p. 259). Tuttavia,

L'affermazione dell'importanza decisiva del fatto economico fu il punto di partenza di Marx, in un'epoca in cui la borghesia si riteneva "spiritualista" o "idealista" nel senso volgare in cui si intendono questi termini. Marx rivelava così alla borghesia la vera natura della società moderna. Ai grandi borghesi liberali, filantropi e già democratici, che credevano sinceramente di costituire la classe della "brava gente", Marx mostrò che la loro attività reale era lo sfruttamento economico del proletario, che il loro liberalismo era la libertà economica del più forte, che la loro filantropia, il loro umanitarismo, i loro gusti democratici, e soprattutto la loro religione, erano tutti mezzi ipocriti – o forse anche sinceri – per ingannare *sistematicamente* tutti – e forse anche se stessi – circa la vera natura dei rapporti umani e dello status sociale di cui erano i beneficiari. La brutale affermazione del primato dell'economico intervenne in quel momento della storia come un richiamo alla realtà della condizione umana. Per Marx ed Engels si trattava innanzitutto di un'affermazione *polemica* estremamente efficace, che traeva la sua verità relativa dallo stato di menzogna in cui viveva la borghesia. Aggiungiamo subito che questa verità relativa persiste ancora oggi nella misura in cui persiste questo stato di menzogna. Che siamo marxisti o antimarxisti, a tutti noi capita, nei momenti di indignazione di fronte all'ipocrisia più o meno consapevole di certi capitalisti, di certi portavoce o scribacchini della borghesia, di esclamare – troppo spesso ahimè! solo nel pensiero: «Vendi tutti i tuoi beni e donali ai poveri, e poi vedremo se attribuisci ancora tanta importanza alle vendite *di beneficenza*, alla poesia pura o alla contingenza delle leggi della natura!»

Maurras precisava che questo primato della politica doveva essere compreso unicamente come precedenza del mezzo rispetto al raggiungimento del fine: «Quando diciamo "prima la politica", intendiamo la politica per prima, prima nell'ordine del tempo, assolutamente non prima nell'ordine della dignità. Si potrebbe anche dire che la strada deve essere percorsa prima di arrivare alla meta; la freccia e l'arco saranno impugnati prima che si raggiunga il bersaglio; il mezzo d'azione precederà il centro di destinazione» (Ch. Maurras, *Mes idées politiques*, Paris, Fayard, 1937; rééd. 2019, p. 159, trad. mia). Nonostante l'invito dello stesso Maurras a interpretare la precedenza in questo senso ristretto, l'uomo di Stato portoghese Antonio Salazar, tra gli altri, oppose alla parola d'ordine maurassiana un primato dello spirituale (cfr. Yves Léonard, *Salazarisme & fascisme*, Chardegnes, 1996, p. 62). L'incompatibilità tra le due posizioni non sembra però essere assoluta. Va infatti precisato che per Rougemont la precedenza dello spirituale – contrariamente alla maurassiana precedenza della politica – è di tipo non cronologico, bensì essenziale e assoluto e non deve essere confuso con un primato dello Spirito (cfr. infra, pp. 209-219, e *Politique de la personne*, cit., p. 349)].

Ma il marxismo, soprattutto in seguito agli ultimi scritti di Marx, è andato ben oltre l'indignazione iniziale. Da quell'argomento polemico, da quel richiamo alla vera natura delle cose, o almeno a un aspetto delle cose che si era creduto di poter trascurare, ha voluto ricavare un *sistema*. Un sistema che all'inizio era puramente critico – e legittimo proprio per il gran numero di fatti che l'argomentazione sembrava spiegare; ma poi è diventato *costruttivo*, e questo è il problema. In breve, Marx dimostrò dapprima il materialismo reale della borghesia, che si credeva idealista. Poi sistematizzò la sua critica, cioè ridusse sistematicamente tutta l'attività umana al suo aspetto economico, ai fattori quantitativi. Infine, con uno strano capovolgimento di valori, difficilmente localizzabile nella sua opera, fondò tutta la sua antropologia sull'uomo ridotto al minimo materiale, cioè precisamente su quello stato dell'uomo che in principio giudicava disumano. Prima condannò lo "spirituale" borghese perché questo spirituale produceva in realtà il proletario. Poi affermò che questo proletario era il vero uomo, da cui bisognava partire per arrivare, forse tra qualche secolo, a un uomo nuovo capace di creare uno "spirituale" altrettanto rinnovato.

Era precisamente, come si suol dire, un *fare di necessità virtù*.

Ma era anche un modo di introdurre, nella dottrina della Rivoluzione, un primato del determinismo di cui direi, senza ulteriori indugi, che a me sembra essenzialmente contro-rivoluzionario. Per quale motivo? Perché fa astrazione del fattore uomo, della persona, dell'origine concreta di ogni rivoluzione.

Dal punto di vista tattico, il materialismo ha svolto un ruolo utile e persino indispensabile. Ma una volta esaurito questo ruolo critico, il determinismo si è rivelato incapace di sostenere lo slancio rivoluzionario originario. Questa è la contraddizione centrale del marxismo: *i fini* che intende raggiungere, che sono la liberazione dell'individuo e la soppressione dello Stato, sono senza comune misura rispetto ai *mezzi* che impiega. Meglio ancora: i mezzi del marxismo sono incapaci di generare i fini desiderati, perché non portano in sé l'immagine e la prefigurazione di questi fini. Non si genera la libertà con la necessità, non si creano le persone per mezzo delle dittature, così come non si genera l'eternità accumulando secoli su secoli.

Il materialismo borghese, ripreso dal marxismo, impedisce alla Rivoluzione di sganciarsi dal piano capitalista. Appesantisce, ostacola e infine paralizza brutalmente, per mezzo della dittatura statalista, lo slancio creatore e *spirituale* della Rivoluzione. Possiamo dire, con estrema chiarezza, che *il materialismo è l'oppio della Rivoluzione*.

Certo, il marxismo contiene molti altri elementi oltre questa affermazione del primato dell'economico, ma non per questo tale affermazione risulta essere meno essenziale. E ci si lascerebbe ingannare se si credesse, come fanno alcuni, che si possa accettarla con delle riserve, limitarne i danni o addirittura farne a meno, mentre si accettano altre parti della dottrina.

Tutta la forza propagandistica del marxismo-leninismo risiede infatti nella *coerenza* delle sue affermazioni polemiche e delle sue analisi teoriche. Che le tesi marxiste si basino su una constatazione storica o su una speranza utopica, la loro sistematizzazione molto avanzata conferisce loro un aspetto uniformemente scientifico che facilmente trae in inganno i principianti e che, d'altro canto, rende qualsiasi critica difficoltosa. Non si è mai sicuri, in presenza di una di quelle tesi, se essa voglia semplicemente esprimere uno stato di cose, se lo condanni, o se lo rivendichi. Questo è uno dei tanti trucchi che può mettere in atto la famosa dialettica hegeliana. Le realizzazioni marxiste in URSS sono di scarsa utilità per chiarirci le idee a questo riguardo. Siccome l'URSS si trova ancora in pieno periodo di transizione, è fin troppo facile respingere tutte le critiche di fatto mosse al Piano quinquennale, mostrando che esse non colpiscono il marxismo autentico, il quale si realizzerà forse solo tra qualche secolo. Dove dovremmo dunque cercare questo marxismo autentico? In Marx? Lì si può trovare tutto ciò che si vuole, tranne una dottrina marxista coerente. Pertanto, non possiamo che partire dal marxismo "medio", teorico e divulgativo, proprio quello che viene esposto alle masse. È questo il marxismo che incontriamo in tutte le nostre discussioni con i militanti del Partito[371], il marxismo che fa tremare i buoni borghesi, proprio perché di fronte ad esso si sentono privati di qualunque difesa interna: è come l'espressione brutale del loro inconscio, descrive senza pudore la parte vergognosa della loro natura reale.

Prendiamo innanzitutto la tesi materialista in sé, nella sua espressione attuale più generale, senza tener conto dei correttivi che potrebbero essere apportati ad essa da qualche lettera di Marx a Engels, o da qualche conseguenza imprevista del gioco dialettico.

[371] Almeno con gli abitanti delle città. I comunisti del Sud non sanno praticamente nemmeno cosa sia il marxismo.

Contro di essa sono state sollevate una serie di obiezioni che qui mi limiterò a richiamare, in quanto sono ben note:

1° La tesi è *storicamente criticabile*. Se da un lato si può mostrare che il capitalismo è effettivamente all'origine dell'ideologia borghese, dall'altro si è anche mostrato[372] che un fatto spirituale, la Riforma, era stato un fattore decisivo per lo sviluppo del capitalismo;

2° Il primato dell'economico è in fondo una *credenza borghese*, una di quelle credenze che non vengono mai ammesse ma che sono realmente operanti e che definiscono lo spirito borghese, e che il marxismo non ha fatto altro che formulare brutalmente e sistematizzare;

3° Il primato dell'economico implica una *fede nel determinismo*, portando a credere soltanto nel valore dei fatti così come sono, una credenza che per certi versi sembra antirivoluzionaria;

4° Il primato dell'economico presuppone un'antropologia particolare, che considera l'uomo in ciò che ha di più animale, di più ciecamente sottomesso alla natura, e allo stesso tempo propone un ideale standard, astratto, spersonalizzato e mortalmente monotono.

Per molto tempo, i marxisti hanno risposto a tutte queste critiche più o meno così: «Forse avete ragione nell'assoluto, ma noi ci occupiamo della situazione attuale dell'uomo, e diciamo che finché il minimo della vita non è assicurato, è un'illusione parlare di spiritualità. Partiamo dall'inizio: diamo il pane a tutti. Poi parleremo di questo spirituale che vi piace tanto perché vi permette di eludere il vero problema».

Ma questa risposta semplicistica, valida al massimo contro certi critici borghesi, ora non è più sufficiente, e questo a causa di due fatti nuovi: 1° l'instaurazione del regime sovietico in Russia; 2° la nascita dei fascismi italiano e tedesco. Mi spiego meglio:

Il fascismo ha fatto sua la critica dello spirituale borghese. È riuscito a utilizzare il richiamo alla realtà economica lanciato da Marx. Ma non si è fermato lì. Fin dall'inizio, e probabilmente con tanta ipocrisia, altrettanta abilità e persino saggezza, ha proclamato, insieme alla realtà dell'economia, la realtà superiore del-

[372] Max Weber, contraddetto d'altra parte da Werner Sombart. Cfr. anche su questo punto l'articolo di Louis Febvre, in «Foi et Vie», n° 58-59: *Capitalisme et Réforme*.

la vita "spirituale". Per questo motivo, sembra più capace del marxismo di attirare le classi medie e di sfruttare il loro "idealismo" irriducibile.

D'altra parte, la parziale realizzazione dell'economia marxista in Russia rende ormai evidente la necessità di una nuova spiritualità. In ogni caso, il problema ha cessato di essere teorico. Questa spiritualità, che Marx non aveva definito, deve ora essere precisata con urgenza, non fosse altro che per fini demagogici o, come hanno detto recentemente alcuni socialisti francesi, «per non essere scavalcati dai fascisti».

Così, nel 1932, tra i comunisti ha fatto la sua comparsa una parola d'ordine abbastanza nuova. Si è cominciato a citare i testi del giovane Marx[373]. Basandosi su questi, si è affermato che il primato del materiale era solo di natura in qualche modo tattica, e del tutto provvisorio. Che l'obiettivo finale era in effetti la liberazione dell'uomo integrale, compreso lo spirituale. Infine, che questo primato era in realtà nient'altro che una *precedenza*[374] nel tempo e che aveva un senso soltanto cronologico.

[373] Lo scritto di Marx dal titolo *Sur la dialectique hégélienne* fu pubblicato in Francia solo nel 1932. [Il riferimento di Rougemont è impreciso. A partire dalla metà degli anni Venti le Editions Costes curano l'edizione francese delle *Opere complete* di Marx e Engels e nel 1927 viene pubblicata in francese la *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (si veda Marx-Engels, Œuvres complètes, trad. Jules Molitor, éd. Costes, 1927-1949). Probabilmente il riferimento è alla traduzione (di Henri Lefebvre e Norbert Guterman) di K. Marx, *Critique de la dialectique hégélienne*, in «Avant-poste», giugno 1933, pp. 32-39 ; agosto 1933. Inoltre, è utile ricordare che l'anno prima Lefebvre aveva lanciato un'inchiesta su Hegel, contribuendo ad attirare l'attenzione degli intellettuali francesi sulla questione del rapporto tra marxismo e hegelismo, in relazione soprattutto alla concezione della dialettica: *Une lettre de M. Jean Wahl* ; *Sée, Challaye et Alain sur la philosophie de Hegel*, «L'Université syndicaliste», n. 4 (V), janvier 1932; *Les problèmes de la dialectique matérialiste*, «L'Université syndicaliste», n. 5 (V) février 1932; *Notre enquête sur Hegel*, «L'Université syndicaliste», n. 8 (V), mai 1932. L'inchiesta, che mirava nel progetto di Lefebvre a sottolineare il carattere rivoluzionario della dialettica hegeliana ripresa dal marxismo, ma anche i pericoli di un neo-hegelismo fascista, fu ripresa nel 1935 dalla «Nouvelle Revue Française» (*Qu'est-ce que la dialectique?*, in «NRF» n. 264, septembre 1935 ; n. 265, octobre 1935)].

[374] Questa affermazione si deve a Nizan, che la presenta nella rivista «Europe» (aprile 1933). Nizan vuole «cominciare dall'inizio», cosa su cui tutti saranno d'accordo. Ma per lui l'inizio è la materia. Lo spirito seguirà quando ci sarà il tempo di occuparsene, cioè alla fine dell'ultimo piano quinquennale. Questo ragionamento appaga il pregiudizio popolare che consiste nel credere che senza il pane che fanno i contadini, senza i mattoni che fanno i muratori, gli intellettuali non potrebbero vivere, mentre senza gli intellettuali, contadini e muratori potrebbero cavarsela benissimo. L'autore e il pregiudizio in questione vorrebbero che prima ci fosse la locomotiva e poi, se c'è tempo, Stephenson. Insomma, i marxisti dimostrano che è stata la locomotiva a in-

Certo, tutto questo non è propriamente nuovo. Non si è dovuto fare altro che riprendere vecchi testi. Ma il fatto che si insista su questo punto indica un nuovo orientamento del marxismo. La preoccupazione per così dire "culturale" si sta manifestando da ogni parte, laddove un tempo ci si occupava soprattutto di dogmatizzare un materialismo più o meno puro.

Questo orientamento può essere spiegato anche da un terzo dato di fatto. Finché il marxismo si è opposto a una borghesia liberale detta "spiritualista", che non sapeva di essere legata al capitalismo, i marxisti rivendicavano i diritti della materia. Ora che la critica marxista si è diffusa e si comincia a capire: 1° che la borghesia e il capitalismo sono legati; 2° che il capitalismo è una dottrina materialista a modo suo, – i marxisti hanno ormai interesse a rivendicare a loro volta i diritti dello "spirito".

Essendo questo grosso modo lo stato della questione, vorrei ora presentare in poche brevi tesi la posizione personalista nei confronti di questa nuova tattica.

Se i giovani filosofi marxisti vogliono che si parli di *precedenza* anziché di primato dell'economico, è perché, una volta soddisfatte le loro rivendicazioni economiche, intendono *in seguito* passare a un'opera spirituale.

Tuttavia, questo passaggio negherebbe le loro principali tesi di battaglia attuali, che si basano sul determinismo. Se la parola "spirituale" ha un significato, è certamente in opposizione alle leggi ineluttabili di una natura tirannica, interamente sottomessa alla necessità. Lo spirito è *innanzitutto* gioco, libertà e creazione imprevista. Ma questa evasione dal determinismo la dialettica hegeliana di Marx l'aveva prevista. Ricordiamo le famose frasi sul «*salto* dal regno della necessità a quello della libertà»[375]. Questo salto è la vera rivoluzione, ci viene detto. Ma

ventare Stephenson, che Stephenson è solo una sovrastruttura, una "macchinazione" malevola degli sfruttatori. Purtroppo per Nizan, la storia ci insegna che gli uomini vivono di invenzioni dello spirito – nel senso più umano del termine – e che, se Stephenson non avesse inventato la locomotiva, coloro che fanno propaganda tra i ferrovieri avrebbero difficoltà a vivere. Del resto, non stiamo parlando dello stesso "spirito" quando affermiamo il primato dello spirituale. Ma è curioso notare che, anche sul piano puramente umanistico, questa tesi materialista è difficilmente sostenibile. Marx stesso l'avrebbe energicamente condannata.

[375] [F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (1880) https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1880/evoluzione/index.htm . Nell'*Antidühring* è ancora Engels a precisare: «Hegel fu il primo a rappresentare in modo giusto il rapporto di libertà e necessità. Per lui la libertà è il riconoscimento della necessità. «Cieca è la necessità solo nella misura in cui non viene compresa». La libertà è la conoscenza delle leggi naturali che permetta di farle agir dietro

questa rivoluzione non è ancora avvenuta in Russia. Siamo solo nel periodo di preparazione, che un giorno dovrà necessariamente "negarsi". (Autosoppressione dello Stato, nel momento in cui la società sarà diventata omogenea, cioè senza classi).

Tutto questo non è altro che il sogno di un intellettuale che non tiene più conto della realtà umana. Questa straordinaria operazione di ristabilimento dello spirituale e della libertà in un mondo in cui sono ammessi solo valori materiali e quantitativi prefigura una sorta di conversione profonda e improvvisa di un'intera civiltà, di cui non si capisce quale dio possa essere l'autore, e che nulla nel passato dell'umanità può nemmeno permettere di immaginare. Si tratta di una gigantesca caricatura delle realtà cristiane, che esistono solo per la *persona* umana e che presuppongono una Persona divina come autore.

Se rifiutiamo questo atto di fede nella dialettica marxista, rimangono poche ragioni per immaginare che sia possibile il salto nell'ordine della libertà. I nuovi valori istituiti durante il periodo di transizione al socialismo hanno infatti sin d'ora un'esistenza concreta, una durata di azione e reazione. Plasmano l'uomo, creano abitudini di pensiero e di vita interamente soggette alle leggi del numero e della materia, per non parlare della polizia e della delazione organizzata. Non è certo un'atmosfera favorevole all'instaurazione di una nuova spiritualità!

un piano per determinati fini, non è l'immaginaria indipendenza da tali leggi. Ciò vale sia per le leggi della natura esterna, sia per le leggi dell'esistenza fisica e spirituale umana». Per quanto riguarda Marx, il passaggio più noto sul passaggio dalla necessità alla libertà è probabilmente il seguente: «Di fatto il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e per riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano 'sotto il loro comune controllo', invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguano il loro compito con il minore impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa» (K. Marx, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1970, vol. III, sez. VII, cap. 48, p. 933)].

Anche se i semi dello spirituale vengono gettati, essi cadranno in un ambiente sempre più sterile, sempre meno favorevole a una rivoluzione reale, soprattutto se repentina. Un'antropologia pseudoscientifica e deterministica, come quella attualmente imposta dal marxismo-leninismo, non può che essere conservatrice. Essa si stabilisce al livello del fatto, cioè di ciò che è pronto per l'uso[376]. Riguarda una realtà totalmente determinata che non può essere altro che il passato stesso. Questa antropologia marxista – che non è quella di Marx stesso – tende a rendere l'uomo irresponsabile, facendolo obbedire solo alle leggi rivelate dalla scienza, la nuova teologia. Un'antropologia che tende a rendere gli uomini intercambiabili, perché questi non hanno una vocazione personale, né un demone interiore, né una responsabilità propria, né radici. Questa antropologia produrrà degli uomini *inattuali*, nel senso etimologico del termine. Uomini incapaci di attualizzare una creazione, cioè incapaci di concepire un vero spirituale.

Solo un'antropologia stabilita sin dalle origini a livello dell'atto, e non del fatto, mi sembra in grado di preparare una rivoluzione.

Ma c'è di più. Ammesso che il passaggio allo spirituale (secondo i marxisti) sia possibile, mi rifiuto di credere che questo passaggio costituisca un progresso rispetto al nostro stato attuale. Una volta ammessi i "valori" razionali, laici e collettivi, lo spirituale sovietico non potrebbe essere altro che una riedizione standardizzata dello "spirito" borghese – del quale Karl Marx aveva dimostrato giustamente l'inanità, motivo per cui gli eravamo riconoscenti. Questo spirituale sarebbe molto semplicemente il vecchio individualismo francese, di cui i marxisti sarebbero così stati gli ultimi difensori nel XX secolo.

Uno spirituale che viene solo *successivamente* è uno spirituale di lusso, "gratuito" come si diceva, senza efficacia, senza responsabilità, senza esistenza concreta, uno spirituale che è degno delle lodi del "chierico perfetto", e dell'approvazione

376 ["*Tout-fait*". Silvio Morigi *("Nel mondo" ma non "del mondo". Le radici cristiane della laicità nella cultura occidentale*, in D. de Rougemont, *L'avventura occidentale dell'uomo*, Centro studi Campostrini, Verona 2018, p. 71) ha sottolineato la centralità in Emmanuel Mounier, che riprende Charles Peguy, della critica del carattere "*tout-fait*" di quel tipo di pensiero «che si arresta al riconoscimento di presunte oggettività invalicabili». Rougemont sviluppa questa tematica affermando la necessità di trascendere ogni "oggettività fattuale", non per annullarla ma per «potersi misurare con quel che Gabriel Marcel chiama il "morso del reale"». Infrangere il "*tout-fait*" significa così rinunciare a un modo rassicurante di essere nel mondo e permette di aprirsi alla contraddizione imprevedibile dell'«evento dirompente» (cfr. *ibidem*)].

dei borghesi più vilipesi dal marxismo nel suo virulento periodo critico. A questa caricatura dello spirituale, a questa discutibile distinzione tra azione e vita spirituale, distinzione che per noi è l'origine stessa del disordine attuale, preferiamo ancora il materialismo più piatto e rozzo, ma almeno franco.

*
**

Ma questa parola "precedenza" evoca anche qualcosa di diverso dalla separazione borghese e razionalista tra pensiero e azione, spirito e materia. Evoca una posizione teologica. Evoca un certo umanismo, un certo moralismo, un certo ottimismo evoluzionistico, un insieme di dottrine che trovano il loro terreno comune nella dottrina dell'*immanenza*. In fondo al dibattito su *precedenza o primato*, ritroviamo il dibattito su immanenza o trascendenza, ritroviamo cioè un'opposizione essenzialmente teologica. I marxisti credono (come un certo cristianesimo liberale e tutti i moralismi) che lo "spirito" e la "libertà" siano il *risultato* dello sforzo umano.

Io credo, al contrario, che se lo spirituale non è all'origine, non è nemmeno alla fine di un sistema, di un'azione o di una credenza. Se è vero che l'uomo è un insieme di determinismi, nessuna libertà emergerà mai dai suoi sforzi, né alcuno spirito. A meno che un Dio trascendente non li introduca. Allo stesso modo, si può dire che se alla base di una dottrina politica non c'è un *principio di attualità*, nessun "periodo di transizione" potrà generarlo. E se, ad esempio, la persona umana non conta nulla negli assunti fondamentali del collettivismo, il successo di questa dottrina non preparerà in alcun modo un terreno più favorevole allo sviluppo futuro della persona. Quando si perde sulla persona, non si può recuperare con la quantità, non si può vincere con la massa.

Ma – obietterà qualcuno – se dite contro i marxisti: *prima lo spirituale*, state anche voi separando, nel tempo, ciò che non ha esistenza reale se non nell'unità, nell'istante. Occorre quindi fare una distinzione importante, che forse avrei dovuto fare prima. Quando diciamo *prima lo spirituale*, questo *prima* non ha lo stesso significato temporale, storico, del *prima* l'economico dei marxisti. Ha un senso di primato non cronologico e transitorio, ma assoluto. Un primato eterno, non temporale. Qui arriviamo alla divergenza irriducibile che c'è tra la concezione cristiana e quella marxista-hegeliana della realtà umana e della storia. In questo senso, si può dire che la credenza nel *periodo di transizione* riassume per noi interamente l'errore marxista. Gli hegeliani e i marxisti credono nella successione, mentre noi crediamo nella simultaneità.

I marxisti credono che l'uomo originariamente buono sia stato rovinato da istituzioni sociali irrazionali che lo hanno sfruttato (ma da dove viene questo spirito di sfruttamento?). Pensano che quest'uomo degradato sarà salvato *più tardi*, in un millennio di cui l'uomo stesso deve preparare la venuta. Noi crediamo al contrario – ma non è esattamente il contrario – che l'uomo peccatore e decaduto *sia stato* salvato, e che sia quindi, attualmente, insieme peccatore e salvato, senza che sia possibile distinguere nel tempo alcuna precedenza, alcuna tappa successiva. La nostra realtà è in una dialettica simultanea, non successiva.

Potremmo dire: nella storia, in questo tempo, siamo esseri carnali, non solo *dapprima*, ma in seguito e sempre. Ma il primato eterno spetta allo Spirito che agisce nell'istante travolgente della fede, così come agisce all'Origine e alla Fine.

Il marxismo appare così come una visione essenzialmente evolutiva del mondo, in contrapposizione a un cristianesimo essenzialmente rivoluzionario.

Seconda parte. Principi di una politica del pessimismo attivo

IV. Né angelo né bestia: né destra né sinistra[377] (fondamenti teologici di un'azione politica)

Contrariamente a quanto emerge dalle vecchie polemiche dei ben pensanti, non esistono più tra noi teorici del disordine. Oggi ogni dottrina sociale, anche la più sovversiva, è la dottrina di un certo ordine terreno, di una certa organizzazione delle attività, della durata, delle creazioni umane. Ogni ordine terreno presuppone una concezione dell'uomo, così com'è o come dovrebbe essere.

Così com'è: è la concezione reazionaria o statica, la politica della costrizione armata, dell'ordine immutabile, della misura (o gerarchia) sociale imposta. È una dottrina pessimistica, una politica della camicia di forza.

Come dovrebbe essere: questa è la concezione rivoluzionaria o dinamica, la politica del divenire e dell'evoluzione fatale. È una dottrina ottimista, la cui misura non è nel presente ingiusto, ma nel futuro liberatore. Una politica millenarista.

A destra si dice che l'uomo è una bestia, che questa è la sua natura a cui bi-

[377] Risposta a un sondaggio della «Revue du christianisme social», sull'atteggiamento dei giovani protestanti nei confronti dei problemi sociali e culturali del nostro tempo.

sogna attenersi. A sinistra si dice che, sebbene l'uomo sia una bestia, il suo scopo è diventare un angelo.

Il cristianesimo interviene in questa falsa simmetria con una sorta di umorismo trascendente, espresso molto bene da Pascal: «L'uomo non è né angelo né bestia, e disgrazia vuole che chi vuol fare l'angelo faccia la bestia»[378].

Che cos'è l'uomo? Non conosce se stesso. Il Vangelo lo rivela a se stesso come perduto e, attraverso questa rivelazione, salvato. Quindi l'uomo è umano solo in un paradosso: è perduto quando si *crede* salvato, ed è salvato quando si *sa* perduto. Io dico che solo questo paradosso lo rende umano, lo fa umano: infatti, se l'uomo può vedersi perduto, è perché crede, è perché è nella fede; ma essere nella fede è *fare* la volontà di Dio, è agire, è quindi attestare la propria dignità propriamente umana. Solo la fede è un atto assoluto; solo il credente è veramente umano.

In questo paradosso essenziale, e non altrove, si può fondare una politica che meriti il nome di cristiana. Io la vedo caratterizzata da due aspetti che ci serviranno come criteri: da un lato, è propriamente *umana*, nel senso evangelico del termine; dall'altro, sembra quasi *insostenibile*.

È propriamente umana perché è la sola a porre la questione ultima del destino dell'uomo, nel momento stesso in cui conosce e coglie l'uomo nella sua condizione attuale. Ma bisogna sapere che è anche insostenibile, perché gli ordini della fede sono sempre imprevedibili, istantanei, e non possono essere limitati in anticipo da un sistema, da un programma, da soluzioni precostituite.

Ecco il malinteso che sorge ovunque tra la politica e la nostra fede: la politica si occupa dei mezzi, e presto trascura i fini, o scambia i mezzi per dei fini; la fede vuole conoscere solo i fini, e quindi corre il rischio di sottovalutare i mezzi. O ancora: per il politico puro si tratta sempre di un ordine stabilito o di un ordine da stabilire. Per il credente, si tratta dapprima solo di un ordine ricevuto.

Ma non appena l'ordine è veramente ricevuto e accettato, deve essere eseguito. L'ordine ricevuto dal cristiano è nell'istante, *hic et nunc*; l'ordine imposto da una politica è nell'evoluzione, nella durata. Ma è necessario che l'ordine ricevuto

[378] Un'illustrazione politica: a ogni sistema che tende all'anarchia per eccesso di fiducia nell'uomo succede una dittatura. Un certo fascismo è tanto più "bestiale" nei suoi inizi quanto più "angelica" nelle sue pretese era la dottrina liberale che rovescia [l'aforisma di Blaise Pascal è tratto dalle *Pénsées* (n. 557 nell'ed. Sellier, n. 678 nell'ed. Lafuma, n. 358 nell'ed. Brunchvicg, e n. 572 nell'ed. Le Guern)].

si inserisca da subito nella storia; e il problema dei mezzi, pur dovendo rimanere subordinato all'origine e al fine, è nondimeno inseparabile da essi.

È quindi non solo possibile, ma necessario, che il cristiano prenda posizione nei confronti dei partiti politici. Se rigetta il partito preso, è perché deve incessantemente *di nuovo* prendere partito.

Come il reazionario, vuole conoscere l'uomo così com'è – solo che lo conosce meglio. Come il marxista, sa che la sua dottrina non deve limitarsi a interpretare il mondo, ma deve invece trasformarlo. Solo che sa che questa trasformazione si chiama Regno di Dio, non regno dell'uomo medio.

Contro il reazionario, afferma che l'ordine stabilito non potrebbe mai essere definitivo o sufficiente. Contro il marxista, afferma che l'evoluzione necessaria non porta a un miglioramento per il genere umano, né conduce meccanicamente al paradiso terrestre. A entrambi rimprovera di disumanizzare l'uomo per ignoranza della sua vera natura.

È vero che siamo nella storia, ma non siamo nella posizione di chi la subisce. Siamo al mondo, ma come esseri che non sono del mondo[379]; siamo nel peccato, ma come esseri che hanno ricevuto la promessa di essere salvati dal suo impero. L'azione politica è necessaria per noi, così come mangiare, lavorare e pensare, ma nessun sistema politico e nessuna sintesi umana avranno mai diritto su di noi in quanto persone, in quanto vocazioni. Soprattutto, per noi, un successo politico non potrà mai confondersi con un progresso della salvezza. Principio di una politica del pessimismo attivo.

Una frase di Kierkegaard riassume, a mio avviso, il fondamento e la sola

[379] [Nella prima lettera ai Corinzi (7:29-31, CEI): «Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero; coloro che piangono, come se non piagessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne ussassero appieno: perché passa la scena di questo mondo!». Rougemont parafrasa questo versetto anche in un paragrafo successivo della *Politique de la Personne* (cfr. infra, p. 227) e in *L'aventure occidentale de l'homme* (Albin Michel, 1957, p. 49; trad. it. Ed. Fondazione Centro Studi Campostrini, 2018, p. 139). Nel saggio introduttivo all'edizione italiana di quest'ultimo, Silvio Morigi sostiene che in queste parafrasi sia contenuta una esegesi secondo cui Paolo non si oppone al mondo inteso in un'accezione negativa – come invece fa Giovanni – ma a un modo inadeguato di «"usare" del "mondo" che feticizzi la sua mera fattualità» (S. Morigi, «"Nel mondo" ma non "del mondo". Le radici cristiani della laicità nella cultura occidentale», in D. de Rougemont, *L'avventura occidentale dell'uomo*, cit., n. 1, p. 81).]

direzione possibile di ogni politica cristiana: «L'uomo solo (davanti a Dio) è al di sopra della collettività»[380]. Questo non significa che il credente debba isolarsi dalla comunità, ma piuttosto che la comunità deve essere sempre subordinata al fine più alto dell'uomo, che è la sua fede – la sua situazione personale davanti a Dio. Non solo il cristiano potrà e dovrà collaborare con tutti i "movimenti" politici che rivendicano i diritti superiori della persona rispetto all'insieme, ma potrà e dovrà anche affermare che l'unica comunità reale e umanamente benefica è quella che si fonda sul rapporto originario dell'uomo con Dio, da cui scaturisce la relazione concreta e umanamente benefica che il Vangelo chiama amore per il prossimo.

Né angelo né bestia, né destra né sinistra. Pessimismo circa i fini terreni, ma con l'attività dell'uomo considerata come un servizio necessario – questo è forse l'atteggiamento cristiano nei confronti della politica: una rivoluzione senza illusioni.

Parte terza. Idoli.

IX. Antimarxista perché cristiano[381]

Credo che sia del tutto illegittimo occuparsi del marxismo, parlarne in pubblico, soprattutto attaccarlo, se prima non si sia manifestato il proprio disgusto per tutte le forme esistenti o teoriche di civiltà capitalistica. Credo, come ha scritto André Philip[382], che il capitalismo sia un sistema *radicalmente impermeabile al cristianesimo*. Aggiungo subito che è proprio nella misura in cui lo rifiuto che sono portato a diffidare del comunismo. Non intendo riprendere in questa sede la critica al capitalismo. Ma vorrei esser sicuro che se qualcuno di voi dovesse compiacersi di vedermi condannare il marxismo, non possa neanche un istante credere che ciò sia a vantaggio del disordine stabilito. (Che ciò sia detto una volta per tutte).

[380] Curioso incontro con Tommaso d'Aquino! Si veda in part. *Summ. Theol.* I-II, 2, 8 et II-II, 26, 4.

[381] Discorso tenuto presso il Circolo di studi marxisti della Federazione degli studenti di Parigi, nel maggio 1933.

[382] [Esponente della tendenza socialista del movimento protestante «*Christianisme social*», negli anni Trenta era alla direzione del *Front des chrétiens révolutionnaires*.]

Si è soliti contrapporre cristianesimo e comunismo sul piano delle realizzazioni umane. Non vedo quale vantaggio possa derivare da un confronto tra due realtà così diseguali e di ordine essenzialmente diverso. In generale, non ha alcun senso confrontare due civiltà, e saremmo degli illusi se credessimo di trovare in questo confronto dei motivi per scegliere. Non solo gli elementi in gioco sono troppo complessi, ma soprattutto l'illusione consiste nel credere che la scelta si trovi *al termine* di questo lavoro comparativo. In termini etici, la scelta, la decisione, è sempre *all'origine*. È immediata. È senza ragione. È un *autentico atto*. Prendete l'alternativa cristianesimo-comunismo. Se cercate di soppesare i vantaggi e le carenze del cristianesimo da un lato e i vantaggi e le carenze del sovietismo dall'altro, vuol dire che avete già optato per la visione del mondo propria del marxismo: state calcolando.

Il cristianesimo non potrà mai essere ritenuto responsabile del proprio successo o fallimento terreno. Possiamo e dobbiamo dire di più: l'esito terreno dell'avventura cristiana è noto fin da Cristo, è stato predetto dal Vangelo e dall'Apocalisse: è una *catastrofe*. L'esito del comunismo invece è, come tutti sanno, l'instaurazione su terra di uno stato di felicità "media" per tutti gli uomini. È quindi una perdita di tempo cercare di confrontare i due atteggiamenti sul piano umano. Inoltre, non si rende giustizia alle finalità delle due dottrine, ai loro presupposti fondamentali.

Per rendere piena giustizia a una dottrina *totale*, che comprenda non solo i modi di vita ma anche gli *scopi* della vita umana, occorre credere in quella dottrina. Credervi significa impegnarsi personalmente e interamente in essa, e senza ritorno. Credervi significa assumerne in anticipo tutte le imperfezioni, decisi a combatterle *dall'interno*, e non per il piacere di trionfare su di esse, bensì per far trionfare la causa ad ogni costo.

Se ricordo questa ovvietà, è semplicemente per sottolineare l'impossibilità, in cui ci troviamo, di "*scegliere in modo perfettamente imparziale*", come vorrebbe la più assurda e nefasta delle locuzioni moderne. È anche per dire che non posso, da parte mia, rendere piena giustizia al comunismo. Posso discutere la sua teoria economica; la sua concezione della storia; la sua dialettica; i suoi metodi politici e sociali. Posso riconoscere loro una parte importante di verità, soprattutto nel loro aspetto critico, che mi sembra ormai acquisito. Ma il comunismo è molto di più di tutte queste cose messe insieme. È soprattutto una concezione totale del destino umano. Ed è a questa concezione totale, a questa vita, che non pos-

so partecipare, nemmeno con l'immaginazione, in modo efficace, o meglio: in modo consapevole e intenzionale. Certo, ci sono stati momenti in cui mi sono "sentito comunista". Succede a tutti, e più spesso di quanto pensiamo. Ma da qui ad accettare, far propria e assumere nella coscienza la concezione di comunista, c'è un abisso. Solo un *atto* di adesione, una sorta di atto di fede, potrebbe farmelo attraversare.

Non resta che elencare le reazioni che credo siano proprie del cristiano di fronte alle idee comuniste. Ci sono avversari che possiamo onorare degnamente solo mettendoci "in guardia" non appena si presentano.

Atteniamoci strettamente alle dottrine e alle ispirazioni fondamentali. Non che, su questo terreno, le gravi obiezioni di metodo che ho avanzato prima non siano più valide. Anche in questo caso, la scelta precede. Ma almeno la lotta è circoscritta, le posizioni sono chiare e note a tutti.

C'è anche un fatto che colpisce: è *stranamente* facile opporre le espressioni cristiane e comuniste termine per termine, tanto sul piano etico quanto su quello metafisico.

1° Il cristianesimo è innanzitutto rischio e follia. Il Cristo dice a due peccatori che ha sorpreso al lavoro: "Seguitemi". Essi lasciano lì le loro reti e, senza una parola, si lanciano in un'avventura che non assomiglia a nulla di conosciuto, che è la follia stessa. A questo rischio materiale, che si ritrova in ogni momento della vita cristiana, il marxista oppone il suo ideale di assicurazione materiale. Egli dice all'operaio: «Vieni con noi, ti assicureremo il lavoro, il cibo e l'alloggio». Anche il capitalista diceva una cosa del genere e tante altre a cui del resto nessuno credeva. Il merito del comunista consiste nel ridurre brutalmente l'ideale che propone a questo obiettivo più prossimo. Per il futuro, in aggiunta, promette la liberazione individuale. Questo è esattamente il contrario del comandamento e della promessa biblica: «Credete prima nel Regno e tutto il resto vi sarà dato in aggiunta»[383].

2° Il "Seguimi" del Cristo afferma che l'inizio è l'obbedienza a Dio, che però

[383] [La traduzione qui proposta della citazione tratta dal Vangelo di Matteo è stata condotta a partire dal passo in francese riportato, probabilmente a memoria, da Rougemont. Nella più recente edizione italiana condotta sui testi originali a cura della Società biblica di Ginevra, si legge così: «Cercate prima il regno e la giustizia di Dio, e tutte queste cose vi saranno date in più» (Mt6, 33, Nuova riveduta, 2006).]

è anche la vera meta. Il fine è già presente nell'origine. Quali mezzi, quali modi di vita ciò comporti, Gesù non lo dice, non ne parla: non hanno alcuna importanza in sé. Rimarranno sempre puramente *simbolici* dell'obbedienza a Dio, *immediati* all'origine e al fine.

Il marxista, invece, rivendica innanzitutto i mezzi. Conferisce loro una sorta di autonomia. E il fine ultimo – la liberazione dell'individuo – rimane sempre eterogeneo rispetto a questi mezzi, che in questo caso sono l'organizzazione materiale collettiva. Altri vi mostreranno l'errore di questo metodo, e che in realtà, se la liberazione non è già presente nell'atto iniziale, non sarà in alcun modo resa possibile dai mezzi impiegati[384]. Voglio semplicemente evidenziare qui la netta e brutale opposizione tra le due vie.

Da ciò derivano altre opposizioni. Prendiamo, ad esempio, queste tre nozioni: il lavoro, il servizio e l'amore per il prossimo.

Per il cristiano, il lavoro è un puro *esercizio*. Non ha alcun valore in sé. Non è una virtù, come Benjamin Franklin e i capitalisti vorrebbero farci credere. È puramente simbolico del peccato prima, e dell'obbedienza a Dio poi. L'epitaffio laico che vediamo in alcuni cimiteri: *Il lavoro fu la sua vita*, è puramente pagano. È però l'epitaffio ideale per il membro delle brigate di lavoro[385]. Stalin ha fatto del lavoro una virtù assoluta, che ha il suo fine in sé e che misura la dignità dell'uomo.

Mi si dirà che sto esagerando, che l'attività del membro delle brigate di lavoro è anzitutto un *servizio* reso alla comunità. Ma questo non fa che aggravare l'opposizione. Dedicando la sua vita al servizio del piano quinquennale, il membro delle brigate di lavoro opera per dei *vantaggi* umani, per garantire innanzitutto il benessere materiale generale. In definitiva, questo "servizio" è puramente interessato. È solo un'estensione intelligente dell'interesse personale. È quindi l'opposto del *servizio* cristiano, che è prima di tutto un sacrificio per il bene dell'altro *in quanto altro*, un sacrificio che non può avere alcuna ragione umana, che può essere solo obbedienza; che quindi rimane simbolico di una realtà non umana. Sono

[384] Cfr. R. Aron, A. Dandieu, *La Révolution nécessaire*, Grasset, [Paris 1933], pp. 193-198.

[385] [Forma di organizzazione del lavoro caratteristica del piano sovietico, sin dagli anni Trenta. Si veda Silvana Malle, *Nuove forme di organizzazione del lavoro in URSS: le brigate di lavoro*, in «Rivista internazionale di Scienze sociali», Anno 92, N. 4 (ottobre-dicembre 1984, p. 509-528). https://www.jstor.org/stable/41621830].

sempre stupito nel vedere i cristiani che si entusiasmano per «il magnifico slancio che sta sollevando la gioventù russa e la sta portando oltre se stessa», come se questo slancio manifestasse una sorta di cristianesimo inconscio. È un'illusione da moralisti. I nostri atti hanno valore solo nella misura in cui sono fatti per Dio, ossia da Dio. Altrimenti basterebbe essere un fariseo. Non occorre soffermarsi sul terzo esempio, quello dell'*amore per il prossimo*. Per un cristiano è ovvio che tale amore è inconcepibile e impossibile, pura ipocrisia al di fuori di Dio. La via più breve per arrivare all'altro è quella che passa per Dio. E non ce ne sono altre. Non c'è altra comunione umana possibile. Ahimè, i cristiani devono averlo dimenticato per ammirare con nostalgia l'entusiasmo suscitato dalla costruzione socialista. Devono anche aver dimenticato e perso la lucidità di un La Rochefoucauld e della scuola dei moralisti scettici francesi. Tutte le ipocrisie che questi moralisti hanno scorto nei nostri bei sentimenti, tutta questa critica rimane valida quando ci limitiamo al piano umanistico, al piano psicologico. Che è appunto il piano del marxismo.

In queste note, lascerò da parte la ben nota questione della *persona cristiana* di fronte al collettivo marxista. È l'opposizione che si nota più facilmente e che viene più spesso sottolineata. Ma è anche quella che porta al maggior numero di fraintendimenti. In definitiva, anche seguendo le diverse scuole marxiste, è molto difficile capire se il comunismo voglia o meno la distruzione delle persone. In ogni caso, sarà sempre possibile per un marxista negarlo, facendo riferimento alle frasi finali del *Manifesto comunista*, a certe lettere di Engels e così via. I filosofi di Mosca sono tutt'altro che concordi su questo punto. Vedremo con maggiore chiarezza se formuliamo ora la divergenza più profonda, la contraddizione ultima e cruciale delle due religioni, quella che riguarda il senso totale della vita terrena. Dico bene: il senso, la direzione. Il senso della vita cristiana è verticale, quello della vita marxista è orizzontale. Il senso della vita cristiana è uscire dalla vita. È la morte a se stessi. Il senso marxista della vita è aggrapparsi alla vita indefinitamente. Ma i cristiani lo sanno davvero? Sanno sempre che per entrare nel Regno di Dio bisogna *morire*? Che tutte le promesse del Cristo riguardano la vita di colui che dapprima è *morto*? Che il Regno non solo non si realizzerà mai in questo mondo, ma che consiste proprio nell'atto di *uscire* da *questo* mondo? Questa inconcepibile dialettica della vita e della morte, questo comandamen-

to che abbiamo ricevuto di essere in questo mondo come se non ci fossimo[386], questo stato che Unamuno chiama l'agonia del cristianesimo[387], ecco ciò che in definitiva nega il marxismo.

Tutte le promesse del Cristo riguardano una vita al di là della morte. Tutte queste promesse sono *escatologiche*. Il che non significa affatto che siano future nel senso temporale del termine. Perché il Regno è sempre prossimo. L'Eternità è sempre *prossima*. Non è solo alla fine dei tempi, è nell'istante.

Anche le promesse del marxismo sono state da alcuni definite escatologiche. Ma in un senso completamente diverso, ossia nel senso del futuro. La realizzazione del paradiso socialista è promessa alle masse tra mille o duemila anni. La realizzazione delle promesse del Cristo è promessa ai suoi discepoli nell'istante stesso in cui obbediscono al suo "seguitemi", muoiono al mondo e Lo seguono. Le une sono *storiche*, le altre sono *eterne*.

In breve, ciò che oppone irriducibilmente e fondamentalmente il cristianesimo e il marxismo è che il cristiano crede nell'*eternità istantanea*, mentre il marxista crede in una *sempiternità storica* – o meglio: *evolutiva*.

Tra queste due concezioni non c'è passaggio, non c'è compromesso, non ci sono punti in comune, non c'è nulla. C'è solo la morte.

Tutto ciò che ho appena detto vorrei che fosse preso nel suo senso più letterale possibile. Credo letteralmente che non ci sia nessun punto dottrinario in comune tra un comunista sincero e un cristiano obbediente. Parleranno sempre di cose radicalmente diverse, anche se sembrano parlare degli stessi oggetti. In ciò risiede il grande servizio che il marxismo può rendere ai cristiani: ha mostrato a una cristianità che si stava addormentando nell'illusione umanista, che questo mondo non ha nulla in se stesso che possa permettere di accedere all'altro mondo.

Troppo a lungo i cristiani hanno creduto di poter usare la morale di questo mondo, che è una morale degli interessi umani, mentre il comandamento del Cristo è un comandamento di sacrificio totale e di morte al mondo. Ora i giochi sono chiusi. L'abisso diventa flagrante.

Sarebbe ora che i nostri borghesi, vagamente cristiani, se ne rendessero conto

[386] [È una delle diverse parafrasi rougemontiane del versetto 7:31 della prima lettera ai Corinzi, cfr. supra, p. 221].

[387] [Riferimento al titolo del saggio dell'intellettuale spagnolo Miguel de Unamuno (*La agonia del cristianesimo*, 1925; trad. it., Rubettino, Milano 2012)].

con chiarezza. Per molto tempo abbiamo creduto che il "punto di vista mistico" potesse servire alla vita nel mondo, anche senza la fede. Abbiamo creduto che il cristianesimo fosse una regola di vita, valida in sé e capace di mantenere l'ordine, la prosperità e le più confortevoli relazioni tra gli esseri umani. Questo è un grande errore, che il fenomeno marxista d'ora in poi ci esenterà dal commettere. Perché è il marxismo che è una regola di vita nel mondo, così come il cristianesimo è una regola di morte al mondo. Ed è ora di rendersi conto che *senza la fede*, tutto ciò che i cristiani dicono sulla scia del Cristo "cade nel vuoto", come ha scritto recentemente André Gide[388]. La religione non ha un senso umano: gli uomini non riusciranno mai a dare un senso reale alle parole del Vangelo. Solo Dio può farlo.

La conclusione di tutto questo è ovvia. Se siamo consapevoli di *tutta* l'esigenza del cristianesimo, il marxismo non può più apparirci come un problema difficile, una tentazione o un appello a compromettersi con il mondo. Non è più nient'altro che la sfida che l'umanismo totale pone al *nostro* cristianesimo. Ci spinge così a radicalizzare il nostro cristianesimo.

Credo che qualsiasi altra soluzione, e in particolare qualsiasi compromesso *parziale* con il marxismo, avrebbe in pratica come unico risultato quello di trasformare il cristiano in un cattivo marxista, costantemente sospettato di "sabotaggio idealistico" dai suoi compagni di partito – o in uno di quei cristiani incerti la cui stessa incertezza ha provocato l'inevitabile e giusta rivolta dei nostri fratelli atei.

Non c'è carità ben ordinata se non quella che inizia col rendere a Dio ciò che è di Dio. Altrimenti, Cesare stesso ne soffrirà.

Parte quarta. Problemi della rivoluzione personalista

XIV. Tattica personalista

I politici commettono un errore che apparirà molto strano se ci riflettiamo un attimo: considerano i mezzi dell'azione come indipendenti dai suoi fini.

Che siano di sinistra, di centro o di destra, li vediamo promuovere le stesse formazioni di combattimento, suscitare passioni che non hanno alcuna attinenza

[388] In una lettera.

con gli ideali che intendono imporre – e sono le stesse passioni –, discutere negli stessi luoghi e reclamare i favori dello stesso "popolo" convenzionale. Li vediamo ricorrere alle stesse tattiche, per obiettivi che dovrebbero essere antagonisti. Il che vuol dire, in primo luogo, che i loro fini non giustificano i loro mezzi; in secondo luogo, che non si preoccupano di questi fini, a prescindere dalla loro convinzione e dalla loro sincerità.

Fondandosi su questo errore comune, ci accusano di essere privi di "forza" da mettere al servizio delle nostre verità. (Oppure come dicono loro: delle nostre elucubrazioni). In effetti, non concepiscono altra forza che la passione elettorale.

Se desiderassimo ottenere i loro stessi vantaggi, saremmo ancora più stupidi di quanto loro pensino; ma poiché si tratta di qualcos'altro, poiché il nostro compito è proprio quello di purificare il mondo dai loro mezzi e dai loro ideali, le loro critiche nei nostri confronti sono ingenue.

Quando si lavora nella mediocrità, sarebbe ovviamente sbagliato voler affinare la tecnica. I mezzi sono irrilevanti quando i fini sono mal definiti. Ma noi puntiamo a obiettivi ben definiti: non bisogna agire a caso.

Il grande problema del pensiero personalista è ora quello di creare una tattica dedotta dalla natura della persona in atto.

Potere della dottrina

Noi affermiamo che la forza, l'autorità valida e il potere sono in ultima analisi prerogativa della persona, non del numero. È facile immaginare che la forza risieda nella polizia, nell'esercito e nella rabbia delle masse. Ma chi dirige la polizia, chi raduna l'esercito, chi lo paga? Chi incita e ordina la rivolta delle masse? È sempre un potere personale, è sempre una persona, delle persone guidate da una certezza che è di ordine spirituale. Se questa certezza spirituale dovesse indebolirsi e dubitare di sé, l'esercito non sarebbe più un'arma nelle mani dei governanti. Qualsiasi regime, per quanto ben armato, crolla non appena il principio del suo potere si mostra vacillante. Giacché, di fatto come di diritto, il potere appartiene a coloro che sanno mostrare la massima violenza spirituale. Il recente esempio della Germania lo dimostra. Schleicher e la Repubblica di Weimar avevano a disposizione la Reichswehr e gli Schupo contro Hitler. Perché non se ne sono serviti? Perché la "buona coscienza" del regime parlamentare era scomparsa e la forza "spirituale" – per opposizione a quella materiale – si era spostata dalla parte di Hitler. Potremmo facilmente moltiplicare questi esempi. Non ultimo il regime

kerenskiano, rovesciato quasi senza colpo ferire da poche migliaia di bolscevichi male armati ma ben diretti.

Sul piano della tattica rivoluzionaria, bisogna tradurre "potere della persona" con "solidità della dottrina". Utilizzerò qui un'immagine che tutta la storia delle rivoluzioni vittoriose mi sembra autorizzare. Nel disordine che precede ogni rivoluzione, nel turbinio che si impossessa degli uomini disorientati e li trascina come minuscole particelle sospese in un liquido agitato con forza, in questa "sospensione" dei giudizi e delle decisioni, è sempre attorno a un piccolo nucleo solido e fisso che avviene l'aggregazione. In altre parole, è al raggruppamento, per quanto piccolo, ma dotato della dottrina più solida, che spetta la decisione finale. Non fa differenza se questo gruppo abbia o meno provocato lui stesso l'insurrezione.

La prima arma di una vera rivoluzione è la dottrina dell'ordine che intende instaurare. *Dottrina e tattica sono assolutamente inseparabili nella Rivoluzione*. E se si giunge a separarle con il pretesto di cogliere in questo modo alcune opportunità impreviste, non c'è neanche un esempio che mostri che gli obiettivi della rivoluzione non vengano allo stesso tempo traditi. Il caso dell'URSS staliniana è emblematico. La dittatura "di transizione" fu instaurata all'indomani della Rivoluzione d'Ottobre per assicurare provvisoriamente il nuovo regime in posizioni che, in verità, non erano state adeguatamente preparate. Questa tattica, infedele al fine ultimo della dottrina di Marx (an-archico), pose ben presto problemi pratici completamente estranei alla rivoluzione[389]. E questi problemi "autonomi" si rivelarono a loro volta

[389] [Sembra opportuno ricordare qui che la "dittatura di transizione", lungi dall'essere la risposta improvvisata ai problemi imprevisti sollevati dalla Rivoluzione, con la quale si tradisce la dottrina marxiana, come lascia intendere Rougemont, era al contrario considerata da Marx stesso come l'elemento centrale della propria scoperta. In una celebre lettera del 1852, egli scrive: «Ciò che io ho fatto di nuovo è stato: l) Dimostrare che l'esistenza delle classi è legata puramente a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione; 2) che la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3) che questa dittatura medesima non costituisce se non il passaggio all'abolizione di tutte le classi e a una società senza classi» (K. Marx, «Lettera a Weydemeyer», in *Critica al Programma di Gotha*. Massari, Viterbo 2008, p. 166). In un altro brano, altrettanto noto, ribadisce: «tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. Ad esso corrisponde anche un periodo politico di transizione, il cui Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato» (ivi, p. 75). Insomma, ben prima dei bolscevichi, Marx ritiene di aver dimostrato la necessità di una dittatura, durante la fase del socialismo, per giungere a ciò che Rougemont chiama lo scopo ultimo, "an-archico", ossia la società senza classi in cui il potere politico, quindi lo Stato, scompariranno perché non avranno più alcuna ragion d'essere].

così urgenti che la dottrina, sempre accantonata con ottimi pretesti, finì per perdere tutta la sua virulenza. La rivoluzione russa, dimenticando i suoi veri obiettivi, si è smarrita lungo strade laterali che hanno condotto allo Stato totalitario.

La vera forza di un gruppo numericamente ristretto risiede interamente nella sua coscienza dottrinale, cioè nella coesione, nella lucidità e nell'intransigenza dei suoi costrutti e dei suoi obiettivi. La tattica di un tale gruppo non è, e non può essere, altro che l'attualizzazione della sua dottrina.

Prima di proporre alcune massime tattiche dedotte dalla nostra posizione personalista, vale la pena di fare alcune osservazioni sul valore generale – indipendente dal contenuto particolare – di una dottrina rivoluzionaria.

1° La dottrina *situa* i fatti man mano che si presentano. Costituisce il sostegno sicuro grazie al quale è possibile resistere all'urto morale della sorpresa. Nel panico generale, nel disordine inevitabile, è la pietra di paragone dell'evento imprevisto. Coloro che la possiedono saranno i soli a mantenere la calma nelle folle in preda al panico, nel momento in cui la forza più efficace non è più quella dei fucili – che sparano da soli e in tutte le direzioni – ma quella di uno sguardo preciso, di una mira ferma;

2° La dottrina di un gruppo rivoluzionario non è solo teorica, ma anche *militante*. Si applica all'interpretazione di tutti i fatti in vista della rivoluzione: è quindi una scelta perpetua e parziale nella realtà. Essa possiede quindi, di per sé, un valore morale per il rivoluzionario, che prepara costantemente agli atti necessari;

3° La dottrina è per sua natura *maestra*, come la rivoluzione, che è sempre e prima di tutto insegnamento, orientamento – presa di coscienza. Questo, si dice, è l'aspetto primario di ogni dottrina militante. Cosa importa, se gli obiettivi della rivoluzione sono abbastanza elevati? Le rivendicazioni della maggioranza degli uomini sono sommarie e troppo spesso mal espresse. È la dottrina della rivoluzione che le riunisce, le orienta e dà loro al contempo un'espressione comune – delle parole d'ordine – e una finalità veramente nuova. È la dottrina che crea, con delle rivolte confuse, una vera rivoluzione. La dottrina è la sola a creare la libertà che l'uomo della strada, con tutta la sua brutalità, le sue ingiustizie e la sua rabbia disordinata, rimane incapace di forgiare;

4° «Una rivoluzione è sanguinosa nella misura in cui è mal preparata»[390]. Vale

[390] Aron e Dandieu, prefazione a *La Révolution nécessaire* [cit., cfr. supra, p. 225].

a dire che il sangue versato dalle rivolte misura sempre l'imperfezione del lavoro dottrinale della rivoluzione. A questo proposito, si può ben dire che la dottrina è uno strumento di pace, almeno quanto di rinnovamento: a condizione che non venga dimenticata strada facendo e che si sappia spingere fino in fondo il suo insegnamento preliminare.

L'esempio del 6 febbraio è una tragica illustrazione di questa tesi. Cosa stava accadendo in Place de la Concorde quando le guardie mobili entrarono in azione? Per riassumere la situazione in una battuta, si trattò di uno scontro tra "difensori dell'ordine" (i veterani) e guardiani dell'ordine. Da entrambe le parti, una concezione molto vaga dell'ordine; da entrambe le parti, nessun potere reale, nessuna dottrina coerente e lucida. Gli uni ignoravano cosa volevano attaccare, gli altri esitavano a difendere un potere che non osava più comandare. Un attacco improvvisato, una cattiva coscienza da parte dei difensori: trenta morti testimoniano questa duplice mancanza.

Massime di una tattica personalista

1. *Occorre dedurre i mezzi dal fine* (i comunisti russi sono prigionieri della massima opposta).

2. *Non utilizzare nulla che non abbia già il suo posto previsto in un ordine nuovo* (condanna dei partiti, del Parlamento, dei mezzi di propaganda di massa, ecc.). Diffidenza metodica nei confronti di ogni centro burocratico. Necessità di un certo puritanesimo, ecc.).

3. *Un capo deve essere povero e sapere che la ricchezza rende deboli* (se si ammette questo, non è più necessario stare tanto a discorrere delle altre virtù morali).

4. *Meglio un uomo convinto senza influenza sociale che mille simpatizzanti prigionieri del disordine costituito*. (Perché questo uomo convinto sarà l'*imponderabile* da cui dipenderà la decisione. Si parla tanto di questi famosi "imponderabili", eppure ci si ostina a lavorare con le "masse"!).

5. *L'ordine nuovo è già da ora un ordine in vigore*. Ciò significa che il periodo di transizione verso il nuovo stato sociale è già iniziato, all'interno del disordine costituito. (Condanna delle teorie che pretendono che prima si prenda il potere, e poi si lavori. Queste teorie portano inevitabilmente alla stabilizzazione della "dittatura di transizione" e, in questo modo, soffocano la rivoluzione fin dai suoi primi successi).

6. *I "centri nevralgici" di un Paese, che devono essere controllati, non sono solo*

quelli del regime attuale, ma soprattutto quelli del regime nuovo (perché noi non siamo rivoltosi, ma costruttori).

7. *Non è la massa informe che bisogna smuovere, ma dobbiamo raggiungere gli uomini, uno ad uno, e formarli*. (La nostra azione sulle masse consiste nel dividere queste masse in persone responsabili, ciascuna per proprio conto, di incarichi definiti).

Il combattimento individuale

La truppa d'assalto rimane l'espressione appropriata di un metodo di governo anti-personalista, democratico nel senso sbagliato del termine. (Il nostro personalismo potrebbe a buon diritto rivendicare l'appellativo di "democratico", se la parola non fosse pervertita dall'uso che ne hanno fatto gli individualisti). Le truppe d'assalto e le brigate di lavoro[391] sono strumenti della dittatura.

L'ordine nuovo sarà opera di un "ordine" analogo ai vecchi ordini cavallereschi. Il suo onore: il combattimento individuale. Vale a dire, la conquista degli uomini, *uno per uno*. L'aiuto apportato agli uomini reali, uno per uno, nella loro situazione particolare. Lo stabilirsi di relazioni concrete da uomo a uomo, da prossimo a prossimo.

Un ordine povero: la sua unica ricchezza consiste nel saper spendere. Povero non perché rifiuti il mondo, ma perché il mondo non è mai più forte della volontà di povertà. Povero, ma di una povertà che non si misura con il metro della borghesia, ma si rivela con le testimonianze della libertà che garantisce.

Un ordine segreto e fraterno in mezzo alla folla urbana, lo vedo raggruppare lentamente uomini che si *riconoscono* per questo segno invisibile e certo: sono uomini che, per quanto grandi possano essere a volte, sono meno grandi della loro missione.

Appendice

Né destra né sinistra

La cosa più difficile per un parlamento è concludere. La cosa più difficile per la Rivoluzione è iniziare. Perché la Rivoluzione inizia con ciò che fa morire un

[391] [Cfr. supra, p. 225, nota 385].

parlamento: con una decisione, con un atto. Dare inizio alla Rivoluzione significa capire, fin nel midollo delle nostre ossa, che il mondo non è un parlamento, che non si tratta per noi di andare a *sederci* da qualche parte, ma di camminare, vivere, creare e abbattere, a destra, a sinistra, al centro, non importa – ovunque una resistenza avara, inerte o piattamente cinica faccia nascere il nostro atto, dia luogo alla manifestazione di ciò che è umano in noi: la persona.

Sul piano politico, il primo atto che esigiamo da un rivoluzionario è un atto di immaginazione: in presenza di un dato concreto, trovare la soluzione più umana, più attuale, senza por mente alle considerazioni correnti, che hanno già classificato l'affare[392] come "di sinistra" o "di destra". (Intendiamo questa espressione: classificato l'affare, sia in senso giuridico che in senso letterale[393]). Prendere sul serio problemi come la disoccupazione, il macchinismo, il federalismo o lo Stato, come se i parlamenti e i partiti non fossero mai esistiti se non nella mente di un folle. E questo è tutto. Anzi, è quasi tutto. O almeno, è la condizione necessaria.

"Né di destra né di sinistra" è innanzitutto una formula *critica*. Significa la condanna dei partiti e, ancor più, *del* partito in quanto formazione di azione, sul piano politico. Da qui la condanna, beninteso, del Parlamento.

Parlamento: una decina di programmi, rappresentati da altrettanti gruppi numericamente molto diseguali. Qualsiasi problema concreto e specifico (una legge sul trasporto ferroviario, sul regime del grano, sulle bigattiere, sulla giornata di otto ore, ecc.) che venga discusso nell'emiciclo sarà inevitabilmente soggetto alle ben note piccole metamorfosi seguenti:

1. – Le radici che lo legano alla regione o alla professione in cui è sorto vengono recise. E sarà posto su un piano "generale" (nel quadro statalista-centralizzato).

2. – Ogni gruppo proporrà una soluzione che tenga conto (nel caso più favorevole) del programma del partito, delle possibilità pratiche e dei rischi personali

[392] [L'espressione francese, «*classer l'affaire*», può infatti essere intesa in due sensi: nel suo significato giuridico, rinvia all'archiviazione di un caso giudiziario (*une affaire classée* è un caso chiuso, che è stato archiviato per decisione di un giudice); nel senso letterale, significa classificare, catalogare un fatto, un evento, un problema. Si è quindi scelto di tradurre l'espressione con «classificare l'affare» per conservare il più possibile aperte le due possibilità, che sono del resto evocate da Rougemont stesso nella proposizione successiva posta tra parentesi]

[393] [Si veda nota precedente].

che i deputati corrono con l'elettorato se per caso la soluzione viene adottata. Per semplicità, consideriamo che ogni fattore abbia un'influenza del 33%.

3. – Una commissione speciale elaborerà la miscela da proporre alla maggioranza, indicata con estrema cura dagli esperti. (Questa è l'unica operazione che il Parlamento può svolgere con cura).

4. – Il prodotto – infecondo – di questo incrocio improvvisato, dopo aver subito il dileggio degli estremisti, l'indifferenza della maggioranza e uno scrutinio puramente formale, verrà depositato nel faldone di un ministero effimero e poi consegnato al sadismo dei funzionari pubblici come nuova arma per opprimere la regione o la professione in cui la questione si poneva – qui la legge non avrà risolto nulla – e le regioni e le professioni in cui la questione non si era mai posta – e qui la legge avrà creato una nuova difficoltà.

Questo piccolo esempio mette subito in evidenza l'aspetto *positivo* della formula "né destra né sinistra". Si tratta dell'aspetto decentralizzatore, o meglio – giacché questo termine presuppone pur sempre un centro a partire dal quale si opererebbe la depressione del potere, operazione altamente improbabile – l'aspetto federalista e comunalista della rivoluzione.

Tocchiamo qui il carattere essenziale della dottrina dell'*Ordre Nouveau*: le rivendicazioni politiche che essa comporta non sono lo "sbocco" dei suoi principi sul piano delle realizzazioni, attraverso una serie di compromessi e di trasformazioni inevitabilmente equivoche; al contrario, sono l'espressione immediata di questi principi. Ciò che combattiamo con tutte le nostre forze è la famosa separazione tra la dottrina e l'azione – fondamento dello spirito borghese sul piano etico e culturale, fondamento sul piano politico dei partiti, considerati come gli organi indispensabili di ogni "realizzazione pratica". Tra la dottrina e l'azione non ammettiamo alcun "periodo di transizione". E a cosa può dunque corrispondere tutto ciò? Semplicemente, diremmo noi, alla consegna del potere a *coloro che devono esercitarlo senza alcun intermediario*, siano essi comuni o corporazioni, sindacati o federazioni.

I ritardatari che ci chiedono: «Ma alla fine, vi sentite più vicini ai comunisti che all'*Echo de Paris*?», dimostrano semplicemente con questa domanda l'influenza di un'ideologia, magari anche di una sensibilità condizionata dalla democrazia parlamentare, assolutamente sterile dal punto di vista rivoluzionario. Solo coloro che hanno compreso l'assurdità di una simile classificazione sono maturi per la rivoluzione.

5. – La rivoluzione necessaria[394]

In una recente conversazione, Nicholas Berdiaev osservava che la nostra epoca, dominata dai "problemi economici", come si dice, non dispone di economisti. Con ciò intendeva, ovviamente, creatori di nuovi valori, o forse anche semplicemente uomini che hanno una padronanza delle questioni che affrontano; poiché, per quanto riguarda gli "illustri economisti", ne abbiamo più che a sufficienza. (Ce ne sono anche alcuni che sono deputati). A Berdiaev hanno replicato: ma noi abbiamo Dandieu... Ci resta, almeno, la sua ultima opera. Abbiamo anche gli elementi di un seguito di questa opera maggiore, che si chiamerà *Dictature de la liberté* e che Robert Aron porterà a termine[395].

L'opera di Arnaud Dandieu, così come ce l'ha lasciata, presenta non solo idee nuove – un nuovo modo di affrontare i problemi – ma anche alcune soluzioni molto importanti. Ci limitiamo qui a menzionare l'idea di un servizio industriale destinato, secondo le previsioni di Dandieu, a portare all'eliminazione della inumana "condizione proletaria"[396]. È opportuno notare che questa idea supera le elucubrazioni marxiste nel loro campo di predilezione. Ma la cosa più importante è che si rivela essere immediatamente realizzabile. I lavori di un gruppo di ingegneri che da qualche mese è impegnato a tradurla in cifre, per trasporla in un'istituzione pratica, hanno dimostrato l'esattezza e scoperto la sorprendente fecondità di questa visione di origine puramente dottrinale. Un bell'esempio del potere dei filosofi. Sarà comunque necessario che i filosofi pensino nel mondo reale, cioè nell'attualità, nel senso letterale del termine; e questo è ciò che non fanno, né possono fare, i nostri professori idealisti e tutti i nostri sacerdoti dell'insolubile. Sarà comunque necessario che gli uomini del nostro tempo con-

[394] Di Robert Aron et Arnaud Dandieu (Grasset, 1933). [ripr. con alcune modifiche da Rougemont, *La Révolution nécessaire par Arnaud Dandieu et Robert Aron (Grasset)*, in «Cahiers du Sud», Marseille, n° 162, juin 1934, p. 386-391.]

[395] [Lo scritto qui evocato fu effettivamente pubblicato l'anno seguente: Robert Aron, *Dictature de la liberté*, Grasset, Paris 1935. Rougemont ne fece anche una recensione: [Compte rendu] *Robert Aron, Dictature de la liberté*, in «La Nouvelle Revue française», Paris, mars 1936, p. 435-437, disponibile online: https://www.unige.ch/rougemont/articles/nrf/ddr19360300nrf].

[396] [La dottrina economica dell'*Ordre nouveau*, nella quale va compresa la prospettiva della soppressione della condizione proletaria, cui fa riferimento Rougemont, si basa sui lavori non solo di Aron e Dandieu, ma anche di Marc e Dupuis; si veda su questo tema G. Vale, *Beyond nationalism and liberal democracy*, cit., p. 272].

servino nel loro cuore la volontà di essere uomini e sappiano impadronirsi delle forze liberatrici che vengono offerte loro; è ciò che non fanno i brigadieri e i coscritti di ogni risma che vediamo sfilare in Europa davanti a queste divinità che vengono chiamate, negli ultimi tempi, Massa o Stato totalitario, questi antichi dei riverniciati in stile moderno, queste vecchie tirannie importate da un Oriente in cui almeno si sapeva, pur adorandole, che si nutrono del sangue dell'uomo.

Sarebbe facile mostrare, in relazione ai numerosi altri problemi che questo libro tratta (lavoro e disoccupazione, macchinismo, sindacati, scambio e baratto, credito, taylorismo), gli stretti legami che gli autori hanno saputo stabilire tra le loro posizioni filosofiche e le loro conclusioni politiche e sociali. Queste conclusioni non mancheranno di impressionare un certo pubblico, a scapito dei principi da cui derivano, che a mio avviso sono molto più seri e significativi. Il disprezzo di cui oggi è oggetto il teorico è forse la giusta punizione per un'intellighenzia la cui "distinzione" consiste interamente nel separare gelosamente il pensiero dall'azione, dal rischio e dall'impegno personale, salvo poi deplorare il mondo così com'è – o forse bisognerebbe dire: così come lo lasciamo andare. Temiamo, però, che questo disprezzo si trasformi in abitudine, che si concretizzi in una convenzione falsamente "realista" che ci inganna sulla vera natura del pensiero e sui suoi diritti. «Senza teoria rivoluzionaria non vi può essere azione rivoluzionaria, scriveva Lenin nel *Che fare?*[397] Questa verità non sarà mai sottolineata abbastanza in un momento in cui l'infatuazione per le forme più ristrette di praticismo va di pari passo con la propaganda dell'opportunismo».

È per questo che, senza voler in alcun modo sottovalutare l'analisi che Aron e Dandieu ci offrono delle nozioni di scambio[398] e di lavoro, vorrei insistere soprattutto sul carattere innovativo di un capitolo di dottrina come *Spirito e rivoluzione* e dell'*Abbozzo di una teoria generale della Rivoluzione* che apre la seconda parte del libro.

[397] [Sull'importanza del riferimento al *Che fare?* nei passaggi in cui Rougemont intende ricordare l'importanza della teoria, si veda in part. l'articolo intitolato *Un esempio di tattica rivoluzionaria in Lenin*, supra, pp. 66-69].

[398] Va anzi notato che il capitolo intitolato «Scambio e credito» ribalta tutte le idee tradizionali sulla questione – e, per inciso, uno dei fondamenti della teoria economica di Marx – basandosi su una documentazione la cui formula stessa è una scoperta (il lavoro di [Marcel] Mauss sul potlatch).

Antitetica – an-archica –, la sola ad essere di per sé transitiva: tale è, per Aron e Dandieu, la vera Rivoluzione. Ciò non significa che la sua violenza degeneri necessariamente in avventure militari o in rivolte sanguinose, al contrario: la violenza esterna misura semplicemente una mancanza di preparazione dottrinale – parola da intendersi, ripetiamo, nella accezione più letteralmente "attuale". L'*Abbozzo di una teoria generale della Rivoluzione* è uno sforzo per ritrovare il contenuto concreto e preciso della grande parola rivoluzione, di cui oggi abusano a iosa gli anarchici piccolo-borghesi di stampo surrealista, gli evoluzionisti brutali di stampo staliniano, passando per i rivoltosi fascisti. Il tratto decisivo, senza dubbio, dal quale si può riconoscere un pensiero effettivo e creatore, è questa facoltà di liberare l'essere dalle parole.

Spirito e Rivoluzione... «Lo stato di malessere della rivoluzione e la confusione delle idee sono arrivati a un punto tale che queste due parole sembrano spesso in contrapposizione. A forza di considerare, da un lato, che non c'è altra rivoluzione che la rivoluzione materialista e, dall'altro, a forza di commettere il solito errore sul senso dello spirito, riducendolo a una facoltà puramente intellettuale, senza contatto con gli eventi e senza azione effettiva, si è arrivati a sterilizzare entrambi, privando la rivoluzione della sua fonte psichica e privando anche lo spirito del suo esito necessario. Lo spirito, come la rivoluzione, si esprime attraverso la violenza; non è una facoltà ad uso interno, che svolge le sue operazioni solitarie all'interno del pensiero. È essenzialmente la facoltà che, mettendo l'uomo contro l'universo, facendolo resistere e sopravvivere, attaccare ed estendere il suo potere, gli permette di riunire tutte le sue forze psicologiche o fisiche, in una ricerca di conservazione e di espansione»[399].

Questo linguaggio è chiaro. Solo i "piccoli puri" troveranno probabilmente utile e astuto fingere di vedere in esso uno "spiritualismo" di cui il loro materialismo non è altro che l'impronta negativa. Della parola "spirito" si abusa in modo particolare nei giovani gruppi e nelle riviste non conformiste. (I giornalisti di buon senso, da «L'Aube» a «le Figaro», si congratulano vivamente con loro). Dobbiamo rendere giustizia a Dandieu[400] dicendo che il «solito fraintendimento

[399] A ciò aggiungerei, da parte mia, la ricerca del *servizio* [cfr. *Politique de la personne*, 1934, p. 188].

[400] E al gruppo *Ordre nouveau*, l'unico ad essersi espresso chiaramente su questo punto (si veda il numero 3 della sua rivista).

sullo spirito» non è mai dipeso da lui, ma piuttosto, per interesse, da alcuni dei suoi avversari e da alcuni dei suoi elogiatori. Lo spirito non può che riferirsi alla totalità creatrice dell'uomo, corpo e intelligenza, indissolubilmente, in atto. La separazione cartesiana tra mente[401] e corpo, la divinizzazione hegeliana dello spirito puro, sono in realtà alla radice stessa del disordine attuale, che si chiami ordine borghese o dittatura. Questo processo può sembrare piuttosto paradossale. Per scoprirne la logica, tuttavia, basta studiare il corso delle rivoluzioni borghesi e proletarie che hanno istituito questo disordine. L'*Abbozzo* ne rileva in modo rigoroso il vizio di fondo, che è essenzialmente razionalista. Perché le rivoluzioni del 1789 e del 1917 sono sfociate in dittature, cioè nella negazione del loro originario impulso an-archico e antistatalista? Perché entrambe si basano su costruzioni razionaliste che non possono render conto del salto rivoluzionario. «In realtà, la dittatura di transizione, che affossa tutte le rivendicazioni promettendo la luna, può solo servire a mascherare sul piano pratico il fallimento di una rivoluzione che non sa dove sta andando». Che sia cartesiana o hegeliana, la dialettica su cui si basano queste rivoluzioni abortite può render conto solo dei dati che precedono ogni atto, non dell'atto stesso. Al momento del salto, esitano e si ritirano. Cadono allora nell'illusione di una *sintesi* che vogliono credere transitiva, che concilia le contraddizioni reali sul piano astratto dello statalismo, invece di lasciarle sviluppare fino a provocare il cambiamento di piano che solo costituirebbe la vera Rivoluzione.

Contro questa illusione razionalista-idealista della sintesi, che giustifica in filosofia il monismo e in politica le tirannie astratte, Dandieu riprende gli argomenti che Proudhon da un lato e Bakunin dall'altro opponevano a Karl Marx al suo tempo. Altrove ho sottolineato l'identità, a dire il vero sorprendente, tra le tesi politiche di Proudhon e le tesi filosofiche di Kierkegaard contro la dialettica hegeliana. Questa opposizione mi sembra la più profonda e la più significativa di tutte quelle che hanno occupato i filosofi fino ad oggi. Tutti gli altri dibattiti del XIX secolo perdono la loro carica se li confrontiamo con essa. Emergendo ora sul piano dei fatti materiali, questo antagonismo radicale si è incarnato nella nostra generazione. Sarà questa in grado di spingerlo ai suoi limiti creativi o si addormenterà ancora una volta nel sogno di un "terzo termine" di cui conoscia-

[401] [*Esprit*; cfr. supra, p. 144, nota 286]

mo ormai il volto mostruoso, che è quello dello Stato totalitario? – «Siamo su un terreno decisivo...».

Diario di un'epoca (estratti)
Journal d'une époque, Gallimard, Paris 1968.
https://www.unige.ch/rougemont/livres/ddr19680314jde

Sull'autunno del 1932 o la nascita del personalismo
Estratto da *Sur l'automne 1932 ou la naissance du personnalisme*.

[…] Pur essendo l'unico a far parte dei tre gruppi e pur contribuendo fin dal primo numero alle tre riviste in cui si esprimevano[402], non ricordo di essermi mai sentito in imbarazzo o a disagio per questo, anzi. Questa triplice appartenenza mi offriva al contempo la libertà e una serie di opportunità complementari di partecipare, di impegnarmi e anche di svolgere i compiti pratici che avevo sempre desiderato e di cui avevo bisogno. Mi obbligava a verificare o ristabilire costantemente la coerenza delle mie opzioni teologiche, filosofiche e politiche. Soprattutto, mi permetteva di evitare di rimanere intrappolato nelle "discipline di voto" che tendono a svilupparsi molto rapidamente in questi gruppi. Allo stesso tempo, evitavo la tendenza opposta, lo scissionismo.

Dandieu rimproverava a *Esprit* un certo virtuosismo cattolico di sinistra. Mounier rimproverava all'*Ordre nouveau* un tono brusco e un certo settarismo. Io mi trovavo a volte in accordo con loro. A *Hic et Nunc* ero con i miei fratelli, ma desideravo trarre le conseguenze politiche e sociali dalla nostra ricerca e dalle nostre nuove certezze, e questo mi riportava agli altri due gruppi.

La mia posizione, che si poteva pensare a "metà strada" tra *Esprit* e l'*Ordre nouveau*, era in realtà parzialmente coincidente, ma all'epoca senza riserve, da un lato con gli elementi essenziali della dottrina *ON* (analisi dicotomica delle funzioni creatrici e del dominio colonizzato dalla ragione e dalla tecnica, federalismo dal basso verso l'alto, aggressività tecnico-scientifica messa al servizio della perso-

[402] [«Esprit», «Ordre nouveau», «Hic et nunc»].

na), dall'altro con l'ambizione comunitaria di Mounier. Ma era in nome di una malcelata ortodossia barthiana che accettavo tutto questo – e chiedevo di più[403].

Da allora ho sostenuto che la libertà è il diritto di appartenere a più di *un* gruppo.

* * *

Jean Paulhan tornò il 6 ottobre e i testi dovevano essere presentati, in linea di principio, il 1° novembre; avevo quindi tre settimane per sollecitare e proporre, ottenere, organizzare e presentare una dozzina di testi, poi farli accettare o almeno tollerare da Paulhan; il tutto in un concerto un po' discordante di richieste, esclusive, dimissioni dall'*ON*, lettere raccomandate e pressioni varie, sia individuali che collettive.

Il 1° dicembre 1932, il *Cahier de revendications* apparve nelle prime pagine della NRF, con le firme di tredici portavoce di gruppi che si definivano "rivoluzionari".

In questa cacofonia di rifiuto della società in cui vivevamo (con l'hitlerismo in ascesa e la guerra che già proiettava le sue ombre), si potevano distinguere due temi, o due orientamenti principali, che ho cercato di analizzare nelle seguenti *Conclusioni*. [...][404]

* * *

Ho ritrovato una pagina del febbraio 1933, dove avevo annotato le reazioni di una ventina di miei conoscenti più anziani a questo Cahier. Curiosamente, erano tutti scrittori: a quanto pare, non conoscevo nessun politico di rilievo. Ecco alcuni esempi:

Paul Desjardins: grande interesse, emozione, conferenza all'Union pour la Vérité.

Benda: id. articolo?

Renéville: preferisce i due marxisti, gli altri: «controrivoluzionari».

[403] Per quanto riguarda le mie reazioni di allora nei confronti del comunismo, ecco una testimonianza precisa: «Il dibattito *attitudine nei confronti del comunismo*. Chiariamo in tutti i modi, come ha fatto Rougemont in testa al suo articolo su «Demain», che se combattiamo il comunismo non è per paura o per una volontà precostituita... Dobbiamo essere convinti che una filosofia della Persona è l'antitesi delle filosofie comuniste». (Lettera di Mounier a G. Izard, del 6 settembre 1932, in *Mounier et sa génération*, p. 132).

[404] [Si veda supra, pp. 224-232].

Antonin Artaud: vorrebbe vedere il sangue, protesta contro l'umanitarismo dei marxisti.

Drieu la Rochelle: «sconvolto, la gioventù è fascista!»

Eugène Dabit: avrebbe voluto essere presente con il suo gruppo proletario.

Gide: «turbato».

Léon-Paul Fargue: «Al diavolo la Rivoluzione!».

Daniel Halévy: insoddisfatto, è vago.

Gabriel Marcel: entusiasta, è d'accordo con l'*ON*.

Pierre Maury: troppa letteratura.

Robert Garric: «Si lancia un tale SOS al mondo solo se tutto sembra essere al momento rovinato e perduto».

E poi c'è stata l'esasperata diatriba di Paul Nizan nella rivista «Europe».

Quando ho chiesto all'autore di *Les Chiens de garde* un testo, è subito venuto alla porta di casa mia per sapere chi dovesse essere coinvolto. Durante la sua visita ci fu un'interruzione di corrente e dovette approfittare della luce dei lampioni di rue Saint-Placide per annotare vicino alla finestra, sul suo piccolo taccuino, i nomi e le qualifiche dei tredici partecipanti. Era miope e magro, duro e fragile allo stesso tempo, cattivo per sentimentalismo represso, pensai. Ammirai il rigore dell'interrogatorio che aveva preparato con evidente cura e al quale risposi in modo esauriente. L'8 novembre mi scrisse che aveva consegnato il suo documento a Paulhan e che mi avrebbe inviato «delle proposte di lotta comune con obiettivi precisi». Ma improvvisamente, in un pamphlet intitolato *Sur un certain Front unique* (in «Europe», 15 gennaio 1933), ci definisce «sergenti reclutatori» e «fascisti», e denuncia «una manovra fin troppo chiara... che mira a creare una confusione a loro propizia, ecc.». Insomma, l'avrei ingannato sulla composizione e sugli obiettivi del *Cahier*. (Fui così ingenuo da indignarmi per questa menzogna di ufficio. In seguito ne avrei viste altre, che spesso non provenivano da convinzioni così pure). Nizan credeva davvero che «non si tratta di fare qualcosa per gli operai. Ma con loro, al loro servizio. Essere una voce tra le voci. Non la voce dello Spirito. Si tratta cioè di essere utili, non di fare gli apostoli». In realtà, la sua unica utilità era quella di «fare l'apostolo» nelle riviste borghesi a beneficio dell'apparato che stava per firmare un patto con Hitler. Questo era ciò che gli intellettuali di sinistra consideravano allora realistico, efficace, puro e duro, rivoluzionario, espressione delle aspirazioni delle masse.

Più serie erano le righe che Paulhan mi scrisse il 9 dicembre:

> Dalle nuove lettere che ricevo, emerge più o meno la seguente reazione: «Quello che dice D. de R... è molto bello, ma tra un anno potrebbe sembrare del tutto ridicolo. Cosa è disposto a fare *ora*?».

Non so cosa gli risposi allora, e vedrete proseguendo nella lettura dove mi trovavo un anno dopo, ma dopo un buon terzo di secolo, posso constatare questo: in quei mesi dell'autunno del 1932, a Parigi, si è delineato il destino di una generazione intellettuale. Da questo momento in poi, le nostre scelte rese pubbliche ci impegnano determinando ciò che "faremo" quando verrà il momento. Anche i nostri destini individuali sono segnati in questo *Cahier* – che a molti potrebbe apparire come una sorta di *Kriegspiel* rivoluzionario interpretato da giovani intellettuali senza esperienza politica. Vi si può leggere che Nizan sarebbe stato profondamente disgustato qualche anno dopo, perché era una vera passione (anche se sbagliata) quella che lo spingeva a chiamarci fascisti all'epoca, e non solo la cieca disciplina di un partito il cui dirigente stava per firmare il patto scellerato (prontamente acclamato da Aragon). Allo stesso modo, la genuina generosità che anima il testo di Henri Lefebvre suggerisce che un giorno o l'altro sarebbe stato costretto a rompere con quello stesso partito. Ma soprattutto, possiamo vedere come presero forma le linee principali della futura Resistenza all'hitlerismo, tracciate dai personalisti e da loro soltanto. Certo, i comunisti si sarebbero poi uniti a loro nel maquis e nelle reti, dopo il fallimento di Hitler alle porte di Mosca. Ma per quanto riguarda i rivoluzionari che hanno a cuore l'uomo, che credono nello Spirito, e che i portavoce dello stalinismo insultano nel 1932 annunciando che «la loro ruminazione si perderà domani nel fascismo francese» (Nizan), è chiaro che già da allora sono totalmente impegnati, consacrandosi alla lotta concreta, alla lotta fino alla morte, contro questo stesso nazismo di cui il comunismo sarebbe stato di lì a pochi anni compagno e complice, gettando l'intera Europa nel disastro. Il *Cahier* espone i principi fermi e vincolanti di una prossima Resistenza che sarà europea. Sebbene la lotta per l'unione dell'Europa non fosse ancora stata dichiarata, essa era già inscritta nei termini del programma de *L'Ordre nouveau* e nel tono e nello spirito di *Esprit*[405]. Non è un caso che, a partire dal 1946, gli

[405] Ho davanti a me una pagina ciclostilata che deve risalire al 1936. Si tratta di un «Programma presentato al movimento personalista da *L'Ordre nouveau*». I suoi articoli si ritrovano, in alcuni casi quasi identici, nei rapporti e nei manifesti europei della Resistenza (1944), del Congresso

autori del Cahier che rimasero politicamente attivi si ritrovarono nei movimenti federalisti europei: Robert Aron, Alexandre Marc, Thierry Maulnier e il sottoscritto, mentre Mounier rimase in secondo piano – e venne poi improvvisamente a mancare per sempre. Ma ancor più delle nostre persone e degli ex giovani militanti dei nostri gruppi divenuti deputati o ministri, sono tutte le nostre idee chiave che domineranno l'ala trainante del Movimento europeo.

Col senno di poi e sapendo cosa è avvenuto dopo, oggi possiamo vedere chiaramente che due movimenti di idee, due coscienze dell'epoca hanno segnato il periodo tra le due guerre: il surrealismo negli anni Venti e il personalismo negli anni Trenta. Il surrealismo ha plasmato la sensibilità di diverse generazioni, compresa la mia. Il secondo ha preparato la Resistenza, che darà origine al federalismo europeo.

In sintesi, ad aver "fatto" di meno in quel periodo sono stati coloro che si vantavano di disprezzare l'inefficacia delle nostre dottrine "utopiche", coloro che non si stancavano di fare del sarcasmo sull'anima e sul nostro essere ai loro occhi delle "anime belle", coloro che volevano essere (e probabilmente credevano di essere) gli unici che avanzavano "nella direzione della storia" mentre noi cercavamo di orientarla. Che cosa hanno ottenuto per quel Proletariato che professavano di venerare? Quanto alla loro indiscutibile devozione, essa è servita a un solo partito: quello che Nizan maledisse alla vigilia della sua morte.

* * *

federalista di Montreux (1947) e del Congresso d›Europa dell›Aia (1948). Ecco gli articoli da 9 a 13:

«ix. – Allo statalismo totalitario opponiamo il federalismo politico ed economico, l›unico sistema in grado di salvaguardare le libertà e di evitare le guerre totali.

x. – Nella sfera politica, il federalismo può essere stabilito solo sulla base di comuni autonomi e comunità regionali.

xi. – Nella sfera economica, il federalismo può essere instaurato solo sulla base di imprese autonome, liberamente costituite da produttori associati e responsabili.

xii. – Chiediamo l'istituzione di un minimo vitale garantito gratuitamente a tutti i membri della federazione.

xiii. – Lo Stato non deve essere al di sopra delle persone, ma al loro servizio; deve essere forte all'interno del suo dominio limitato».

Si veda anche il n. 15 dell'«Ordre nouveau» intitolato *Par-dessus les frontières. Vers le fédéralisme* (novembre 1934).

Quando nel febbraio 1933 l'*Union pour la Vérité* di Paul Desjardins organizzò in Rue Visconti una discussione su «un atteggiamento rivoluzionario non marxista», a proposito del *Cahier de revendications*, fu chiaro che una generazione aveva appena preso coscienza non solo del suo destino, ma anche della sua vocazione.

Un giorno, molto più tardi, dopo la guerra, Silone mi disse: «Com'è possibile? Lei non è mai stato comunista o fascista, non ha mai dovuto superare queste cose in se stesso, eppure pensa in modo così vicino al nostro, lotta con noi...». È possibile che una rapida evocazione delle circostanze dell'autunno 1932 risponda alla domanda di Silone.

Ciò che ci unisce è la comune angoscia per la crescente alienazione dell'uomo nel XX secolo, non solo nel mondo capitalista, ma ancor più nella Russia di Stalin e in tutti i Paesi occupati o minacciati da forme fasciste di totalitarismo. Il giovane Marx – di cui si parla molto nei nostri gruppi – ha preso in prestito da Hegel il termine alienazione, che io interpreto come una spoliazione dell'identità più profonda di un uomo, e che richiede una risposta propriamente personalista, non collettivista o statalista – forme diverse dello stesso male.

Nei mesi successivi, il dibattito filosofico ruotò intorno alla nozione di persona. Arnaud Dandieu e io ci eravamo divisi la stesura di un lungo saggio su *L'acte comme point de départ*, e lo discutemmo davanti al gruppo di Koyré, Gurvitch, J. Wahl, ecc. che allora pubblicava «Recherches philosophiques», dove il nostro testo apparve. La mia «Definizione della persona», scritta allora e pubblicata poco dopo su «Esprit», sarà oggetto di due dibattiti da parte di un altro gruppo di filosofi riuniti intorno a Berdiaev e Gabriel Marcel. Distinguere la persona dall'individuo dei liberali, ma anche dal "soldato politico" dei totalitari, divenne ben presto il cavallo di battaglia delle discussioni politico-filosofiche nelle giovani riviste. [...]

Diario di un intellettuale disoccupato (1937)

Estratti da: *Journal d'un intellectuel en chômage*, Albin Michel, Paris 1937; La Baconnière, Neuchâtel 1937[406].

28 aprile 1935

[Estratto dalla Parte seconda: Povera provincia.]

IL PROBLEMA DELLA GENTE. – Come riuscire a smettere di indignarsi di continuo per la stupidità delle persone? O meglio ancora: come riuscire a non indignarsi oltre la misura in cui la nostra azione riparatrice ha bisogno di uno slancio appassionato per essere sostenuta?

Se agissimo di più il nostro "ideale", daremmo probabilmente meno spazio alla nostra facoltà di giudizio per fare paragoni troppo esatti tra quell'ideale e le stupide realtà che ci feriscono. Impegnarsi invece di indignarsi: questo è il principio della cura che aspetto. Non oso credere che mi sia molto utile semplicemente saperlo... [...]

18 luglio 1935

[Estratto dalla Parte terza: L'estate parigina]

Mistificazioni. – Alcuni incontri con scrittori che sono rimasti colpiti dai soviet così come dal corteo della Bastiglia. Chiedo loro cosa pensano della brutalità tirannica di Stalin, dei campi di concentramento siberiani, delle fucilazioni di massa, della riduzione in schiavitù dei contadini, del potere dei trust statali, dei nuovi marescialli rossi, della soppressione totale delle libertà culturali e politiche, e così via. Rispondono che tutto questo non è nulla, o è solo temporaneo e meramente "tattico", e che l'idea che sta dietro a tutto questo è così bella e così grande da meritare tanti sacrifici...

Così si esprimevano un tempo anche i grandi sacerdoti del capitalismo e dell'ordine borghese (quando ancora ci credevano). Il Progresso e i Valori spirituali bastavano a spiegare tutta l'ingiustizia concreta dell'ordine sociale. Oggi invochiamo il divenire dialettico della storia ("Progresso") e l'ideale proletario ("Valori spirituali"). Non importa se Stalin si comporta come il primo Führer arrivato: dice che è in nome delle libertà proletarie. Questo cambia tutto.

Quando pongo loro una domanda che li mette in difficoltà, mi accusano di

[406] [Esiste una traduzione italiana: *Diario di un intellettuale disoccupato*, Fazi, Roma 1997].

essere fascista. Questo tipo di vigliaccheria era un tempo praticata dai borghesi: ti davano del bolscevico non appena provavi a dimostrare che non mettevano in pratica i loro stessi ideali.

- Il marxismo rappresenta la Realtà agli occhi degli intellettuali borghesi che sono completamente separati dal reale e che cominciano ad accorgersene. Cerchiamo di non scoraggiarli!

Verso la guerra

Ero profondamente convinto, fin dall'11 marzo 1936, che solo la spiegazione religiosa del fenomeno nazionalsocialista potesse andare al fondo delle cose. Qualsiasi tentativo di interpretazione "puramente politica", o economicista, o marxista, mi sembrava condannato a rimanere a livello di ipotesi parziali e di attribuzioni arbitrarie del predicato causa o effetto a fattori scelti in virtù di pregiudizi demagogici o scolastici, senza molta attinenza con la realtà perfettamente scellerata, ma molto viva, che ora dovevamo capire perché presto l'avremmo dovuta subire. Vedevo arrivare l'ora dei mostri.

Così accettai senza esitazione l'offerta che mi fu fatta nel febbraio 1939 di un tour di conferenze in quattro università svizzere, su un tema suggerito dall'associazione degli studenti: «La vera difesa contro lo spirito totalitario». Preparativi, viaggi e soggiorni: sapevo che tutto il mese di maggio sarebbe stato dedicato a questo. Come avrei potuto far fronte ai miei impegni con i vari editori?

Mi ero impegnato a consegnare a Daniel-Rops il manoscritto di *L'Amore et l'Occidente*[407] entro la fine di febbraio, per una collana che stava dirigendo, e avevo ancora solo lo schema. Per caso, Rops mi scrisse in quel periodo per chiedermi di cedere il mio turno a un giovane colonnello che gli aveva appena consegnato un libro "urgente" intitolato *La France et son armée* (il suo nome, Charles de Gaulle, mi ricordò qualcosa: da Daniel Halévy, quai de l'Horloge, quella figura alta e robusta appoggiata al camino, ascoltava senza parole i nostri commenti su Hitler). Risposi a Rops che avrei fatto questo sacrificio per la nazione francese e mi misi subito a lavorare dalle dieci alle quattordici ore al giorno ai primi capitoli del mio libro: ero in trance. Il mio progetto prevedeva solo due parti di un centinaio di pagine ciascuna, una sulla passione e l'altra sul matrimonio. Dopo alcuni

[407] [*L'Amour et l'Occident*, prima edizione Plon, coll. Présences, Paris 1939].

giorni di lettura dei primi testi di Tristano, nella piccola stanza dove spesso ero solo nella biblioteca di Mazarine, capii improvvisamente cosa avevo intrapreso.

O ci avrei passato il resto della mia vita, o mi sarei spiegato sul campo (sì, come in un duello) con il Mito, la mia più intima tentazione.

Dalla fine di febbraio all'inizio di maggio scrivo i primi cinque libri. A maggio, come previsto, quattro conferenze in Svizzera, una presentazione del libro V sull'Amore e la Guerra al Collège de sociologie di Bataille e Caillois, e un lungo articolo sull'hitlerismo, basato sui miei appunti di Francoforte: sarà il testo centrale del mio *Journal d'Allemagne*[408]. Dalla fine di maggio al 20 giugno, in un piccolo castello vicino a Brunoy, i libri VI e VII, la prefazione e la revisione finale del testo dattiloscritto. La sera del 21 giugno, solstizio d'estate, ultimo trionfo del Giorno su una Notte il cui regno si estenderà lentamente nel cuore dell'estate a venire, il Tristano viene rappresentato all'Opéra. Ho preso gli ultimi due posti liberi.

Il taxi che ci porta all'imbrunire attraversa il cortile del Louvre nell'improvviso bagliore delle grandi fiamme provenienti dagli sportelli[409]. All'Opéra, le scenografie sono spaventose, come sempre, le voci ovviamente tedesche, e il grido di Brengaine dall'alto della torre dell'aurora: «Habet acht! Habet acht! – Schon weicht dem Tag – die Nacht!»[410] rinnova certamente l'emozione più travolgente ed esaltante che abbia mai ricevuto dall'arte.

Una quindicina di giorni dopo, invitato a Ferney a soggiornare nella casa dei miei amici Paulding (la stessa in cui mi sarei poi trasferito al mio ritorno dall'America), ripresi e completai il mio *Journal d'Allemagne*, che inviai a Gallimard in agosto prima di partire per l'Italia.

Venezia. Nel dorato Teatro La Fenice, Honegger dirige il suo Notturno. Ecco l'uomo con cui e per cui vorrei creare un'opera, un gioco che sarà sacro... Ogni sera verso le sette, al Florian, in Piazza San Marco. Il sovrintendente di Palazzo Ducale, che a volte incontriamo lì, ama parlare di politica a voce molto alta, per dimostrare la sua libertà di spirito. Una sera dichiara ad alta voce che se la

[408] [Gallimard, Paris 1938, ripr. in *Journal d'une époque* (1968) di cui presentiamo qui la traduzione di alcuni estratti].

[409] I giornali l'indomani riportarono la notizia di un incendio divampato nei sottotetti e rapidamente domato. Queste grandi fiamme furono un segno solo per il mio lato romantico.

[410] «Attenzione! Attenzione! – Già cede al Giorno – la Notte!».

Germania di Hitler avesse scatenato una guerra, l'Italia non l'avrebbe seguita, ma si sarebbe schierata con la Francia. Mi avvicino a lui e gli indico un ufficiale barbuto seduto accanto a me al tavolo dei Volpi: non assomigliava al maresciallo Balbo? «Ma quello è Balbo! – dice a voce alta – ed è proprio lui che ci impedirà di fare questa stupida guerra!»[411].

Telegramma di Gaston Gallimard: vorrebbe pubblicare al più presto il mio *Journal*. Notizie ogni giorno più allarmanti sulla crisi tra Hitler e la Cecoslovacchia. Torno in Svizzera, nella casa dei miei genitori vicino a Neuchâtel, dove, come ogni soldato e ufficiale svizzero, conservo le mie uniformi, armi e munizioni in un armadio. Tiro fuori le casacche per farle arieggiare e pulisco e lubrifico la mia pistola. Da un giorno all'altro, l'ordine di mobilitazione può essermi dato per telefono (prima del distacco). Ma quello che arriva al telefono è la richiesta di scrivere una pièce per l'Esposizione Nazionale dell'anno seguente.

Mi viene detto che sarebbe stato necessario individuare un soggetto storico che fosse popolare e noto a tutti gli svizzeri. Il palcoscenico dell'Esposizione di Zurigo, senza scenografia né sipario, largo 36 metri e profondo 18, si svilupperà su tre livelli, più due piccoli palchi laterali. Per riempirlo saranno necessarie centinaia di comparse, dei cori e una fanfara per ordinare i movimenti e collegare gli atti... Sono tentato di rifiutare. Ho altro da fare, non il mio testamento (perché tutto ciò che ho sono libri e manoscritti non finiti) ma qualcosa che si apre sull'azione, in un modo che deve essere deciso con urgenza. Passano tre giorni. A Monaco, però, democrazie e dittature hanno accettato di discutere. Alle 17 del 30 settembre ricevo una telefonata. Non è una guerra, è «la pace per la nostra generazione», ha detto l'inglese armato di ombrello.

Potevo riporre le mie uniformi nella mia grande valigia da ufficiale.

La sera stessa, una pia signora mi ha fatto recapitare una recente biografia di Nicolas de Flue, eroe e mistico svizzero del XV secolo. Questo "Frate Klaus", eremita sulle Alpi e asceta semileggendario – trascorse vent'anni senza mangiare né bere nulla – è venerato dai miei compatrioti per aver avvertito all'ultimo momento, in un messaggio segreto alla Dieta federale, della guerra civile che stava per scoppiare tra i cantoni svizzeri che avevano sconfitto il Temerario. Fino a quella

[411] Ricordiamo che Balbo, Maresciallo dell'Aeronautica, fu ucciso sopra il campo d'aviazione di Tobruk a causa di un errore della contraerea italiana, proprio alla vigilia dell'entrata in guerra di Mussolini al fianco di Hitler.

sera, per me era una semplice immagine da manuale scolastico. Nello sfogliare il libro, ritrovo l'angoscia, la tensione e l'emozione finale della giornata appena trascorsa, ma il tutto trasposto nei termini di una sorta di azione sacra, motivata dalla sola violenza dello Spirito. Fino al mattino, ho letto il libro e ho lasciato che un piano prendesse forma. Accetterò di scrivere questo *Festspiel* nazionale, alla sola condizione che Honegger accetti di scriverne la musica.

Sul Boulevard de Clichy, nel suo grande studio, mi assicurò che ero nel posto giusto. Aveva proprio voglia di scrivere un'opera popolare e comunitaria che richiedesse per essere eseguita nient'altro che i mezzi che può offrire, ad esempio, uno dei nostri cantoni svizzeri: una fanfara, un coro e una troupe di attori non professionisti. Io abito fuori Parigi, a La Celle-Saint-Cloud. Spedisco i testi in piccoli pacchetti, cominciando dal 2° atto. Ho costruito il dramma attorno ai tre livelli del palcoscenico: al piano inferiore il Mondo, al centro la Famiglia, al piano superiore la Solitudine con gli angeli. I passaggi dell'eroe da un piano all'altro determinano e strutturano l'azione. Un bel giorno di dicembre, Honegger mi chiama: «Ma insomma, si direbbe che lei mi stia prendendo in giro! Mi ha chiesto nove numeri musicali, tre per atto, sono al ventottesimo, e non è ancora finita!». Lo invito a continuare, nell'euforia che ci anima entrambi. Alla fine di dicembre il progetto è ultimato. Nemmeno una volta ci venne in mente di discutere il significato religioso, storico, politico e neanche elvetico dell'opera. Discutevamo solo di problemi tecnici: il numero di minuti o anche solo di secondi di musica necessari per una processione, una preghiera o un recitativo; i contrasti e le pause di tono da gestire, le sillabe da tagliare o aggiungere, la proporzione di "ottoni dolci" e "ottoni duri" nella rinomata fanfara di La Chaux-de-Fonds («*Les Armes réunies*») che avrebbe preso il posto dell'orchestra, e la retorica del corale luterano. Non avevo mai scritto con tanta disinvoltura, anche se questo era il mio quarto lavoro dell'anno[412]: un innegabile vantaggio della commissione rispetto alle esigenze disumane che gli artisti si impongono dal periodo romantico in poi, quando vogliono inventare non solo i loro soggetti e il loro stile, ma anche il loro linguaggio, le loro convenzioni e talvolta persino l'architettura del loro teatro. Siccome tutto ciò ci è stato dato dai termini precisi della commissione,

[412] *La Vision physionomique du monde*, un saggio sull'interpretazione delle forme, scritto all'inizio dell'anno, doveva rimanere inedito.

non dovevamo fare altro che comporre liberamente, a nostro piacimento! Prima di Natale, i miei tre atti e i trentadue numeri della partitura per coro e banda erano pronti per essere stampati. Ero felicissimo. Mi lamentavo solo della brevità delle giornate e delle notti. Tutto ciò che volevo era mantenere indefinitamente questo ritmo di scrittura e pubblicazione, ma Adolf Hitler si oppose al progetto.

* * *

Hitler e io sarebbe un buon titolo per questo Diario: coglierebbe la vertiginosa interazione tra il collettivo e l'individuale, che si avvertiva in quegli anni più che in ogni altro momento della civiltà occidentale. Già nel 1926, una strana melodia suonata da una fisarmonica nel segreto di un castello della Prussia orientale introdusse questo tema nella mia vita, un tema che sarebbe cresciuto di libro in libro – considerazioni sulla "comune misura" in *Penser avec les mains*, analisi del romanticismo politico nel quinto libro di *L'Amour et l'Occident*, saggio finale di *Les Personnes du drame* – fino a che non lo affrontai di petto nel *Journal d'Allemagne*, e più approfonditamente ancora in *Nicolas de Flue*.

Oggi, infatti, mi rendo conto che la figura di Nicholas de Flüe era per me l'antitesi di Hitler così come lo avvertivo all'epoca. In quanto eventi psicologici, le due figure sono legate nella mia vita da una serie non causale di avvenimenti che si sono incrociati, durante una crisi, per pura "casualità oggettiva": il concerto a Venezia, le voci sull'avvicinarsi della guerra, la commissione del dramma nazionale, l'annuncio quasi incredibile della pace di Monaco[413] e la consegna, due ore dopo, della biografia rivelatrice. L'interazione tra la storia hitleriana e la mia evoluzione come autore sarebbe continuata durante la guerra e oltre, in cinque o sei opere ossessionate non tanto dal personaggio di Hitler in sé, quanto dai movimenti della psiche collettiva di cui egli era il rivelatore e, in un certo senso, il ludione[414] – il trastullo delle nostre pulsioni e repulsioni – tanto quanto l'agente demoniaco; e su questo punto *La Part du diable* ha forse detto l'essenziale.

[413] Chiaramente, mi riferisco solo alla realtà psicologica dei fatti di Monaco, la cui realtà politica si sarebbe rivelata così disastrosa.

[414] [In *Responsabilité de l'écrivain dans la société européenne aujourd'hui* (Pro Helvetia, 1973, pp. 12-14), Rougemont vede nel ludione una delle tre figure tipo dello scrittore, accanto al "contestatario" e al "profeta". Come scrive Stenger, il ludione appare in questo testo come immerso nella sua epoca, «capace di ricostruirne l'atmosfera particolare», ma ha come limite quello di «rimanere passivo» (N. Stenger, *La responsabilité sociale de l'écrivain,* cit., p. 61). Il ludione

* * *

Queste contingenze concrete, questi nodi della storia, spiegano il colore tanto politico quanto religioso, sociale o culturale della nozione che avevo chiamato, contemporaneamente a Mounier, *impegno*. Prima della parola, la cosa era già là nel 1932 nel mio saggio su Goethe, dove notavo che «un immenso slittamento della realtà... ci sta portando in nuove regioni dello spirito dove l'azione diviene di nuovo il nostro unico criterio di coerenza...»[415]. Due anni dopo, il primo sottotitolo dell'introduzione a *Politique de la personne* era *L'engagement politique* e il secondo *Ridicule et impuissance du clerc qui s'engage*, mentre la conclusione proponeva una parola d'ordine che sarebbe stata spesso ripresa in seguito (è in particolare il titolo di un libro di Léon Blum): *Pour une politique à hauteur d'homme*[416]. Nel 1936, *Pensare con le mani* si occupava delle conseguenze culturali di un vero impegno politico, ma anche del rifiuto di impegnarsi con il pretesto della scienza oggettiva. Infine, nel 1935, inauguriamo una rubrica della rivista «Esprit» che Mounier intitola *La Pensée engagée* (il pensiero impegnato). Vale la pena ricordare oggi che il nostro impegno significava più o meno l'opposto di quello che sarebbe diventato, dopo la guerra, per una gioventù detta "esistenzialista" per la stupidità delle mode e degli snob. L'impegno, per noi, comportava proprio il rifiuto di ogni forma di arruolamento, di ogni abdicazione del rischio personale di fronte alle esigenze, ai pregiudizi e agli slogan di un partito comunista, fascista o anche democratico (era ovvio che chi di noi si presentava alle elezioni sotto una qualsiasi etichetta si escludeva per ciò stesso da ogni gruppo personalista). Non pensavamo che Drieu[417] si stesse impegnando quando si consegnava all'Uomo Forte che aveva creduto di vedere in Doriot: non faceva nulla di più, ma con meno zelo e flessibilità viperina di un tale poeta, politicamente irresponsabile, agli ordini di un altro partito. Quanto all'avventura personale di André Malraux in Cina, e poi in Spagna, ci è sembrato che avesse più a che fare con un gusto per l'azione in sé,

rappresenterebbe così lo scrittore incapace di esercitare un'influenza reale sugli eventi, che non farebbe altro che riecheggiare (cfr. *ibidem*)].

415 [Si veda supra, p. 122].

416 [In realtà non si tratta di sottotitoli e conclusione, ma di paragrafi dell'introduzione alla *Politica della persona*, qui tradotto parzialmente: *L'impegno politico*; *Ridicolo e impotenza del chierico che si impegna*; *Per una politica all'altezza dell'uomo* (cfr. supra, p. 204)].

417 [Pierre Drieu La Rochelle].

per un'efficacia drammatica nell'immediato e a breve termine, piuttosto che con un impegno del pensiero nella creazione, l'una attraverso le altre, della persona e delle strutture di una città nuova. Anche su questo versante, nessuna inaugurazione. Quanto alla gioventù intellettuale francese, almeno parigina, era più interessata alle finalità presunte che alle realtà dell'esistenza politica e sociale; giocava al gioco delle "prese di posizione" di destra o di sinistra, dell'Action Française o della democrazia cristiana, del Partito Comunista o delle leghe prefasciste, in cui si sarebbe cercato invano la benché minima preoccupazione di inventare forme politiche o nuovi modelli di relazioni civiche.

Al di fuori dei movimenti personalisti e dei loro scritti, nessuno vide i pericoli reali. Non potendo concepire ciò che li avrebbe superati, non li si poteva di conseguenza riconoscere.

Avevamo poco sèguito, troppa serietà e ben poco prestigio, perché non sapevamo bluffare. In quegli anni cruciali tra l'occupazione della Renania e la fine della "strana guerra", ci esponemmo al saccheggio impunito dei nostri concetti. Più tardi, Abetz e Ribbentrop ci avrebbero derubato del termine stesso di *Ordre Nouveau*. Ma già nel 1938 la nozione di impegno (soprattutto quello dello scrittore, in opposizione alle tesi di Julien Benda) era diventata talmente diffusa che sentii il bisogno di pubblicare un avvertimento, come un medico che teme l'abuso di un rimedio di sua invenzione: [...][418]

[418] [Segue estratto da *Troppi irresponsabili si impegnano! Responsabilità degli intellettuali*, si veda supra, pp. 105-110].

Articoli vari

Sulla violenza borghese (maggio 1932)

Sur la violence bourgeoise, in «Plans», Paris, n° 2, 15 maggio 1932, pp. 6-8.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/1932-1935/ddr19320515plans

Abbiamo interrogato il signor Durand-Dupont[419].

- Perché non è un rivoluzionario?

Il signor Durand-Dupont non si è fatto pregare per rispondere. Si interessa a tutto ciò che fanno i "giovani". Anche lui è stato giovane una volta. Almeno così dice.

- Perché non sono rivoluzionario? ci ha dichiarato – *Perché sono un uomo onesto, saldamente legato ai vecchi principi liberali, nemico di ogni violenza e non farei del male a una mosca*.

* * *

Milioni di persone risponderanno così. Milioni di uomini, che non vi danno motivo di dubitare né della loro buona fede né della loro buona volontà, e che vi serviranno, con tono sicuro ma gentile, questa frase tipo, che ai loro occhi riassume la saggezza, la misura, il buon senso dell'umanità, e che contiene solo menzogne.

In realtà, la forza dell'antirivoluzione non risiede nell'argomentazione dei filosofi incaricati di illustrare la borghesia democratica ai suoi propri occhi. Essa risiede soprattutto nella formidabile inconsapevolezza che traspare nella risposta di Durand-Dupont.

Durand-Dupont è convinto di esprimere un'opinione comune e quindi giu-

[419] [Si tratta di due cognomi molto comuni in Francia. Si può considerare qui come equivalente dell'italiano Mario Rossi.]

stificata fino all'ovvietà. Prendiamo la sua frase per quello che è, nella sua semplicità: un programma completo. E tracciamo una panoramica delle reazioni del buon senso di fronte a questo programma di senso comune.

* * *

1. «*Perché sono un uomo onesto*...». Innanzitutto, non esistono persone oneste. L'onestà è una virtù eroica che richiede un coraggio eccezionale. Se vogliamo mantenere l'uso pratico dell'aggettivo "onesto", riserviamolo a coloro che riconoscono (con o senza disgusto) la loro naturale meschinità (viltà, compromessi, egoismi, diverse forme di tolleranza, mancanza di grandezza, bisogno di sicurezza, ecc.).

2. «... *saldamente legato*...». Ci si può reggere saldamente solo a qualcosa che è saldo. Siccome la fermezza del sig. Durand-Dupont è del tutto verbale, si tratta di una questione che riguarda esclusivamente l'analisi logica e che deve pertanto essere respinta in quanto implica una contraddizione in termini. Come si può pretendere di "difendere" un ideale liberale per il quale ci si rifiuterebbe di ricevere anche il più piccolo colpo di manganello?

3. «... *ai vecchi principi*...». I vecchi principi liberali controrivoluzionari hanno la stessa età dei divani Luigi Filippo. Troppo giovani o troppo vecchi.

4. «... *liberali* ...». Il liberalismo della borghesia è una menzogna. Perché, nella misura in cui vuole essere effettivo, deve accettare liberamente di essere radicalmente soppresso dall'avversario. Se, al contrario, dura, è perché si è difeso con mezzi che tradiscono i suoi principi. (M. Chiappe.).

5. «... *nemico di ogni violenza*...». Il nemico della violenza, così come lo conosciamo, è un signore che sostiene la polizia, il cui compito è reprimere violentemente chi non accetta di morire tranquillamente di fame.

* * *

Ma questa azione particolarissima della non violenza merita un esame più attento. Costituisce infatti l'argomento più efficace della borghesia conservatrice. Pone alla coscienza dell'"uomo onesto" un problema che tutte le sue convinzioni inconsce tendono a far apparire come molto serio e teoricamente insolubile. E sappiamo che la borghesia coltiva questo tipo di problemi con una predilezione che è in realtà abbastanza comprensibile, perché porta praticamente all'accettazione di soluzioni ufficiali. Il signor Durand-Dupont, turbato dal problema della violenza, comincia col dichiararlo insolubile, e poi decide di lasciar fare ad altri, e da altri, ciò che lui vorrebbe non fare o subire. In altre parole, decide a favore della polizia contro la rivoluzione.

La non violenza è il tipico, rozzo e comune pretesto dietro il quale si rifugia la vigliaccheria borghese. Il Signor Durand-Dupont vorrebbe che ci impegnassimo qui in un'apologia filosofica della violenza, che egli criticherebbe con talento, in nome dell'"umanità". Noi abbiamo un'idea più semplice da opporgli.

Quando il borghese sostiene di rifiutare la rivoluzione in nome del suo disgusto per la violenza, noi sosteniamo che egli stia dando prova di una mostruosa incoscienza, o che stia commettendo una cinica impostura. *Perché la verità è che viviamo sotto un regime di violenza e tutti i borghesi pacifici che si fregiano della loro "umanità" contro di noi sono in realtà complici di questa violenza, mai confessata*.

È falso e contrario ai fatti più evidenti affermare che la scelta è tra la non violenza e la violenza. L'unica scelta che ci resta è tra la violenza borghese e capitalista, infinitamente varia nelle sue manifestazioni diffuse in tutto il mondo e decorate con i nomi più ipocriti, da un lato, – e la violenza rivoluzionaria, francamente accettata, dall'altro.

Il nostro è il tempo della violenza, ineluttabile. Un clima propizio per le avventure spirituali.

* * *

In una società in cui le chiacchiere e la carta moneta regnano sovrane, tutto è diventato così astratto che le realtà più cruente non riescono più a risvegliare l'immaginazione dei popoli. A Ginevra lo sappiamo: è tutta una questione di parole. In Cina non c'è la "guerra", a Varsavia regna l'ordine e in Francia ci si uccide solo per amore (ma a Mosca i piccoli russi nascono con il coltello tra i denti).

La violenza borghese si caratterizza quindi per la sua ipocrisia, o per la sua astrazione. È importante che non confessi mai la sua natura, che invochi sempre un alto pretesto: mantenere l'ordine, portare la civiltà ovunque, salvaguardare "valori" che si dice essere "culturali". È importante che non assuma mai un aspetto propriamente brutale, a meno che non si tratti di luoghi molto distanti, e ben al di là della cerchia che interessa concretamente il borghese.

Tutto inizia già alle scuole elementari. Il conformismo violentemente imposto ai bambini li prepara a subire il regno dell'opinione borghese, di cui Léon Bloy fu il primo a denunciare la ferocia essenziale. E sappiamo quale forza brutalmente coercitiva può acquisire l'opinione, ad esempio in America. Ci si chiede con quale sofisma si possa mai confondere un regime di opinione con un regime di libertà. La libertà di opposizione è del tutto illusoria, anche nel nostro Paese (*sic*). E chi fosse tentato di avvalersene finirebbe solo per rivelare la violenza latente del regime. Basta

un Léon Daudet, una Marthe Hanau, per farci sentire il terrore sempre vigile della borghesia. Manganelli e rivoltelle al servizio della Proprietà: una violenza episodica di questa portata sembra non destare preccupazioni. Ma a volte l'ordine borghese, protettore della non-violenza tanto cara ai suoi sostenitori, mostra la sua vitalità in occasione di incidenti più gravi, come quelli che impegnarono l'opinione pubblica dal 1914 al 1918. Tutta l'astuzia di chi governa allora consiste nel nascondere la necessità puramente economica di tali violenze, nell'attribuirle a fattori inventati per le esigenze della causa, e che appaiono del tutto estranei agli scopi della nostra civiltà capitalista, e persino ostili al suo normale progresso. L'astuzia, ancora una volta, consiste nell'avvolgere la violenza in un numero sufficiente di bugie in modo che il borghese non si renda più conto della sua responsabilità, della sua complicità attiva e dello spaventoso disordine in cui vive.

* * *

Contro una violenza assurda, snaturata e ipocrita, non difenderemo le virtù di una non-violenza illusoria: faremmo il gioco dei padroni del momento. Proclamiamo invece una violenza spirituale assoluta, di cui siamo pronti ad accettare le conseguenze ineluttabili, finanche sul piano materiale. Tali conseguenze sono ancora imprevedibili, ma spetta a noi, fin d'ora, orientarle nella giusta direzione.

Senza dubbio è assurdo affermare che, così facendo, optiamo liberamente per la brutalità sanguinaria del futuro. Che altri, in scritti privi di potenza, mostrino un gusto per il sangue che li contraddistingue ai nostri occhi come borghesi decadenti. Non prendiamo alla leggera il dramma della Rivoluzione. Ci sono crisi necessarie. Ma spetta proprio a noi preparare i percorsi che la nuova forza, in loro assenza, dovrà creare con sfondamenti brutali e distruttivi.

Tutte le rivoluzioni sono state sabotate. Sono state consegnate alla polizia o alla folla. Ma è noi che lo sappiamo che spetta, sin da ora, preparare una Rivoluzione che sia così totale da far sì che tali errori non trovino posto in essa. Ricordiamo due principi che sono stati enunciati in questa rivista[420]:

1° una Rivoluzione è sanguinosa nella misura in cui è mal preparata.

2° il sangue versato dalla Rivoluzione è il segno della sua naturale imperfezione.

[420] Aron et Dandieu, *Violence et Révolution*, in «Plans», n° 9.

Il sangue! E tutti i "Mirobolanti" del mondo impallidiscono dietro le loro mascelle brutali, senza che nessuno (e nemmeno loro) riesca a distinguere se è per voluttà o per terrore. La paura del sangue, il gusto del sangue: sono due aspetti morbosi di una stessa malattia borghese. È a questo che porta la violenza latente che ispira l'ipocrisia imperante. No, la Rivoluzione non è uno spargimento di sangue. Ma noi diciamo che è più sano essere feriti che sterilizzati lentamente. Non siamo idealisti: la "naturale imperfezione" non sarà mai eliminata dall'opera umana[421]. Ma la salute rivoluzionaria consiste nel rivelare, anche brutalmente, ciò che l'"ordine" borghese pretende mendacemente di aver sconfitto. Con il continuo ridicolizzare e reprimere l'idea della violenza fisica, si sono avvelenati fin nei pensieri e nei sentimenti. Sono diventati malvagi come chi è stato punito.

La violenza deve essere sana, ossia *innanzitutto spirituale*. «Il combattimento spirituale è brutale quanto la battaglia tra uomini»[422], scrive Rimbaud. Ma il borghese, che non lo immagina nemmeno, confonde la violenza con la stupida brutalità fisica. E condanna tale brutalità ogni volta che non serve a garantire la sua sicurezza. Peraltro, non vi ricorre nemmeno personalmente. Infatti, ciò che trova più ripugnante nella brutalità fisica è il contatto con la realtà, il fatto che chi sferra un colpo possa essere a sua volta colpito. Preferiscono coprire di fiori le tombe delle "vittime del dovere".

Branco pietoso, e ora "nemici della violenza"! Ci viene in mente la razza di pecore menzionata da Élisée Reclus, che sono più dannose dei cataclismi più violenti, perché laddove passano e spargono i loro escrementi, la terra rimane sterile per numerose stagioni.

* * *

Ma torniamo al nostro intervistato. Stavamo per dimenticare le ultime parole della sua dichiarazione. Il signor Durand-Dupont stava cercando di persuaderci.

6. «... *che non farebbe del male a una mosca*». Forse sarebbe opportuno correggere questa leggera esagerazione. Léon-Paul Fargue, riferendosi al borghese, disse una volta: «Non ha una cattiveria da cerastoide. Non farebbe del male a un leone».

[421] Cfr. René Dupuis, *L'ordre*, in «Plans», n° 11.

[422] [Verso tratto da *Addio*, in *Una stagione all'inferno* (cfr. supra, p. 116). Nel riportare il passo, Rougemont sostituisce, probabilmente perché cita a memoria, *brutale* con *dur*].

I "piccoli puri" (giugno 1932)
Les "petits purs", in «Plans», Paris, n° 4, 15 giugno 1932, pp. 6-7[423].
https://www.unige.ch/rougemont/articles/1932-1935/ddr19320615plans

Rivolgiamoci qui ai giovani borghesi, disgustati e vivi, a tutti coloro che la Rivoluzione inquieta e di cui ben presto si impossesserà. Denunciamo per loro uno stato d'animo falsamente rivoluzionario, che per alcuni di loro è già una tentazione, per altri al contrario un pretesto troppo facile per non unirsi a noi. Si tratta di ciò che chiameremo *piccolo-purismo*.

Definizione di "piccoli puri"

Tutti coloro che, in nome della stretta osservanza di una dottrina che non sono in grado di dominare, condannano quella che è la vita stessa della Rivoluzione, vale a dire la critica violenta e costruttiva di tutte le dottrine vigenti, comprese quelle ufficialmente rivoluzionarie.

I piccoli puri sono coloro che oppongono a ogni sforzo creativo i testi studiati; i piccoli puri sono coloro che si servono di una parola d'ordine contro chi *fa* il nuovo ordine; i piccoli puri sono coloro che trovano sempre buone ragioni per accusarci di deviare non appena li sorpassiamo; i piccoli puri sono coloro la cui violenza è solo il rancore dei deboli che si aggrappano ai dogmi, mentre la vera violenza rivoluzionaria è un'affermazione sempre nuova della vita.

Il piccolo purismo è un pericolo permanente nella gioventù intellettuale borghese teoricamente votata alla Rivoluzione.

Possiamo riconoscere in ciò i tratti salienti della mentalità piccolo-borghese, quell'avarizia di temperamento, quella diffidenza verso ogni novità reale, quel bisogno di controllare la nascita di idee pericolose, quel moralismo che preferisce la sterilità al rischio. I piccoli puri sono semplicemente i piccoli borghesi della Rivoluzione.

E poiché si definiscono rivoluzionari, questi bravi piccoli intellettuali diven-

[423] [Si tratta dell'ultimo contributo significativo nella rivista di Lamour proveniente dall'*Ordre nouveau*. In seguito all'avvicinamento di Lamour all'orbita del marxismo ortodosso, vengono meno infatti i presupposti per ogni possibile collaborazione tra gruppo fondato da Alexandre Marc e la rivista *Plans* (cfr. Chr. Roy, *Alexandre Marc et la Jeune Europe*, suivi de T. Keller, *Le personnalisme de l'entre-deux-guerres entre l'Allemagne et la France*, Presses d'Europe, Nice 1998, p. 351-352)].

tano un pericolo per la Rivoluzione o, per dirla gentilmente, un peso morto, un motivo di irritazione e un facile bersaglio per i reazionari. Ecco perché riteniamo urgente attribuir loro un'etichetta che li distingua, senza alcun possibile fraintendimento, da tutti coloro che, puri o impuri, stanno effettivamente lavorando per fondare qualcosa di nuovo, concreto e umano.

Piccoli puri, conformisti al contrario, che vadano ad unirsi alla schiera di coloro che i redattori de «L'Ami du Peuple» definiscono rivoluzionari in pelle di coniglio, come se questo, va detto per inciso, potesse scusare i suddetti redattori dall'essere essi stessi dei furfanti in pelle borghese o degli squali in acqua di Coty.

Descrizione dei "piccoli puri"

Giovani gentili e ben acconciati vengono da voi con spaventose teorie sulla violenza armata e sulla necessità di fucilare tre quarti della razza umana, a cominciare da un buon numero di rivoluzionari che a questi terroristi da bar sembrano "non del tutto giusti" o, per dirla tutta, "confusionisti".

A sentir loro, non ci sarebbe altro da fare che piazzare mitragliatrici lungo tutta la famosa "linea generale" e abbattere senza pietà chiunque la oltrepassi.

Tuttavia, questa difesa omicida di una posizione del tutto teorica si sta rivelando al momento difficoltosa, per cui passano il tempo libero ad accusarsi a vicenda di essere della polizia, o a decretare senza scherzare che un amico sta pericolosamente diventando trotzkista. E' con una certa enfasi compiaciuta che sottolineano il loro conformismo e la loro toccante ortodossia. Si sottomettono accoratamente a tutte le direttive, anche se, come si è visto in passato, queste ultime sono accompagnate da un calcio nel sedere. Strani rivoluzionari che si lasciano sedurre dal disprezzo. Certo, sono più conformisti della sinistra, ma non oltre, come diceva l'altro. Non hanno la struttura fisica e morale per integrare, rifiutare o ricreare l'apporto delle rivoluzioni di ieri e le loro lezioni. Non fraintendetemi: il loro rifiuto di pensare autonomamente in base alle esigenze concrete del tempo e del luogo in cui vivono – la Francia del 1932, non la Russia del 1917 – rivela una profonda disperazione, un'impotenza. Vittime del pensiero borghese, che si affannarono a combattere, consapevoli di poter solo perire con esso, cercano nella lettura, per loro molto arida, di *Marx*, di *Engels* e di *Hegel* una lezione rivoluzionaria che noi invece vogliamo trarre dai soli fatti che ci incalzano.

E di conseguenza sono minacciati da tutti i difetti dell'ortodossia: difendono un sistema invece di attaccare ciò che è; mostrano più disprezzo che vero amore per gli uomini; abusano dell'impero e della condanna, alla Saint-Just; in breve,

rendono l'atmosfera rivoluzionaria irrespirabile, mentre la rivoluzione deve essere al contrario il più ampio e potente soffio purificatore, il partito della Salute, come scriveva Philippe Lamour.

Poco ci interessa una purezza priva di violenza. Siamo determinati a non fossilizzarci in una data dottrina. L'unica purezza veramente rivoluzionaria è quella della violenza spirituale creatrice; non ci stancheremo di ripeterlo. Ci sono dei furbetti che hanno trovato il trucco: per rimanere assolutamente puri, assolutamente in linea con il catechismo secolare di un materialismo peraltro mal compreso, non muovono un dito, smettono di pensare e aspettano l'avvento "dialettico" dell'inevitabile. A questa purezza sinonimo di morte opporremo la nostra violenza personale, reale, imperfetta, ma feconda. Proveremo il movimento camminando, anche a costo di calpestare le loro aiuole ben curate. La gioiosa violenza del creatore non si preoccupa della disciplina teorica; trova le sue discipline vive nella resistenza dei fatti, ha la sua forza nella persona stessa, nella misura in cui questa persona si oppone a tutte le astrazioni sistematiche, siano esse importate dall'America, dove sono mortali, o dalla Russia, dove per il momento sono vitali, poco importa. Non è la purezza di una concezione coerente e razionale che stiamo difendendo, è l'uomo nella misura in cui l'attuale stato sociale gli impedisce atrocemente di essere umano. Solo questa perpetua rivendicazione dell'umano contro l'inumano porterà sempre in sé un'evidente garanzia rivoluzionaria. Solo essa sarà in grado di trascinare le masse.

Ma ora basta, non abusiamo delle verità prime, anche se il pensiero borghese contemporaneo, come ha ben mostrato Nizan, nutre una particolare diffidenza nei loro confronti. Il mio scopo era semplicemente di definire un'espressione che ci potrà in seguito essere utile.

Piccoli puri, piccoli puri, dobbiamo ridere o arrabbiarci?

Quelli che si chiedono se io sia "nella linea", se "soddisfi le condizioni necessarie"; tutti i seguaci che in verità seguono fantasmi uccisi dai loro modelli, sono gli ortodossi che mummificano Lenin per poter finalmente osare adorarlo, tutti gli astiosi che troverebbero nella perfidia borghese un impiego più sottile e meglio ricompensato per il loro risentimenti, i gigolò drogati che parlano di dialettica e credono che Hegel sia arrivato, tutti quelli che odiano la religione perché li mette a nudo e ha pietà per il loro carattere meschino; tutti coloro che si accaniscono sull'umanità con un sarcasmo che non hanno inventato loro, perché la vera invettiva è solo una forma polemica di generosità. Ahimè, era necessario

sprecare una pagina per dire che non meritano di farvi disprezzare la Rivoluzione, giovani posseduti dalla violenza?

Su un certo fronte unico (febbraio 1933)

Sur un certain front unique, in «Europe», n° 122, 15 febbraio 1933, pp. 303-304.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/1932-1935/ddr19330215eur

Denis de Rougemont ha indirizzato a Paul Nizan la lettera che segue, chiedendo che fosse inserita nella rivista Europa.

Non è una disputa personale quella che voglio avere con lei, Nizan. Lei parla al plurale, per ciò che le concerne, ed è sempre al plurale che attacca i «sergenti reclutatori» e i «raccoglitori di discepoli»[424]. Non perdiamo tempo a polemizzare

[424] [Rougemont si riferisce all'articolo di P. Nizan, *Sur un certain front unique*, in «Europe», n. 109, 15 gennaio 1933. Si tratta di uno scritto fortemente polemico nei confronti dell'operazione politica che gli sembrava essere soggiacente alla composizione del *Cahiers de revendications* e che gli sarebbe stata dissimulata, come ricorda lo stesso Rougemont (cfr. supra, pp. 241-245: *Sull'autunno del 1932 o la nascita del personalismo*). Sentendosi ingannato e preso in trappola (cfr. M. Trebitsch, *Le front commun de la jeunesse intellectuelle. Le «Cahier de revendications» de décembre 1932*, in G. Merlio (dir.), *Ni gauche, ni droite. Les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'Entre-deux-guerres*, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Pessac 1995; éd. en ligne 2019 : https://books.openedition.org/msha/19759) Nizan intende chiarire in questo intervento su «Europe» il rifiuto, da parte comunista, di ogni legame di solidarietà con gli altri partecipanti all'inchiesta coordinata da Rougemont, il quale si trova indirettamente accusato di aver orchestrato una «manovra per gettare nella confusione la gioventù intellettuale» (cfr. ivi, p. 209-227). Nizan finisce col definire i componenti di un tale fronte comune come gli «autentici nemici». Come nota Trebitsch, questa accusa di fascismo, contro la quale risponderà Rougemont nella lettera che qui presentiamo, appare di grande rilevanza perché costituisce «l'archetipo di ogni argomentazione successiva contro l'ideologia della rivoluzione spirituale» (*ibidem*). Alla luce tuttavia degli sviluppi futuri, la violenta reazione di Nizan appare senz'altro ingiusta. Come sottolineato ancora da Triebisch, nell'opporre alla linea Kierkegaard-Proudhon-Personnalismo dei non-conformisti, la linea Hegel-Marx-Lenin dei comunisti, Nizan piega l'analisi propriamente teorica e concettuale a dei fini politici, volti a denunciare il progetto di costruire il fascismo anche sul piano filosofico. In questo modo, Nizan perde di vista la complessità del rapporto dello stesso fronte comunista con la questione dello Spirito, come d'altra parte sottolineato dal contributo di Lefebvre al Cahier (*Du culte de 'l'esprit' au matérialisme dialectique*), nel quale si ricostruisce il percorso degli intellettuali che dalla rivoluzione spirituale proposta nella rivista «L'Esprit», giungono attraverso una presa di

su epiteti buoni per tutti gli usi. Vorrei solo attirare la sua attenzione sul fatto che questi generosi plurali non hanno impedito a certi lettori della rivista «Europe» – e ho ricevuto molte testimonianze in tal senso – di vedere nella parte iniziale del suo articolo del 15 gennaio una messa in discussione della mia buona fede. Lei ha parlato infatti di una «manovra fin troppo chiara... volta a creare... una confusione propizia, ecc.». Queste parole, che vengono dopo il suo solenne ripudio di qualsiasi solidarietà tra "voi" e "noi", rischiano di trarre in inganno un lettore che non sappia qualcosa che invece lei sicuramente ricorda bene quanto me, ossia che la composizione e lo spirito del *Cahier de revendications* le furono da me illustrati il giorno stesso in cui concordammo sulla sua collaborazione. (Il "certo fronte unico" sembrava piacere più a voi che a me, lo ammetto, e comunque ho insistito nel sottolineare la sua rottura nelle mie conclusioni. NRF p. 838[425]). Insomma, se c'è stata, secondo lei, una "manovra", essa è stata, come dice lei, "fin troppo chiara" perché una mente come la sua si lasciasse ingannare per un solo istante: è con totale cognizione di causa che lei ha collaborato con quei rivoluzionari di cui ora ripudia con orrore la pretesa "solidarietà". In realtà, credo di aver detto in modo chiaro, alla fine dell'inchiesta, perché tale solidarietà ci sembrava ancor più indesiderabile che impossibile.

Non risponderò qui alla sua accusa di fascismo, perché so fin troppo bene che, dalla penna di uno stalinista parigino, essa esprime il desiderio di screditare l'avversario a poco prezzo, anziché formulare un giudizio obiettivo sulle sue dottrine. Quello che voglio dissipare è il disagio creato tra i suoi lettori – che lei lo abbia voluto o meno – dalla prima parte del suo studio. Per il resto, non posso fare di meglio che rimandare i lettori all'articolo di Jean-Richard Bloch[426], che

coscienza all'adesione alla vera rivoluzione, quella comunista. La critica di Lefebvre al personalismo si svilupperà su un piano più strettamente filosofico, grazie alla centralità della categoria di coscienza mistificata, che elabora con Guterman, per spiegare il fenomeno dell'ascesa dei fascismi, che sarebbe resa possibile per l'appunto dagli effetti della mistificazione che le società capitaliste operano sulle coscienza degli uomini (cfr. N. Guterman, H. Lefebvre, *La conscience mystifiée*, Gallimard, Paris 1936)].

425 [Cfr. supra, pp. 224-232].

426 [Riferimento a J.-R. Bloch, *Quand bien même c'eût été le pape*, in «Europe», 15 gennaio 1933, p. 111. Rougemont sembra confermare questa apertura relativamente benevola nei confronti delle posizioni, riconosciute certo come opposte, difese da J.-R. Bloch, quando chiarisce, in *Destino del secolo o destino dell'uomo?* (maggio 1934, v. supra, pp. 62-65), che il suo obiettivo polemico non erano le tesi sostenute dallo storico francese nel suo saggio intitolato *Destin du siècle*].

compare venti pagine prima del suo, e che salvaguarda in questo numero sia la precedenza che il primato del vero realismo rivoluzionario.

Cordiali saluti

Denis de Rougemont.

Per chi scrivete? [risposta a un'inchiesta] (gennaio-febbraio 1934)
Pour qui écrivez-vous?, in «Commune», Paris, n° 5-6, gennaio-febbraio 1934, pp. 571-572.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/1932-1935/ddr19340200commune

Scrivo per coloro che hanno orecchie per intendere, amici cui la mia parola non giungerebbe, se non attraverso questo messaggio. Scrivo per coloro che aspettano coraggiosamente una risposta. Non che io possa fornire quella risposta, tutt'altro. Voglio solo aiutarli a prendere sul serio la loro domanda. Scrivo per coloro che sono in movimento, poveri uomini, poveri impotenti, che soffrono ancora per l'ira di Dio, ma anche per la sua misericordia. Non c'è comunione umana al di fuori dell'attesa unanime e incerta, al di fuori della Promessa concessa al nostro atto, umile e violento.

Questo è ciò che voglio. Ma non so cosa sia in mio potere. Non so per quanti uomini, o per quali uomini, avrei potuto essere "il prossimo" (Luca 10, 36/37), – il prossimo di quei miserabili che vivono tra i briganti, vittime e complici.

Qui[427] *possiamo riconoscere il grido: Abbasso i ladri!, la parola d'ordine delle truppe fasciste nelle strade di Parigi in queste ultime settimane. A parte questo, il signor de Rougemont, nonostante i suoi appelli a Luca, non ha risposto alla nostra domanda, facendo professione di essere incapace di rispondere alle domande. Così, abbandonando il tono da profeta, aggiunge un piccolo poscritto di atroce perfidia a beneficio degli importuni che pongono domande:*

P.-S. Ci piacerebbe sapere per quale genere di individui effettivamente scriviamo, ma avremmo bisogno di statistiche difficili da compilare. Per esempio:

[427] [Questo paragrafo è un commento con il quale la redazione di Commune interrompe il testo di Rougemont, che riprende con il poscritto del paragrafo successivo].

quanti sono i piccoli borghesi, quanti i borghesi, quanti i contadini, quanti gli intellettuali tra i lettori di *Commune*?

Lettera alla redazione di Commune (maggio 1935)
Lettre à la rédaction, in «Commune», Paris, n° 21, maggio 1935, p. 1059.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/1932-1935/ddr19350500commune
[Pubblicata in risposta a una recensione a *Politique de la personne* apparsa nel marzo del 1935 in «Commune»[428]].

Signore,

La sua breve nota sul mio libro è un altro esempio della malafede di *Commune*. Se aveste letto il libro sapreste: 1° che mi oppongo violentemente alla politica della Chiesa (cap. 7); 2° che sono protestante (per i vostri "curati"). State dunque mentendo e in modo alquanto stupido, perché non ingannerete nessuno sul mio conto e metterete in ridicolo la causa che credete di difendere. D'accordo con l'*Izvestia* e con il vostro ambasciatore di Rue de Grenelle, ho l'onore di augurarvi due anni di caserma.

P.-S. «I nostri compagni marxisti o fascisti[429]»: stavo parlando a un congresso di studenti e ho visto in sala delegati marxisti e hitleriani che erano nostri compagni nel senso più comune del termine.

[428] [Cfr. infra, pp. 273-274].

[429] [Il passo della recensione di Gérard Servèze, al quale si riferisce qui Rougemont, riportava correttamente la frase originaria, che associava i marxisti non ai "fascisti", bensì ai "razzisti". La frase è contenuta nel paragrafo «Destino del secolo o vocazione personale» della *Politica della persona*, tratto da una conferenza tenuta a Ginevra il 12 febbraio 1934, nel quadro della «Settimana cristiana universitaria», e corrisponde a quella citata da Servèze: «compagni marxisti o razzisti». Indipendentemente dalle motivazioni che hanno potuto condurre a questa sostituzione dei termini, è chiaro che Rougemont sembra non tener conto del fatto che l'espressione riportata ironicamente da Servèze, lungi dal costituire una parentesi occasionale dettata dal contesto, è perfettamente coerente con le tesi di fondo della conferenza. Nel testo della conferenza, pubblicato nel febbraio del 1934 nella rivista «Foi e vie» e poi ripreso in volume, Rougemont sviluppa un discorso che ha il suo fondamento proprio nell'opposizione tra l'economicismo marxista e il razzismo nazista, da un lato, e una terza via dello spirito e della responsabilità personale, dall'altro. L'affermazione dell'appartenenza di marxisti, razzisti e fascisti a uno stesso campo politico e ideologico non può quindi essere ricondotta alla composizione della platea, ma appare come fondativa del discorso generale tenuto da Rougemont. Cfr. infra, pp. 273-274].

Lenin, Stalin e la letteratura (aprile 1937)
Lénine, Staline et la littérature, in «*À nous la liberté*», Paris, n° 7, 17 aprile 1937, p. 10.
https://www.unige.ch/rougemont/articles/1936-1938/ddr19370417anl

Per lottare contro il fascismo, i comunisti sembrano aver capito che occorre difendere la cultura. Il problema è che per questa difesa prospettano solo l'utilizzo di mezzi fascisti. «Tutta la letteratura socialdemocratica – scriveva Lenin già nel 1905! – deve diventare letteratura di Partito»[430]. Trent'anni dopo, Stalin fa eco a questa affermazione totalitaria, esclamando in un discorso ai cadetti dell'Accademia dell'Armata Rossa: «Da noi, oggi, nelle attuali condizioni, i quadri decidono tutto»[431]!. Capito?

Queste due frasi sono tratte da una selezione delle osservazioni di Lenin e Stalin sulla letteratura e l'arte. Diciamo subito che il Padre dei Popoli ha fornito solo una decina di pagine (su 150) relative soprattutto allo sviluppo di una cultura nazionalsocialista in Russia. Ma questo ci permette di confrontare il suo stile con quello di Lenin.

Lenin mostra di avere un gusto letterario a volte tradizionale e quasi scolastico (Lermontov, Puškin, Tolstoj), a volte piccolo-borghese (Monthéus e Barbusse). La sua mancanza di cultura in questo campo è stata francamente ammessa dalla vedova: «In Russia, Ilitch non apprezzò la nuova arte, che gli rimaneva estranea». A Majakovskij preferiva di gran lunga il «Saluto al 17°»[432]:

Gloria a voi, coraggiosi soldati del diciassettesimo ...[433]

o la canzone patriottica sull'Alsazia-Lorena:

Potete aver germanizzato le nostre pianure
ma il nostro cuore, non l'avrete mai![434]

[430] [V. I. Lenin, *Organizzazione del partito e letteratura del partito*, apparso nella rivista «Novaja žizn'» del 13 novembre 1905].
[431] [J. Stalin, *Discorso agli allievi delle scuole superiori dell'esercito rosso*, maggio 1935, Tratto dall'opuscolo *Stalin – L'uomo il capitale più prezioso*, Società Editrice l'Unità, Roma 1945, https://www.bibliotecamarxista.org/stalin/disc_all_scuol_sup_es_ros.htm].
[432] [Canto antimilitarista composto da Monthéus, in occasione dell'ammutinamento del XVII reggimento nel corso della rivolta dei viticoltori della regione francese Languedoc nel 1907. Cfr. Nadejda Kroupskaïa, *Les livres que Lénine aimait*, in Lénine, *Ecrits sur l'art et la littérature*, Edition du Progrès, Moscou 1969].
[433] [Salut, salut à vous, braves soldats du 17e...]
[434] [Vous avez pu germaniser nos plaines / Mais notre cœur — vous ne l'aurez jamais!]

In un articolo del 1922[435], tuttavia, elogia una poesia di Majakovskij contro i burocrati:

Non appartengo, dice*, agli ammiratori del suo talento poetico, anche se riconosco pienamente la mia incompetenza in questo campo. Ma era da molto tempo che non provavo un tale piacere, dal punto di vista politico e amministrativo. Nella sua poesia, egli sbeffeggia senza pietà le riunioni e i comunisti che si limitano ad assistere e a restare seduti. Non so cosa pensare della poesia, ma per quanto riguarda la politica, posso confermarlo, ciò che dice è perfettamente vero.*

Questo scritto (soprattutto l'ultima frase) ci dà la misura del ruolo reale di Lenin come "fondatore della nuova cultura". Per lo meno è un discorso schietto, senza pretese, che rende l'uomo piuttosto simpatico. Ma nel 1935 il tono dei "dirigenti" è certamente cambiato. Ecco cosa scrive il Padre dei Popoli su Majakovskij in quel periodo:

È stato e rimane il poeta migliore, il più talentuoso della nostra epoca sovietica. L'indifferenza verso la sua memoria e le sue opere è un crimine.

Riconoscerete il tono del poliziotto e del funzionario. «L'indifferenza verso le sue opere è un crimine». Per sua fortuna, Lenin è già morto e mummificato!

Non so quale fosse l'intento dell'editore comunista con questa scelta. Ciò che emerge con chiarezza è che le "idee" di Lenin sulla letteratura erano complessivamente sane, banali e modeste, e che Stalin si è assunto il compito di estrarne ciò che vi era in esse di reazionario e arretrato, o brutalmente elementare, per pianificarlo sulla scala del suo impero nazionalsocialista.

Sta a noi prendere la vera difesa della cultura, e di una cultura creatrice e innovatrice, contro i suoi becchini totalitari, e contro questo distributore di premi all'Accademia dell'Armata Rossa, l'uomo dei "quadri che decidono tutto".

[435] [*Les Tâches actuelles de la Russie des Soviets*, apparso nel Bulletin communiste, troisième année, numéro 15, 13 avril 1922. Si tratta di un discorso pronunciato da Lenin il 6 marzo 1922 all'assemblea della frazione comunista del Congresso dei metallurgici. Il discorso è ripreso nel tomo 33 delle Œuvres con il titolo «La situation internationale et intérieure de la république des soviets»].

Appendice

Recensione di *Politique de la personne*, di Emmanuel Mounier[436]
Emmanuel Mounier, *Denis de Rougemont, Politique de la personne*, in «Esprit», rubrica *La pensée engagée*, n° 30, marzo 1935[437].

«Un libro che tutti gli amici di *Esprit* devono leggere», ha annunciato l'editore nella nostra rubrica pubblicitaria. Ci sono delle affinità tra questo libro e noi, sufficienti per permettere che si gettasse un ponte sull'abisso che separa questo quaderno dalla rivista. Non è necessario ricordarlo qui, così come non è necessario esprimere il merito di questo stile agevole e breve, che riporta l'attenzione alla fibra dell'idea e ai suoi centri nevralgici, dove a volte i percorsi si annodano in un paradosso.

Si riconoscerà un'ispirazione simile alla nostra in tutto ciò che viene detto sul primato della persona, sul suo legame con la comunità, sulle illusioni della "tattica" e del "fare" politico, sulla distinzione tra lo spirituale cristiano e lo "spirituale" borghese; si ritroverà una sonorità familiare in numerose annotazioni: «Il vantaggio del personalismo è che esiste già ogni volta che un uomo diventa personale». E questo è senza dubbio più che sufficiente per avvicinare gli uomini ai doveri dell'epoca.

Ma dobbiamo andare oltre. Lo vuole l'autore. Egli situa il suo pensiero e il suo atto di fede non nel tempo, ma nell'eternità. Le sue affermazioni essenziali sono affermazioni cristiane. Anche in questo caso, apparirà una similitudine di prospettive. Quanto liberatorio è vedere riaffermato che il cristianesimo non è

[436] Edizione Je sers.
[437] [A proposito di questa rubrica sul "pensiero impegnato", che Rougemont rivendica di aver inaugurato con Mounier, cfr. supra, p. 254].

un compromesso, ma una situazione in tensione tra due infiniti di rinuncia e di gioia, un paradosso, una crocifissione. Sappiamo come i cristiani abbiano cercato di affrontare questa situazione scomoda. Come gli altri. Hanno sviluppato un ottimismo della virtù, garanzia di felicità futura e di prosperità terrena, e hanno ripreso l'eresia ebraica con mezzi più potenti. Perché fermarsi qui? Dall'ottimismo al riformismo, da lì al conformismo borghese e infine al conformismo generalizzato dell'organizzazione razionale dei bisogni umani, nient'altro che umani, la strada è sgombra: gli avversari più implacabili dell'umanismo comunista sono coloro che hanno stabilito delle complicità con esso proprio in seno al loro cristianesimo. E i cristiani che credono di compiere la loro missione opponendo un "umanismo" di sinistra (ossia generalizzato) a un "umanismo" di destra (oligarchico), cioè, nel senso in cui intendiamo qui le parole, una mediocrità di sinistra a una mediocrità di destra, continuano a stare al gioco. Sono degli idolatri.

È comprensibile che il cristiano che ambisce a essere autentico faccia fatica a riconoscersi nel pessimismo, nel dolorismo e nel masochismo che gli vengono comunemente attribuiti, così come nel volgare ottimismo dei benpensanti. Egli percorre sia la via della gioia che quella della morte, l'una attraverso l'altra, l'una presente all'altra, l'una inseparabile dall'altra. Non lavora per il successo, al contrario lavora con un certo sorriso giovane, scettico sulle sue possibilità di successo, scettico ma giovane, per tutto l'amore che raccoglie lungo il cammino (Rougemont parla di un certo umorismo del cristiano nei confronti delle opere temporali, io preferirei un'altra parola, ma immagino che un protestante debba pronunciarla con altrettanta gioia. Parla anche di un "attivismo senza illusioni", di un "pessimismo attivo").

Il punto su cui alcuni cristiani, in particolare i cattolici, probabilmente si opporranno, anche se considerano questa prospettiva centrale, è la direzione piuttosto rigidamente calvinista in cui si muove l'autore, nonostante le sfumature del suo pensiero in diversi punti. Kierkergaard e Barth sono passati di lì. Nel misterioso complesso di grandezza e miseria che è il nucleo del mondo e dell'uomo, Rougemont, come Pascal, ancor più di Pascal, per una reazione peraltro comprensibile, subisce la tentazione di gettare luce solo sugli abissi dell'annientamento. E questo gli fa giudicare in modo rapido e sommario ogni sforzo di riscoprire nell'uomo gli appelli, le preparazioni, le ricchezze che una generosità (possiamo pensarla come soprannaturale) sparge tra gli uomini anche al di fuori della fede consapevole, tanto più nella fede tragica.

Anche noi diciamo anatema all'"ordine sociale cristiano" se è a sua volta l'aspettativa di un successo, di una facilità, di un meccanismo da costruire, fondato «su un'etica del potere e del servizio; o su un'etica della felicità; o su un ideale umanitario; o su un ideale di sicurezza, o su interessi ancora più bassamente ottimistici» (p. 114): in una parola, una proiezione utopica e naturalistica come un'altra, una riposante "sintesi" dell'irresolubile contraddizione. In effetti, molti cristiani si abbandonano a questa "impostura" (p. 116)[438]. Ma temiamo anche un pessimismo troppo spinto e inumano. Tra il giansenismo e il molinismo, sembra che il misterioso e difficile equilibrio dell'uomo abbia risoluzioni più complesse, di cui un Giovanni della Croce e un Francesco d'Assisi segnerebbero bene i limiti estremi. Rougemont, non dimentichiamo la tenerezza.

Recensione di *Politique de la personne*[439], di Gérard Serveze[440]
in «Commune», gennaio 1935, pp. 771-772.

Denis de Rougemont. Edizioni Je sers. Il libro di Denis de Rougemont inizia con questa breve dichiarazione: «Ho una sorta di avversione naturale per la politica». Le pagine che seguono dimostrano che questa avversione non gli impedisce di praticare una politica ben precisa, quella della Chiesa. L'autore vuole creare un ordine nuovo, capace di salvare *l'uomo* (in generale), la *persona*; e alla domanda:

[438] Ed è facile ridurre a questo livello di importanza ogni ricerca di un «ordine sociale cristiano» – Sappiamo che è precario e sconfitto in partenza, ma anche la natura deve testimoniare e risplendere. Spingendoci oltre, arriveremmo senza dubbio a teologie diverse del peccato originale, quella calvinista dell'uomo radicalmente *viziato*, quella cattolica della natura *ferita*, non corrotta. Rougemont, in ogni caso, sembra aver perso il controllo della sua dialettica, quando fa del "sistema romano" un quadro per preservare l'uomo «anche se la fede scompare» (p. 93) e di Mussolini l'esecutore dei vecchi sogni del pensiero tomistico (p. 150), Il mondo cattolico (ed ecclesiastico) ha saputo peccare abbondantemente in questa direzione, così come il mondo protestante sul versante dell'ottimismo naturalistico, delle comodità terrene e delle servitù nazionaliste: ma non confondiamo una Persona con le sue smorfie.

[439] [Rougemont replicherà a questa recensione con una breve lettera alla rivista «Commune», pubblicata nel numero di maggio del 1935; cfr. supra, p. 268].

[440] [Gérard Servèze lavorava per le Editions du Carrefour (cfr. https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc4824t/ca59864008300474) e faceva parte della Segreteria della rivista «Commune» (cfr. https://maitron.fr/spip.php?article127269 ; https://maitron.fr/spip.php?article50361)].

«Qual è il fondamento della persona? È una visione filosofica? Su quale verità si basa il personalismo?», risponde, più sinceramente di alcuni suoi colleghi: «*Vedo una sola risposta a tutte queste domande, ed è la risposta del Vangelo*». E ancora: «*L'atto di misericordia è l'atto più rivoluzionario che sia mai apparso nel nostro mondo*». Si può pensare che se per quasi duemila anni i cristiani hanno praticato la misericordia rivoluzionaria con il successo che conosciamo, sarebbe forse ora di provare qualcos'altro, ma Denis de Rougemont non è di questo avviso; «antimarxista perché cristiano» (lo dichiara lui stesso), non può sospettare nel suo ingenuo candore che il cristianesimo sia legato allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, e quindi al capitalismo e al fascismo, le cui forme più religiose (come in Austria) vediamo che non migliorano per nulla la sorte delle "persone". Denis de Rougemont si lascia andare a espressioni come: «*I nostri compagni marxisti o razzisti*»[441]. Queste battute di bassa lega sono abbastanza pesanti. Rimandiamo de Rougemont ai suoi curati.

[441] [La frase pare sia stata pronunciata da Rougemont il 12 febbraio 1934 durante una conferenza tenuta nel quadro della Settimana cristiana universitaria a Ginevra. Il testo della conferenza fu pubblicato nella rivista *Foi et vie* con il titolo *Destino del secolo o vocazione personale?* (cfr. supra, pp. 184-196) e poi ripreso come capitolo 1 della parte prima del volume *Politique de la personne*. Nella sua risposta a Servèze, con una lettera pubblicata dalla rivista Commune, Rougemont fa riferimento a questa frase, ma sostituisce "razzisti" con "fascisti" (cfr. supra, p. 268, nota 429)].

Giangiacomo Vale

Postfazione. Il federalismo negli scritti degli anni Trenta di Denis de Rougemont

1. *Una rivolta spirituale*

La selezione degli scritti raccolti e tradotti da Fabrizio Carlino nel presente volume ha il merito di rendere evidente il contesto ideologico e il quadro teorico e politico entro il quale prende forma il pensiero di Denis de Rougemont. I testi selezionati appartengono agli anni in cui l'intellettuale svizzero si muove con sempre più padronanza tra la teologia, la filosofia e la teoria politica, alla ricerca di un fondamento etico e spirituale per dare concretezza a una vocazione rivoluzionaria che lo anima fin da giovanissimo. È in questi anni Trenta che, grazie a letture e frequentazioni che lo accompagneranno idealmente tutta la vita, si cristallizzano le condizioni filosofiche e teologiche in cui affonda non solo la dottrina dell'impegno, ma la sua stessa aspirazione ad impegnarsi per una causa che nel secondo dopoguerra si confonderà con la sua stessa vita: la causa dell'Europa unita, che perseguirà in nome di un federalismo di cui egli diventerà uno dei più originali teorici del Novecento. Ed è in questi anni, e in questi scritti, che Rougemont mette a fuoco gradualmente alcune delle categorie e dei concetti che svilupperà pienamente a partire dagli anni Sessanta, in aperta polemica con gli esiti dei primi Trattati che porteranno alla nascita delle Comunità europee.

I testi presentati nel presente volume ce ne rivelano dunque le premesse. Se è vero che in essi è praticamente assente una teoria politica federalista, e che la maturazione di quest'ultima deve molto all'evoluzione degli avvenimenti politici della seconda metà del Novecento, il federalismo è l'esito del tutto coerente di un percorso teorico che, a partire dagli anni Trenta, interroga il rapporto tra responsabilità personale, fede, impegno politico e una grande apprensione per il destino della civiltà europea. Ma esso non è il primo interesse del filosofo

svizzero, che, quando pubblica i suoi primi scritti, verso la metà degli anni Venti del Novecento, è un giovane aspirante scrittore che cerca nella letteratura una risposta all'angoscia esistenziale che segna la generazione del dopoguerra. Rivelando fin da subito una certa sensibilità per le questioni morali e politiche che investono la civiltà occidentale, egli si avvicina inizialmente al surrealismo, di cui ammira la ricerca estetica e di cui condivide il senso di rivolta, ma di cui lamenta l'inconsistenza nei fondamenti filosofici e metafisici, che, a suo dire, ne rende ambigue e incoerenti le posizioni etiche e politiche[442]. Pur tentato dalla rivolta surrealista, il giovane Rougemont non esita a criticare la «banalità di pensiero» e la «povertà ideologica e morale»[443] del *Manifesto del surrealismo*, pubblicato da Breton nell'autunno 1924, convinto che ogni rivolta debba fondarsi su solidi valori e principi morali, di cui il surrealismo è tuttavia sprovvisto[444]. Né egli ritrova tali valori nelle opere di gran parte degli scrittori francesi del dopoguerra come Barrès, Gide, Drieu La Rochelle, de Montherlant, di cui critica l'attitudine dimissionaria, come testimoniano alcuni brevi saggi che pubblica tra il 1926 e il 1927[445]. Il giovane scrittore denuncia in particolare il solipsismo etico ed estetico, il culto dell'introspezione e del «sincerismo»[446] di tali scrittori, che celebrano il compiacimento del malessere esistenziale, esaltano la decadenza e, in definitiva, la diserzione. Lungi dal contribuire all'edificazione di una morale comunitaria, essi celebrano un uomo «profondamente anti-sociale», abbandonato a una libertà astratta e a una rivolta gratuita fondate su «una morale risolutamente anarchi-

[442] Cfr. D. de Rougemont, [rec. a] René Crevel, *Mon corps et moi*, in «Bibliothèque universelle et Revue de Genève», mai 1926, pp. 662-663; Id., [rec. a] Louis Aragon, *Le Paysan de Paris*, in «Bibliothèque universelle et Revue de Genève», janvier 1927, pp. 123-124.

[443] Id., [rec. a] André Breton, *Manifeste du surréalisme*, in «Bibliothèque universelle et Revue de Genève», juin 1925, p. 775.

[444] Cfr. Id., [rec. a] Pierre Naville, *La Révolution et les intellectuels*, in «Bibliothèque universelle et Revue de Genève», novembre 1928, p. 1410.

[445] *Confession tendancieuse*, in «Les Cahiers du Mois», juin 1926, pp. 144-148; *Adieu beau désordre… (Notes sur la jeune littérature et la morale)*, in «Bibliothèque universelle et Revue de Genève», mars 1926, pp. 311-319; *Paradoxe de la sincérité*, in «Revue de Belles-Lettres», n° 1, 1926, pp. 13-25; *Louis Aragon, le beau prétexte*, in «Revue de Belles-Lettres», n° 5, 1927, pp. 131-144; *La part du feu. Lettres sur le mépris de la littérature*, in «Revue de Belles-Lettres», n° 8, 1927, pp. 231-238.

[446] Id., *Paradoxe de la sincérité*, cit., p. 18.

ca»[447], quando non si arrendono all'inquietudine e scelgono di perdersi in un culto nichilista e retorico del proprio io[448].

Rougemont, dal canto suo, non accetta di abbandonarsi al nichilismo e si dichiara pronto ad impegnarsi, ad «agire nel mondo», pur riconoscendo la difficoltà di fondare metafisicamente l'azione: «L'epoca ci vuole, così come vuole una coscienza. Faccio parte di una società e […] ho il dovere di adoperarmi per la sua salvaguardia o la sua trasformazione. Ma occorre una dottrina, mi si dice»[449]. È il rapporto tra arte ed impegno, ad essere tirato in ballo dal giovane studente universitario, secondo cui la letteratura deve assumersi il compito di indicare una via alternativa al *beau désordre* e di fornire una morale costruttiva alla sua epoca: «ricreare una coscienza individuale; ritrovare il senso del sociale, il senso dell'insieme e delle proporzioni; rieducare gli istinti del corpo e dell'anima; volere una fede…»[450].

Lo stile polemico del giovane Rougemont si fa più incisivo verso la fine degli anni Venti, quando gli interessi letterari lasciano spazio all'analisi di questioni più strettamente politiche. Egli prende di mira, ad esempio, il fordismo, che accusa di aver intrappolato l'uomo occidentale nell'ossessione del consumo e nell'inganno della moltiplicazione infinita di bisogni artificiali[451]. Seppure molto lucido nel descrivere la decadenza dell'Occidente e uno scenario che egli dipinge come catastrofico (scenario che non tarderà a realizzarsi nell'ottobre del 1929, con il crollo di Wall Street), il giovane polemista è tuttavia ancora sprovvisto di una *pars construens*. Contro il trionfo di una morale utilitaria, contro il culto del progresso e della materia, egli si limita ad invocare la restaurazione dei valori spirituali autentici. Se «la più rudimentale delle filosofie» e il «messianismo materialista»[452] di Ford – scrive infatti – hanno potuto sedurre così facilmente l'Europa cristiana, ciò è avvenuto perché essa ha rinunciato alla difesa delle sue origini e dei suoi valori e si è abbandonata alla speranza di una felicità e di un benessere

[447] Id., *Adieu beau désordre…*, cit., p. 312.
[448] Sui rapporti di Rougemont con il surrealismo e gli scrittori a lui contemporanei si veda B. Ackermann, *Denis de Rougemont: Une biographie intellectuelle*, Genève, Labor et Fides, 1996, vol. I: *De la révolte à l'engagement: L'intellectuel responsable*, pp. 87-109.
[449] D. de Rougemont, *Confession tendancieuse*, cit., p. 147.
[450] Id., *Adieu beau désordre…*, cit., p. 318.
[451] Id., *Le péril Ford*, in «Foi et Vie», n° 4, Cahier A, 1928, pp. 189-202.
[452] Ivi, pp. 196-197.

che solo lo sviluppo materiale potrebbe portare. Così, il tono apocalittico con cui denuncia il capitalismo lascia spazio alla speranza solo nel momento in cui rinviene nella fede cristiana e in quell'atto concreto di obbedienza a Dio che essa esige, l'unica possibilità di sottrarsi al fatalismo delle leggi della materia e di reagire alla crisi che minaccia la civiltà occidentale e ogni ambito dell'esistenza umana.

2. *I misfatti dello Stato-nazione*

Rougemont sembra consapevole che un progresso in questo senso sia possibile solo attraverso un'opera di demolizione di quelle resistenze di ordine morale e culturale che vi si frappongono, innanzitutto a livello educativo. Nel suo primo libro, *Les Méfaits de l'Instruction publique*, egli individua infatti nella scuola pubblica uno dei principali responsabili della decadenza dell'uomo moderno[453]. Il tono estremamente corrosivo che caratterizza questo breve *pamphlet* – scritto tra la fine del 1928 e gli inizi del 1929 – non compromette la lucidità con cui il ventiduenne Rougemont anatomizza la scuola di Stato e ne smaschera le ipocrisie, mettendone a nudo la vera funzione, che egli individua in un progetto educativo e politico volto a reprimere la spontaneità e la creatività e a inibire la cultura della differenza. Il vero obiettivo della scuola pubblica, afferma, è l'asservimento dello spirito, l'omologazione delle coscienze e, in definitiva, la diffusione di una cultura egualitarista nei suoi aspetti più negativi, che, in nome di una nozione astratta di cittadino, nega l'uomo concreto, nella sua singolarità e spiritualità. Egli descrive così la scuola nazionalizzata e resa obbligatoria come «la forma più comune della peste razionalista che imperversa nel mondo dal XVIII secolo»[454], «la più grande forza antireligiosa di questi tempi», una «macchina per fabbricare elettori» che «divora bambini e restituisce cittadini dallo sguardo torvo»; un dispositivo creato per «sottomettere gli spiriti al controllo dello Stato» e «modellare contribuenti inoffensivi»[455].

[453] Id., *Les Méfaits de l'Instruction publique*, Lausanne, Les Petites Lettres de Lausanne, 1929 – trad. it. di G. Bianco: *I misfatti dell'istruzione pubblica*, Prefazione di B. Bordignon, Introduzione di A. Mingardi, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.
[454] Ivi, trad. cit., pp. 77-78.
[455] Ivi, pp. 73, 67, 69, 55, 68.

Dietro la polemica contro l'istruzione pubblica emerge così il vero bersaglio: lo Stato-nazione e il suo progetto politico-culturale teso allo svuotamento e all'allineamento degli spiriti e alla soppressione delle differenze, al fine di forgiare un'identità nazionale e una mentalità statalizzata, e con il risultato di riempire le coscienze di quel nazionalismo che è sfociato nella Prima Guerra mondiale. Non a caso Rougemont equipara la funzione della scuola pubblica a un'altra istituzione fondamentale dello Stato-nazione come la coscrizione obbligatoria, il cui obiettivo di fondo non è altro che l'allineamento dei corpi. Per la prima volta Denis de Rougemont individua chiaramente quello che sarà il bersaglio polemico della battaglia personalista, federalista ed europeista che intraprenderà da lì a qualche anno e che lo accompagnerà fino alla fine dei suoi giorni. Tuttavia, al tono estremamente corrosivo del *pamphlet* fa da contraltare una buona dose di utopismo e, fatta salva qualche intuizione, di inconsistenza politica. Di fronte ai misfatti della scuola di Stato egli si limita infatti ad invocare un'istruzione de-statalizzata, religiosa, che valorizzi l'uomo concreto, «violentemente e integralmente umano», che educhi alla vita comunitaria e che contribuisca a strappare l'uomo alla civiltà della materia e della ragione e a ricostruire «una civiltà agli ordini dello Spirito»[456].

Molti anni dopo, nel 1972, al momento della riedizione del *pamphlet*, Rougemont, constatando amaramente l'assenza di cambiamenti in oltre quarant'anni, ribadirà l'urgenza di una rivoluzione nel sistema dell'istruzione pubblica, riconoscendo che essa potrà cambiare solo previa una radicale rivoluzione politica: «non si cambierà la Scuola senza cambiare lo Stato che l'ha creata»[457]. Nella piena maturità del suo pensiero e nel pieno della sua battaglia politica europeista, Rougemont ne ritroverà le origini nel suo primo libello contro l'istruzione pubblica, realizzando come questa sia stata fondamentale ai fini del trionfo dello Stato-nazione di stampo giacobino in tutta Europa dopo il 1880: «Napoleone crea il modello di Nazione centralizzata in vista della sua rapida mobilitazione da parte dello Stato. Si tratta di allineare i corpi attraverso la coscrizione universale e obbligatoria; gli spiriti con l'istruzione universale e obbligatoria; e le curiosità con la stampa pilotata che si alimenta di sole agenzie nazionali»[458]. E se Napo-

[456] Ivi, p. 82.
[457] Ivi, p. 94.
[458] Ivi, p. 96.

leone, primo teorico dello Stato totalitario, non è riuscito a portare a termine il suo progetto, è solamente perché gli sono mancati quei mezzi tecnici, che invece non mancheranno alle dittature del XX secolo. Ecco dunque l'urgenza di un cambio di passo, che associ la rivoluzione educativa alla rivoluzione politica: una scuola nuova che educhi alla vita comunitaria e regionale e ai valori della civiltà europea; una scuola che riscopra «le sue vere finalità, che sono universali e personali»[459] e che assolva il compito di servire i bisogni concreti di quegli ambiti in cui si realizza pienamente la vita civile: non lo Stato, ma le regioni e le comunità.

I misfatti dell'istruzione pubblica chiude idealmente un decennio durante il quale Denis de Rougemont si è progressivamente avvicinato a preoccupazioni di ordine politico. La sua denuncia della decadenza morale della società contemporanea, il suo senso di rivolta e le sue posizioni combattive scontano tuttavia un certo idealismo e la mancanza di solidi fondamenti teorici. Tali lacune, come dimostrano i saggi raccolti in questo volume, non tarderanno ad essere colmate, accompagnandosi a una sempre maggiore presenza del giovane letterato nel dibattito intellettuale francofono. Tuttavia, se la ricerca di un paradigma antropologico alternativo a quello razionalista e materialista confluirà, negli anni Trenta, in una dottrina più articolata e fondata metafisicamente, che si costruirà attorno al concetto teologico di *persona*, la violenta critica allo Stato-nazione dovrà aspettare, per trovare una sua dimensione normativa, la fine del decennio, quando Rougemont comincerà ad approfondire gli aspetti politico-istituzionali del personalismo, trovando nel federalismo elvetico la sua migliore incarnazione. Ma sarà solamente a partire dal secondo dopoguerra che a tale intuizione egli fornirà un fondamento filosofico solido e un'elaborazione teorica compiuta, portando la filosofia della persona sul campo concreto dell'impegno per l'unità europea.

3. *La rivoluzione personalista*

L'aspirazione a un impegno più concreto spinge il giovane scrittore a trasferirsi a Parigi nel gennaio del 1930. Il contatto con il mondo intellettuale parigino e le intense letture lo portano ad ampliare i suoi interessi in direzione dei grandi

[459] Ivi, p. 94.

dibattiti teologici e filosofici dell'epoca e a maturare la consapevolezza della necessità di un impegno concreto, che prende corpo entro la galassia dei movimenti rivoluzionari dei cosiddetti *non-conformisti* che emergono nei primi anni Trenta in Francia[460]. A partire dal 1932 Rougemont partecipa così alla fondazione di tre nuove riviste legate ad altrettanti gruppi di intellettuali personalisti: la rivista di teologia protestante *Hic et Nunc*, di cui è il principale ideatore, e il cui primo numero esce nel novembre 1932; *Esprit*, organo dell'omonimo movimento cattolico fondato da Emmanuel Mounier, il cui primo numero esce nell'ottobre 1932; *L'Ordre Nouveau*, legata all'omonimo movimento nato agli inizi degli anni Trenta, il cui primo numero esce nel maggio 1933. Questa tripla avventura gli permette un impegno trasversale nel dibattito teologico, filosofico e politico del personalismo francese: la riflessione prettamente teologica, che egli riserva alle pagine di *Hic et Nunc*, trova concretezza e visibilità grazie alla collaborazione con *Esprit*, che ha un impianto più analitico e teoretico rispetto alla prospettiva piuttosto pragmatica e militante di *L'Ordre Nouveau*.

Critici nei confronti delle correnti dominanti del protestantesimo francese, i fondatori di *Hic et Nunc* intendono contribuire al rinnovamento esegetico di quest'ultimo superando l'antagonismo tra la tradizione umanista, sensibile al tema della giustizia sociale, e quella liberale e progressista, aperta ai valori della modernità. Essi aderiscono in particolare alla teologia dialettica di Karl Barth, grazie alla quale intendono ristabilire la vera fede attraverso la riscoperta della Bibbia come espressione della parola di Dio[461]. Così, di fronte «a morali sempre più debilitanti, asservite alla classe, alla razza e alla meschinità pubblica» e di fronte agli eccessi di una civiltà materialista «sempre più sottomessa a questo dio imbecille […] che si chiama Produzione»[462], i giovani teologi individuano l'unica possibile risposta nella fede e nel primato dello spirituale. Alla critica dell'individualismo, del nazionalismo e del materialismo comunista o capitalista, non

[460] Cfr. J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années Trente: Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Editions du Seuil, 1969.

[461] Cfr. A. Baubérot, *La Revue* Hic et Nunc. *Les Jeunes Turcs du protestantisme et l'esprit des années 30*, in «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», n° 149, III, 2003, pp. 582-585.

[462] H. Corbin, R. Jézéquel, R. de Pury, D. de Rougemont, A.-M. Schmidt, *Hic et Nunc*, in «Hic et Nunc», n° 1, 1932, pp. 1-2.

fa seguito dunque una proposta politica compiuta: essi aspirano a testimoniare una presenza spirituale nel mondo e, nel complesso, il loro atteggiamento riflette l'«attitudine intellettuale radicalmente antipolitica, pacifista e di rifiuto del mondo»[463] del barthismo francese degli inizi degli anni Trenta. Tale atteggiamento, scettico nei confronti di ogni impegno politico attivo – che è peraltro coerente con il principio luterano della salvezza per sola fede e della vanità di ogni azione intramondana – non è tuttavia condiviso da Denis de Rougemont, il quale, nei suoi contributi, rivela un certo interesse per le tematiche politiche e l'esigenza di un impegno più concreto[464]. Se, da una parte, le sue polemiche teologiche puntano a ristabilire il primato del Vangelo e della Parola di Dio e a mettere cristiani di fronte alla loro responsabilità personale, la sua interpretazione dei testi sacri in chiave personalista lo porta ad affrontare le grandi questioni sociali e politiche dell'epoca alla luce della teologia dialettica[465]. In nome del primato della persona, e fondandosi su una concezione dell'impegno che definisce «pessimismo attivo», egli denuncia così il capitalismo e il marxismo, la democrazia parlamentare, l'individualismo o il nazionalismo e «ogni rivoluzione che pretenda di fondare la nostra salvezza su un'organizzazione mondana, qualunque essa sia»[466]. Rougemont stesso ricorderà che, tra i compagni della rivista, lui era «l'unico determinato a trarre dalle nostre ricerche e dalle nostre certezze nuove conseguenze politiche e sociali, e ciò mi spingeva verso gli altri due gruppi»[467]. Egli rivolge perciò il suo impegno su un terreno più eminentemente filosofico e politico, grazie a *Esprit* e *L'Ordre Nouveau*.

Il contributo di Rougemont a *Esprit* e all'elaborazione dottrinaria dell'omonimo movimento cattolico è in realtà nel complesso marginale. Egli partecipa

[463] A. Baubérot, *La Revue* Hic et Nunc, cit., p. 588.

[464] La rivista è annunciata da un prospetto pubblicato sulla rivista *Foi et Vie*, in cui si legge che «il nostro primo numero renderà chiare delle posizioni di partenza: filosofiche (H. Corbin), teologiche (A.-M. Schmidt), politiche (D. Rougemont), anti-umaniste (R. de Pury), ecclesiastiche (R. Jézéquel)»; cfr. B. Reymond, *Théologien ou prophète. Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985, p. 63 e A. Baubérot, *La Revue* Hic et Nunc, cit., p. 574.

[465] Cfr. B. Reymond, *Théologien ou prophète*, cit., p. 70.

[466] D. de Rougemont, *Principe d'une politique du pessimisme actif*, in «Hic et Nunc», novembre 1932, p. 28.

[467] Id., *Journal d'une époque*, Paris, Gallimard, 1968, p. 98; cfr. B. Ackermann, *Denis de Rougemont*, cit., pp. 243 e 319.

ad alcuni degli incontri in cui vengono definiti l'orientamento e i riferimenti filosofici di *Esprit*, ma il suo nome non figura nel prospetto del febbraio 1932 che ne annuncia la nascita, né egli partecipa al congresso di fondazione del movimento dell'agosto 1932[468]. Evidentemente, l'inclinazione cattolica di *Esprit* mal si concilia con gli interessi di Rougemont, che in questo periodo è alle prese con lo studio della teologia dialettica e la fondazione della sua rivista protestante[469]. Tuttavia, egli non può che condividere le posizioni politiche del movimento, che dichiara guerra alla deriva materialista della società occidentale e presenta un programma rivoluzionario il cui obiettivo è quello di ristabilire il primato della persona e la «supremazia dello spirito»[470]. *Primauté du spirituel* è lo slogan del manifesto che inaugura il primo numero di *Esprit* (ottobre 1932), con cui il movimento afferma l'urgenza di un nuovo Rinascimento che operi una revisione totale dei fondamenti morali e religiosi dell'azione politica[471]. Quest'ultima deve puntare all'edificazione di una comunità che permetta «la vita interiore e la vita privata», che preparano la persona «alla sua vocazione sociale». Contro il capitalismo e «le mistiche collettive o nazionali» che soffocano la persona «sotto l'avidità dell'individuo» o «sotto le schiavitù meccaniche della massa», *Esprit* fa dunque appello a una comunità «centrata sulla persona» e «decentralizzata fino alla persona»: «Sulle rovine del disordine capitalista, un regime economico e sociale deve essere definito e realizzato. Esso darà alla persona tutte le sue possibilità in seno ad organismi collettivi decentralizzati che rendono impossibili le libertà omicide, ma servono il suo sviluppo»[472].

Rougemont comincia a collaborare ad *Esprit* con articoli di un certo spessore teorico dal marzo 1933 e contribuirà in seguito all'elaborazione di diversi numeri, sottoscrivendo anche alcuni manifesti o appelli del gruppo. Nel complesso, egli manterrà comunque una certa distanza critica rispetto alle idee del movimento, e se i suoi articoli confermano la sua appartenenza all'orbita personalista,

[468] Cfr. J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années Trente*, cit., pp. 121-137.
[469] Sul contributo di Rougemont a *Esprit* si veda B. Ackermann, *Denis de Rougemont: Une biographie intellectuelle*, cit., vol. I, pp. 311-319.
[470] *Prospectus annonçant la fondation d'«Esprit» (Février 1932)*, cit. in J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années Trente*, cit., pp. 448-450.
[471] E. Mounier, *Refaire la Renaissance*, in «Esprit», n° 1, 1932, p. 5.
[472] *Prospectus de présentation d'«Esprit» (fin 1933)*, cit. in J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années Trente*, cit., pp. 451-452.

il loro tenore spesso polemico manifesta l'impazienza per una presenza più attiva e un impegno più concreto[473]. Della trentina di articoli che scriverà fino alla fine degli anni Trenta (tra cui molte recensioni), i più politicamente impegnati sono meno di una decina, tra cui *Définition de la Personne* (dicembre 1934), *Comment rompre* (marzo 1933), *Préface à une littérature* (ottobre 1934), *L'esprit n'a pas son palais* (ottobre 1935). Sarà solamente alla fine del 1937, come vedremo, che egli dedicherà il suo primo articolo al tema del federalismo.

Rougemont si afferma nell'ambiente intellettuale francese grazie anche a un'inchiesta promossa dalla *Nouvelle Revue Française* di Jean Paulhan, che gli affida la cura di un *Cahier de revendications de la jeunesse française* (dicembre 1932). Con l'introduzione e le conclusioni di Rougemont, tradotte in italiano per la prima volta nel presente volume[474], il *Cahier* raccoglie le testimonianze della gioventù rivoluzionaria appartenente a diversi movimenti – da *Ordre Nouveau* ed *Esprit*, ai comunisti di *Plans* e all'estrema destra di *Réaction*. Nel riconoscere la presenza di un comune desiderio di rottura, preludio a una possibile «nuova rivoluzione francese»[475], Rougemont critica gli obiettivi delle dottrine rivoluzionarie fascista e marxista, esprimendo apertamente il suo sostegno per la rivoluzione personalista e federalista sostenuta da *Esprit* e *Ordre Nouveau*. Terza via tra «un capitalismo più o meno fascistizzato e il comunismo (più o meno fordizzato)»[476], tale rivoluzione, afferma, si fonda su un atteggiamento *attivo* della persona che è inconciliabile con ogni visione determinista. Il materialismo marxista rappresenta invece «*l'oppio della rivoluzione*»[477], poiché preclude la possibilità di quell'*atto creatore* senza il quale nessuna autentica rivoluzione può avere successo. Inoltre, mentre le rivoluzioni fascista o comunista puntano a salvare una nazione, una razza o una classe, la rivoluzione personalista vuole salvare «l'uomo minacciato nella sua *integrità*»[478]: la persona, che è dunque il fondamento e il punto di arri-

[473] Cfr. B. Ackermann, *Denis de Rougemont: Une biographie intellectuelle*, cit., vol. I, pp. 360-361.

[474] Rispettivamente: *Cahier de revendications (Présentation)*, in «La Nouvelle Revue Française», n° 231, 1932, p. 801 e *À prendre ou à tuer*, in ivi, pp. 838-845; trad. it di F. Carlino, *Quaderni di rivendicazioni*, supra, pp. 123-132.

[475] Id., *Cahier de revendications (Présentation)*, cit., p. 801; trad. cit., supra, p. 124.

[476] Id., *À prendre ou à tuer*, cit., p. 840; trad. cit., supra, p. 127.

[477] Ivi, p. 842; trad. cit., supra, p. 129.

[478] Ivi, p. 844; trad. cit., supra, p. 131.

vo di una rivoluzione che ha nella *violenza spirituale* della fede il suo mezzo più autentico. Infine, le divergenze tra comunisti e personalisti si rendono ancora più evidenti nel momento in cui si guarda all'ispirazione hegeliana e marxiana dei primi e kierkergaardiana e proudhoniana dei secondi, e che spiega l'esito federalista di questi ultimi:

> [i comunisti] credono, con Marx, nella realtà di una dialettica ternaria; ripongono la loro speranza nell'avvento di sintesi successive, che conducano la nostra specie verso un equilibrio finale, una triste replica del millenarismo cristiano. [I personalisti], con Proudhon, rifiutano qualsiasi sintesi, qualsiasi soluzione meccanica del conflitto necessario e vitale. Non è ammessa una terza possibilità […]. Ma la co-efficienza di due termini *veri*, e assunti come tali, è la persona.
>
> L'opposizione tra Proudhon e Marx, nel campo economico, traduce esattamente l'opposizione tra Kierkegaard e Hegel nel campo religioso. Domani si tradurrà nella contrapposizione tra nazioni collettiviste e patrie personaliste[479].

4. *Il laboratorio politico di* Ordre Nouveau

È sulle pagine della rivista *L'Ordre Nouveau* che, negli anni Trenta, si registra il maggior coinvolgimento del filosofo nel dibattito politico dell'epoca. La rivista è luogo di elaborazione dottrinaria e, al tempo stesso, strumento di divulgazione e di azione rivoluzionaria dell'omonimo movimento, che nasce nel corso del 1932 su iniziativa di Alexandre Marc e la partecipazione dello stesso Rougemont[480]. I giovani intellettuali che ne fanno parte si definiscono come «un gruppo di spiriti non-conformisti e rivoluzionari»[481], «anticapitalisti ma non marxisti», «socialisti ma non materialisti», «patrioti ma non nazionalisti, europei ma non pacifisti

[479] Ivi, p. 841; trad. cit., supra, p. 128.

[480] Su Alexandre Marc (1904-2000) si veda Ch. Roy, *Alexandre Marc et la Jeune Europe, 1904-1934: «L'Ordre Nouveau» aux origines du personnalisme*, Nice, Presses d'Europe, 1999; J. Hellman, *The Communitarian Third Way: Alexandre Marc and Ordre Nouveau, 1930-2000*, London, Mc Gill-Queen's University Press, 2002; G. Manganaro Favaretto, *Il federalismo personalista di Alexandre Marc (1904-2000)*, Milano, FrancoAngeli, 2006; É. Courtin, *Droit et politique dans l'œuvre d'Alexandre Marc: L'inventeur du fédéralisme intégral*, Paris, L'Harmattan, 2007.

[481] *Précisions sur l'*Ordre Nouveau, in «Plans», n° 10, 1931, p. 153.

[…]. Né individualisti né collettivisti [ma] personalisti»[482]. Il programma rivoluzionario del movimento è volto alla creazione di un *nuovo ordine* orientato verso la difesa e la promozione della persona umana: di fronte a «una società che nega lo Spirito, distrugge la morale, sacrifica l'uomo»[483] e alle derive del materialismo produttivista (capitalista o comunista), delle ideologie collettiviste e nazionaliste e del centralismo statalista, il movimento rivendica il primato dello spirituale: «*spirituel d'abord, économique ensuite, politique à leur service*»[484].

Gli articoli che Rougemont pubblica tra il 1933 e il 1938 sono circa una trentina, alcuni dei quali scritti a più mani. Se si escludono i manifesti che portano anche la sua firma o gli articoli che, non essendo firmati, sono riconducibili all'intero gruppo, nel complesso il suo contributo all'elaborazione dei fondamenti metodologici, del programma politico e della strategia d'azione di *Ordre Nouveau* non è paragonabile, né da un punto di vista quantitativo, né da un punto di vista qualitativo, a quello degli altri membri del movimento. In questi anni il filosofo – che per due lunghi periodi, tra il 1933 e il 1936, è lontano da Parigi – collabora alle altre due riviste ed è impegnato nella scrittura dei due libri di filosofia personalista, *Politique de la personne* e *Penser avec les mains*, che usciranno rispettivamente nel 1934 e nel 1936. Egli sembra così preferire la ricerca teologica e un lavoro di fondazione etica e teorica del personalismo, lasciando ad altri compagni il compito di elaborare proposte politiche più concrete. Va in questo senso il suo contributo più importante alla rivista e alla dottrina del movimento, che si

[482] *Manifeste de l'*Ordre nouveau, in «Plans», n° 9, 1931, pp. 149-150.

[483] *Nous voulons*, in «L'Ordre Nouveau», n° 9, 1934, p. 2.

[484] *Manifeste de l'*Ordre nouveau, cit., p. 150. Sulla storia e la dottrina di *Ordre Nouveau*, si veda E. Lipiansky, B. Rettenbach, *Ordre et démocratie, deux sociétés de pensée: De l'Ordre Nouveau au Club Jean-Moulin*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 1-103; J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années Trente*, cit., pp. 79-120; P. Balman, *Intellectuel(s) dans* L'Ordre nouveau *(1933-1938): une aristocratie de prophètes*, in *Intellectuel(s) des années trente: Entre le rêve et l'action*, sous la dir. de D. Bonnaud-Lamotte et J.-L. Rispail, Paris, Éditions du CNRS, 1989, pp. 171-184; M. Heim, *Actualité de «L'Ordre Nouveau»*, in *L'Ordre Nouveau*, réédition par les soins de la Fondation Émile Chanoux, 5 voll., Aoste, Fondation Émile Chanoux, 1997, vol. *, pp. 15-143; H.-W. Eckert, *Konservative Revolution in Frankreich? Die Nonkonformisten der Jeune Droite und des Ordre Nouveau in der Krise der 30er Jahre*, München, Oldenbourg, 2000; P. Troude-Chastenet, *La critique de la démocratie dans les écrits personnalistes des années 1930:* Esprit *et* Ordre nouveau, in «Cités», XVI, 2003/2004, pp. 161-176; Ch. Roy, *La réflexion fédéraliste sur la liberté dans la revue personnaliste L'Ordre Nouveau et le contexte français des années 1930*, in «L'Europe en Formation», n° 381, 2016, pp. 55-63.

caratterizza per l'impronta barthiana del suo personalismo. La poca familiarità che egli dimostra con le tematiche più tecniche, economiche o politiche, non fa venir meno tuttavia la sua adesione ai principi del movimento, testimoniata dalla presenza, nei suoi testi, degli stessi slogan e delle stesse formule che pervadono i manifesti di *Ordre Nouveau*: il rifiuto del disordine costituito, la fede rivoluzionaria, il primato dello spirituale, la critica ai totalitarismi, il federalismo.

Rougemont familiarizza con quest'ultimo grazie alle ricerche dei suoi compagni, ma il suo contributo alla riflessione su tale tematica è praticamente insignificante, tanto che il termine "federalismo" ricorre molto raramente nei suoi articoli, pur con frequenza sempre maggiore con l'avanzare degli anni. In uno dei suoi primi articoli, firmato insieme ad Arnaud Dandieu, i due autori espongono le posizioni filosofiche del movimento e delineano il regime politico decentralizzato che subentrerà allo Stato in seguito alla rivoluzione personalista:

> Nell'"Ordine Nuovo" le istituzioni riproducono a tutti i livelli il conflitto e la tensione che definiscono la persona in atto. […] Queste istituzioni sono:
> - nel campo politico: la piccola patria decentralizzata e il centro di controllo dottrinale e giuridico; […].
> Questo regime deve condurre, naturalmente, alla scomparsa delle strutture dello Stato e dello statuto delle classi […]. È in nome degli antagonismi naturali fecondi e creatori che vogliamo eliminare gli antagonismi artificiali e distruttivi che il capitalismo materialista fa nascere[485].

Nei suoi articoli Rougemont riafferma le premesse critiche della dottrina di *Ordre Nouveau*, così come il programma personalista e federalista del movimento, che così egli riassume: «subordinare le istituzioni alle esigenze vitali della persona concreta»[486]; «subordinare lo Stato alla libertà creatrice di coloro che formano la nazione», riconoscere e difendere «la pluralità delle vocazioni, degli ideali, delle nazioni, e la loro *federazione* su un piano di uguaglianza»[487]. Una tale rivoluzione, afferma, deve puntare alle radici più profonde del disordine che

[485] A. Dandieu, D. de Rougemont, *Positions d'attaque*, in «L'Ordre Nouveau», n° 6, 1933, pp. II-III; trad. cit., supra, p. 55.
[486] D. de Rougemont, Daniel-Rops, *Spirituel d'abord*, in «L'Ordre Nouveau», n° 3, 1933, p. 15.
[487] Id., *Qu'est-ce que la politique?*, in «L'Ordre Nouveau», juin 1936, p. 7.

ha portato alla guerra, alle dittature, al produttivismo: deve puntare a rovesciare «una attitudine *materialista* e *astratta* al tempo stesso [che] dà la precedenza all'avere sull'essere, all'anonimo sul personale […] alla massa e all'individuo astratto sulla persona concreta»[488]. È il primato della persona, afferma il filosofo, che rende la dottrina del movimento superiore a quella degli altri gruppi rivoluzionari: «*Ordre Nouveau*, prima di ogni costruzione, si fonda su una concezione totale dell'uomo e su un'assoluta intransigenza morale: in una parola, su *la* persona e su *le* persone […]. Un tale radicalismo non sarà mai superato»[489].

La dottrina rivoluzionaria di *Ordre Nouveau* deve molto alla riflessione di Dandieu e Aron, che ne *La Révolution nécéssaire* ne avevano delineato i principi e la tattica[490]. Lungi dal mirare alla conquista del potere materiale e al rovesciamento delle strutture economiche, la rivoluzione prospettata da *Ordre Nouveau* è «innanzitutto psicologica»[491] ed è volta alla creazione di un nuovo ordine mentale ed esistenziale eretto a partire da una nuova ontologia fondata sulla nozione di "persona". Si tratta dunque di una rivoluzione *personale*, di cui gli stessi membri del movimento intendono esserne gli iniziatori: «Per essere con noi, occorre innanzitutto […] aver compiuto, in sé, nel segreto del proprio cuore, LA RIVOLUZIONE TOTALE»[492]. L'azione rivoluzionaria è dunque pensata come un impegno e un atto di conversione, che presuppone una responsabilità del singolo: «non vi è rivoluzionario senza responsabilità», e quest'ultima «non può essere assunta che da delle persone in atto»[493]. È lo stesso Rougemont a specificare che *Ordre Nouveau* non intende coinvolgere le masse operaie, né creare un'avanguardia rivoluzionaria, ma vuole essere «una comunità di *persone* che hanno fatto la rivoluzione nella loro vita». Quest'ultima non punta alla conquista del potere economico e politico, ma «è *anzitutto* un modo di vivere, che porterà necessariamente a cambiare le istituzioni»[494]. Per Rougemont la rivoluzione investe una dimensione unicamente spirituale e fondata sull'idea del destino personale di ogni uomo,

[488] D. de Rougemont, Daniel-Rops, *Spirituel d'abord*, cit., p. 13.
[489] D. de Rougemont, *Plans de réforme*, in «L'Ordre Nouveau», n° 14, 1934, p. 22.
[490] R. Aron, A. Dandieu, *La Révolution nécessaire*, Grasset, Paris, 1933.
[491] *Précisions sur l'*Ordre Nouveau, cit., p. 154.
[492] *Comment est né l'Ordre nouveau*, in «L'Ordre Nouveau», n° 9, 1934, terza di copertina.
[493] C. Chevalley, *Sur l'idée de responsabilité*, in «L'Ordre Nouveau», n° 17, 1935, pp. 6-7.
[494] D. de Rougemont, *Un exemple de tactique révolutionnaire chez Lénine*, in «L'Ordre Nouveau», n° 17, 1935, p. 12; trad. cit, supra, p. 69.

che consiste nell'accettare e seguire la propria vocazione particolare e impegnarsi nelle responsabilità e nei doveri che essa pone[495].

5. *Il conflitto e la dialettica federalista*

Gli interessi più marcatamente filosofici e la formazione teologica di Rougemont lo inducono ad evitare le questioni più tecniche, politico-istituzionali o economiche, cui *L'Ordre Nouveau* dedica invece molta attenzione. Ciò vale, in particolare, per la dottrina e la tattica federalista elaborate dagli altri membri del movimento ed esposte nei diversi testi programmatici. Rougemont dimostra un interesse decisamente limitato, al punto che, quando la rivista dedica un numero monografico al federalismo (n° 15, 1934) egli non vi partecipa. *Ordre Nouveau* intende tradurre il personalismo sul piano dell'organizzazione sociale e politica attraverso la creazione di nuove istituzioni che siano «al servizio della persona umana»[496]. Lo Stato sovrano, uno e indivisibile rappresenta per il movimento la manifestazione più evidente del *disordine costituito*, essendo esso l'esito naturale dell'individualismo filosofico e di una nozione astratta di uomo che «non esiste e non è mai esistito», se non «nell'immaginazione dei filosofi»[497]: un essere isolato, senza radici e responsabilità. Contro lo statalismo nella sua declinazione centralistica, uniformizzatrice e giacobina, il movimento immagina così un nuovo ordine che si concretizza in un federalismo «globale» o «integrale», che investe tutti gli ambiti della società ed è costruito a partire dai comuni, dalle imprese e dalle comunità più naturali e spontanee della vita sociale, culturale e spirituale[498].

[495] Rispetto agli altri membri del movimento, coerentemente con la sua adesione alla teologia barthiana Rougemont pone una maggiore enfasi sul concetto di vocazione, che è assente nei testi fondanti di Dandieu e Aron, i quali definiscono piuttosto la persona come una *tensione* (cfr. A. Dandieu, *De la Cité à l'Humanité*, in «L'Ordre Nouveau», 1938, pp. 1-9). Cfr. B. Ackermann, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, cit., vol. I, p. 303.

[496] *Nous voulons*, cit., pp. 11-24.

[497] C. Chevalley, A. Marc, *À la taille de l'homme: la commune*, in «L'Ordre Nouveau», n° 39, 1937, pp. 30-31.

[498] Cfr. *Pour la liberté*, in «L'Ordre Nouveau», n° 34, 1936, p. 12; Daniel-Rops, *L'État contre l'homme*, in «L'Ordre Nouveau», n° 1, 1933, pp. 5-9; R. Dupuis, P. Prévost, *L'État contre les patries: L'Alsace*, in «L'Ordre Nouveau», n° 27, 1936, pp. 16-38. Su ciò si veda Ch. Roy, *La ré-*

Il federalismo di *Ordre Nouveau* presenta degli aspetti del tutto originali rispetto alle concezioni classiche del federalismo, sia sotto il profilo delle istituzioni, alquanto differenti da quelle presenti all'epoca in federazioni come la Svizzera o gli Stati Uniti, sia nella sua articolazione teorica. Da quest'ultimo punto di vista, se è evidente (ma non esplicitata) l'avversione al federalismo cosmopolitico kantiano, allo stesso modo si possono rinvenire delle assonanze con il (proto) federalismo di Althusius. Tuttavia, una vera e propria teoria politica federalista è praticamente assente dalla riflessione dei giovani non-conformisti di *Ordre Nouveau*, e ciò vale, a maggior ragione, per Rougemont. Il richiamo alla tradizione comunalista e proudhoniana francese, che il movimento rivendica, si limita nel complesso ad una conoscenza superficiale e di seconda mano della teoria federalista elaborata dal filosofo francese (che peraltro non appartiene alla tradizione personalista) circa settant'anni prima nell'opera *Du principe fédératif* (1863)[499].

Ordre Nouveau predilige chiaramente un approccio pragmatico e flessibile, entro il quale la stessa rivista diventa il luogo di un dibattito e di un lavoro di ricerca continuo. La debolezza teorica è così compensata dalla presenza di una elaborata teoria dell'azione, che sfocia in una tattica rivoluzionaria volta alla creazione di cellule locali, professionali, agricole ecc. (che verranno effettivamente create dai membri di *Ordre Nouveau*) come embrioni delle future comunità di base dell'ordine federale, con il compito di costruire tale ordine dal basso, attraverso la loro graduale federazione. Ad esse si affiancano organismi spirituali («cellule Ordine Nuovo») più specificatamente dottrinarie, con a capo un «comitato di vigilanza spirituale» incaricato di sorvegliare sulla purezza della dottrina rivoluzionaria.

Il nuovo ordine federale si articolerà così a diversi livelli, sia in ambito politico che economico, cui faranno capo diversi organi e istituzioni autonome e tra loro federate. In ambito politico, il comune è la vera cellula sociale della vita pubblica

flexion fédéraliste sur la liberté dans la revue personnaliste L'Ordre Nouveau et le contexte français des années 1930, cit., pp. 55-63.

[499] Come afferma J.-L. Loubet del Bayle (*Les non-conformistes des années Trente*, cit., p. 85), tra i membri del movimento Dandieu è l'unico a conoscere l'opera di Proudhon, mentre tutti gli altri la conoscono soprattutto attraverso *L'idée du droit social* di Georges Gurvitch (1932). Sui rapporti di *Ordre Nouveau* con il federalismo proudhoniano si veda B. Voyenne, *Proudhon et Sorel dans* l'Ordre nouveau *(1930-1937)*, in «Mil neuf cent», X, 1992 e Id., *Histoire de l'idée fédéraliste*, Paris, Presses d'Europe, 1981, pp. 158-193.

e il nucleo federativo di base, poiché incarna la dimensione ideale della partecipazione politica e di autogoverno dei cittadini. Le libere federazione di comuni daranno vita alle patrie o regioni, entità fluide e dinamiche che, federandosi a loro volta, daranno vita alla nazione, intesa come realtà spirituale e culturale dalla vocazione universale, distinta dallo Stato come strumento amministrativo, che incarna il potere federale. *Ordre Nouveau* considera lo Stato un male minore, uno strumento che deve restare subordinato al primato delle comunità e della persona e che avrà dunque funzioni limitate al solo fine di coordinare e armonizzare i poteri locali e professionali sul piano amministrativo. Il suo potere sarà sottoposto al controllo di un Consiglio Supremo, che deterrà la piena autorità nella federazione. Quanto all'organizzazione economica, essa prevede un'economia autonoma dallo Stato e basata su un nuovo tipo di impresa: le corporazioni, imprese libere, locali, formate e gestite dai loro stessi membri, che funzionano come cellule fondamentali dell'economia e dei rapporti di lavoro. Il loro scopo principale è contribuire all'abolizione della condizione proletaria, eliminando salariato e lavoro indifferenziato attraverso un reddito minimo vitale e il servizio civile, attraverso il quale i cittadini lavorano gratuitamente nelle imprese sostituendo gli operai non qualificati, consentendo a questi ultimi di godere di vacanze pagate. Come il comune nell'ambito politico, la corporazione costituisce la cellula base dell'economia. Analogamente al comune, essa possiede una naturale vocazione federativa che permette la formazione di unità economiche più ampie dotate di funzioni e poteri differenti[500].

Se il personalismo costituisce la base filosofica ed ontologica del federalismo integrale di *Ordre Nouveau*, quest'ultimo trova le sue basi metodologiche nel principio dicotomico. Di dichiarata ispirazione proudhoniana, esso costituisce uno degli apporti più originali della dottrina di *Ordre Nouveau* e si fonda sul presupposto del conflitto come realtà insopprimibile dei rapporti umani e politici[501]. A partire dalla natura tensionale ed agonica della persona umana (elemento, quest'ultimo, assente in Proudhon), il metodo dicotomico esalta gli elementi

[500] Sulla dottrina federalista di *Ordre Nouveau* si veda G. Vale, *Beyond Nationalism and Liberal Democracy. Revolution and the new European order of "Ordre Nouveau" (1932-1938)*, in «Metábasis», n. 33, 2022, pp. 270-297.

[501] Cfr. ad esempio A. Dandieu, *Discours contre la Méthode*, in «L'Ordre Nouveau», n° 14, 1934, pp. 1-6.

antinomici del conflitto e la fecondità della contraddizione, rinnegando sia le semplificazioni moniste, che sopprimono uno dei poli dell'opposizione a profitto dell'altro, sia il metodo dialettico hegeliano, che risolve il conflitto attraverso un superamento sintetico che elimina la tensione a favore dell'unità[502]. Attraverso il metodo dicotomico *Ordre Nouveau* intende dunque valorizzare la compresenza paradossale dell'Unità e della Diversità, in cui rinviene lo spirito più autentico del federalismo. Esso è infatti «espressione vivente della ricchezza e della diversità degli uomini», che solo nella federazione, in cui coesistono l'autonomia delle parti e l'unione dell'insieme, possono trovare una realtà «al servizio delle nazioni liberate, fondate ognuna sulla propria tradizione spirituale, ma tutte partecipi della Comunità rivoluzionaria»[503]. La rivoluzione federalista di *Ordre Nouveau*, non ha come fine la realizzazione di una società ideale priva di conflitti, né è concepita come un punto d'arrivo definitivo[504]. Piuttosto, essa è un processo ininterrotto di ricerca di un equilibrio tra antagonismi che sarà sempre instabile, sempre da ricostruire, in un processo permanente di bilanciamento tra l'Uno e il Diverso. Essa punta dunque all'elevazione dei conflitti «su un piano nuovo attraverso il metodo dicotomico» e al loro mantenimento e rafforzamento «in una tensione liberatrice»[505]. Al contrario, ogni tentativo di soppressione o negazione del conflitto diventa potenzialmente più distruttivo del conflitto stesso: se soppresso, il conflitto prima o poi «si vendica ricomparendo in forma patologica o perversa»[506].

È quanto sostiene in un suo articolo del 1934 anche Rougemont, che sul metodo dialettico così inteso fonderà nei decenni successivi la sua teoria federa-

[502] A. Marc (*Introduction à un droit nouveau*, in «L'Ordre Nouveau», n° 20, 1935, pp. 30-31) cita a tal proposito diverse opere di Proudhon: «dalla contraddizione […] risultano la vita e il movimento» (*Théorie de la Proprieté*); «la sintesi non distrugge realmente […] la tesi e l'antitesi» (*Création de l'Ordre dans l'humanité*); «l'antinomia non si risolve; qui risiede il vizio fondamentale di ogni filosofia hegeliana» (*De la Justice dans la révolution et dans l'Église*); «i termini antinomici non si risolvono […]; non solo essi sono indistruttibili, ma sono la causa generatrice del movimento, della vita, del progresso; il problema consiste nel trovare non la loro fusione, che sarebbe la morte, ma il loro equilibrio costantemente variabile» (*Théorie de la Proprieté*).

[503] *Nous voulons*, cit., p. 26.

[504] Cfr. C. Chevalley, *Révolution permanente*, in «L'Ordre Nouveau», n° 31, 1936, pp. 6-11.

[505] A. Ollivier, *Où nous en sommes*, in «L'Ordre Nouveau», n° 24, 1935, p. 23 ; cfr. anche M. Glady (*pseud.* A. Marc), *À hauteur d'homme*, cit., p. 19.

[506] C. Chevalley, A. Marc, *Tentation de l'Unité*, in «L'Ordre Nouveau», n° 37, 1937, p. 46.

lista. Il conflitto, scrive il filosofo, non è solamente una dimensione costitutiva della natura umana, ma la regola ineludibile di ogni edificio morale o organizzazione politica. Se le istituzioni non tengono conto di ciò, si ritrovano «impotenti di fronte ai conflitti che si manifestano. Le istituzioni cercano quindi di disumanizzare gli uomini. Cercano la pace attraverso la sterilizzazione. – Del resto, falliscono. I conflitti che scoppiano sono allora cruenti»[507]. È una dinamica, quest'ultima, che secondo il filosofo è sottostante ad ogni progetto politico individualista ed egualitarista che, lungi dal portare alla pace e alla fraternità, non fa che stabilire un'uguaglianza giuridica fittizia che nasconde la sostanziale persistenza delle differenze, rendendole ancora più insopportabili e scandalose, e inasprendo in questo modo il conflitto. La parabola dello Stato-nazione rappresenta a suo dire la realizzazione di un tale progetto: lo Stato si vuole il contenitore di una comunità di individui uguali e inoffensivi i quali, non esistendo, debbono essere artificialmente fabbricati attraverso una standardizzazione forzata e brutale, ma nobilitata e resa popolare affiancandole due principi positivi ed umani – la libertà e la fraternità –, resi tuttavia inefficaci dalla logica stessa dell'uguaglianza imposta per decreto. Così, in nome dei diritti universali dell'individuo astratto, si sono persi di vista gli uomini concreti, nella loro diversità. In una prospettiva anti-individualista il metodo posto a fondamento di ogni organizzazione politica deve essere quello di riconoscere, assecondare, orientare il conflitto, anche nella sua declinazione politica più elementare – conflitto tra interessi, ideali, identità, comunità. Solo il riconoscimento della concreta natura conflittuale dell'uomo può permettere di pensare e realizzare una società politica alternativa ai sistemi totalizzanti e disumanizzanti fondati sull'astrazione individualista:

> Considerare l'uomo in quanto persona e fondare su di essa tutte le istituzioni significa riconoscere la natura concreta dell'uomo, che comporta il conflitto. Le istituzioni che fanno i conti con l'uomo concreto, fanno i conti con il principio di ogni conflitto e mirano a rendere gli antagonismi fecondi per l'insieme del corpo sociale. Esse cercano di umanizzare gli uomini. Vogliono l'unione attraverso e nella diversità creatrice. Grazie

[507] Id., *Communauté révolutionnaire*, in «L'Ordre Nouveau», n. 8, février 1934, p. 15; trad. cit., supra, p. 57.

> alla loro flessibilità, impediscono ai conflitti di accumularsi e di esplodere in violenti disordini[508].

Rougemont non entra nei particolari delle istituzioni previste dal movimento, se non in un caso, di cui diremo a breve, e fa superficialmente riferimento a un nuovo ordine istituzionale che sostituisca l'organizzazione centralistica statuale e si fondi sulle fondamentali e feconde tensioni conflittuali tra l'individuo e la collettività, tra il comune e la regione e tra questi e la federazione:

> partire […] dai conflitti di interessi e di ideali, dai conflitti che nascono dalla diversità delle regioni e delle razze – per utilizzarli. Questa è la formula fondamentale dell'*Ordre nouveau*. […] per noi non si tratta di stabilire equilibri sterili o forzati, o compromessi degradanti per entrambe le parti, bensì [di assicurare il gioco delle] *tensioni* normali. [*Ordre Nouveau* ha esposto in un insieme di lavori dettagliati il modo in cui intende salvaguardare e orientare queste tensioni creatrici sul piano economico e sul piano politico […]. Non posso che dedicarmi, in questa sede, a definire un atteggiamento spirituale][509].

Ed è in effetti a tale opera di fondazione che lavora il filosofo, a partire in particolare dalla nozione di persona umana, che definisce come l'«uomo concreto, […] impegnato nel conflitto vitale che lo unisce e lo oppone al suo prossimo»[510]. Un conflitto ineliminabile, che possiede delle potenzialità creatrici che vanno riconosciute e valorizzate: «Noi siamo federalisti, cioè a dire vogliamo che tutte le differenze si esaltino mutualmente opponendosi e creino delle *tensioni* feconde»[511]. Il filosofo riafferma dunque la morale antiegualitaria di *Ordre Nouveau*, che, scrive, «esige da ciascun uomo che esso conservi il suo posto unico nella comunità [e] ne risponda»[512], e che crede che l'instaurazione della pace non dipenda dalla soppressione degli antagonismi, ma da una loro gestione *federalistica*.

[508] Ivi, pp. 16-17; trad. cit., supra, p. 59.
[509] Ivi, p. 17. Tra parentesi la frase aggiunta nella versione pubblicata in *Politique de la Personne*; trad. cit., supra, p. 59.
[510] Ivi, p. 16; trad. cit., supra, p. 59.
[511] Id., *Conversation avec un SA*, in «L'Ordre Nouveau», n° 26, 1935, p. 41.
[512] *Ibid*.

Contestando l'efficacia dell'equilibrio forzato ed esaltando la tensione creatrice del conflitto, in un articolo dedicato all'Editto di Nantes – con cui nel 1598 Enrico IV decreta la libertà di religione in Francia con il proposito di mettere fine alle guerre tra ugonotti e cattolici – Rougemont fa riferimento alla soluzione federalista che Inghilterra, Germania e Svizzera hanno adottato di fronte al problema delle guerre di religione. Lungi dal pacificare la Francia, secondo il filosofo l'Editto dimostra il disprezzo delle esigenze spirituali difese da cattolici e protestanti e il rifiuto di trovare una soluzione di convivenza. Così, in nome della Ragion di Stato e dell'ordine, i conflitti religiosi sono stati statalizzati, con l'obiettivo di rafforzare il centralismo e l'unitarismo politico, ma con il risultato di cristallizzare gli antagonismi. Il rifiuto di una soluzione federalista e il tentativo di sopprimere il conflitto negandolo, gli ha infatti impedito di maturare e giungere ad una tensione equilibrata e feconda, avvelenando la vita morale e politica della Francia: a beneficiare dell'Editto di Nantes non saranno né i cattolici, né i protestanti, e neppure trionferà la libertà di religione, ma il centralismo e l'unitarismo dello Stato, di cui l'assolutismo di Luigi XIV – che, seguendo la stessa logica centralizzatrice e unitaria, nel 1685 revocherà l'Editto – sarà il compimento[513].

6. *La democrazia federale e l'Europa delle regioni*

Nella dottrina di *Ordre Nouveau* la critica allo Stato-nazione giunge ad investire gli stessi strumenti ed istituzioni di cui esso si è dotato per dominare e perpetuarsi, come la democrazia rappresentativa e i partiti politici. Vanno in questo senso i numerosi appelli fatti da *Ordre Nouveau* a non votare e la critica al suffragio universale, dietro il quale il movimento scorge una promessa illusoria di una partecipazione del cittadino al potere[514]. *Ordre Nouveau* si dichiara «contro i partiti, e punta ad abbatterli»[515] e rivendica la sua estraneità ad ogni schiera-

[513] Cfr. D. de Rougemont, *L'édit de Nantes et sa révocation*, in «L'Ordre Nouveau», n° 19, 1935, pp. 29-33.
[514] Cfr. ad es. D. Ardouint (*pseud.* J. Jardin), X. de Lignac, *Ne votez pas*, in «L'Ordre Nouveau», n° 30, 1936, pp. 1-7. Su ciò si veda G. Vale, *Beyond Nationalism and Liberal Democracy*, cit.
[515] D. Ardouint (*pseud.* J. Jardin), Daniel-Rops, *Les forces intactes de la France*, in «L'Ordre Nou-

mento ideologico e parlamentare[516]. È lo stesso Rougemont ad affermare che «è *lo strumento* stesso del partito che è criminale»[517], il suo vero obiettivo essendo la conquista del potere statale, in nome del quale esso tradisce sistematicamente la sua dottrina. Perciò, aggiunge il filosofo, di fronte a una democrazia che mette in scena una finta competizione tra partiti per nascondere il centralismo e la tirannia statalista, l'unico atteggiamento coerente è quello di una «attitudine *radicalmente antipolitica*»[518]. Lungi dall'essere la sede di rappresentanza degli interessi del popolo, il parlamento è così l'istanza in cui tali interessi vengono sistematicamente traditi, la vera preoccupazione dei parlamentari essendo la conservazione della propria posizione e dei propri privilegi[519]. Rougemont, tuttavia, alla pari di tutto il movimento, non sposa le tesi dell'antiparlamentarismo fascista e comunista, che ritiene rappresentino una falsa soluzione, ma guarda al modello della democrazia partecipativa decentralizzata e federale: «l'alternativa del XX secolo non è fascismo o comunismo; essi non sono che due varianti di una stessa struttura centralizzata. L'alternativa urgente è un'altra: Stato totalitario o Federalismo libero»[520]. La democrazia autentica può essere perciò soltanto federale e può costituirsi solo al di fuori dello Stato centralizzato, come sostiene lo stesso Rougemont, secondo cui il potere è autentico ed efficace solo quando è locale, ovvero sa rispondere ai bisogni reali e concreti dei cittadini: l'autentica democrazia può esistere dunque solo su scala ridotta, entro un federalismo comunalista il cui modello di riferimento egli rinviene nel suo stesso paese, in cui i cantoni e i comuni praticano la *Landsgemeinde* (assemblea plenaria degli elettori), esempio unico di un vero governo *del* popolo e *per* il popolo: «Noi sosteniamo il federali-

veau», n° 14, 1934, p. 7; cfr. inoltre C. Chevalley, M. Glady (*pseud.* A. Marc), *La mort des partis*, in «L'Ordre Nouveau», n° 4, 1933, p. 20.

[516] Cfr. il n° 4, 1933 di *L'Ordre Nouveau* dedicato al tema *Ni droite, ni gauche*.

[517] D. de Rougemont, *Qu'est-ce que la politique*, in «L'Ordre Nouveau», n° 32, 1936, p. 2, n. 1.

[518] Ivi, p. 3.

[519] Cfr. D. de Rougemont, J. Jardin, *Les parlementaires contre le Parlement*, in «L'Ordre Nouveau», n° 4, 1933, pp. 7-9; cfr. inoltre R. Aron, *Le Parlement contre l'esprit*, in «L'Ordre Nouveau», n° 4, 1933, pp. 15-18; M. Glady (*pseud.* A. Marc), *Pensées simples sur le parlementarisme*, in «L'Ordre Nouveau», n° 30, 1936, pp. 8-14; *Du parlementarisme*, in «L'Ordre Nouveau», n° 30, 1936, p. 1. Sulla critica alla democrazia parlamentare si veda P. Troude-Chastenet, *La critique de la démocratie dans les écrits personnalistes des années 1930:* Esprit *et* Ordre nouveau, cit., pp. 161-176

[520] *Pour la liberté*, in «L'Ordre Nouveau», n° 34, 1936, p. 11.

smo comunalista, sosteniamo l'esercizio dell'autorità *sul posto*, da parte di uomini responsabili e che conoscono quello che fanno, in un contesto che sia a misura d'uomo»[521].

Infine, nel contesto europeo *Ordre Nouveau* prospetta un nuovo ordine sovranazionale fondato sul superamento del principio delle nazionalità in base al quale si è assestata l'Europa dopo la Prima guerra mondiale, e ritiene che l'unica soluzione possibile si possa trovare solamente sul piano di un «federalismo autentico»[522] che si svincoli dalla logica stato-nazionale: «ovunque si agitino delle minoranze nazionali nel quadro oppressivo e rigido degli Stati-nazione, l'Europa è imbottita di germi di guerra che soltanto una concezione umana e flessibile del federalismo è in grado di evitare»[523]. Di qui la contrarietà del movimento nei confronti di ogni progetto di unione o cooperazione tra gli Stati-nazione in Europa, si tratti della Paneuropa di Coudenhove Kalergi (1923), del progetto Briand (1930) o della Società delle Nazioni (fondata nel 1919): finché continuano a rivendicare la loro indipendenza e la loro sovranità assolute, gli Stati-nazione «sono condannati a una rivalità incessante […], non vi è che una forma di "avvicinamento" autentico ed effettivo tra gli stati-nazione: la guerra»[524]. È quanto ribadirà, più di trent'anni dopo, lo stesso Rougemont, sostenendo che le nazioni europee non saranno mai pronte ad unirsi finché non verrà messa in causa la loro stessa essenza, che è incompatibile con ogni unione: «c'è qualcosa di essenziale nella loro stessa natura, qualcosa di profondo e costitutivo che li trattiene dall'unirsi. […] È per definizione, per struttura, non per cattiveria o stupidità che gli Stati-nazione sono inadeguati all'unione. Le loro relazioni ordinarie sono di rivalità, non di cooperazione. La loro forma di contatto non è lo scambio, ma l'urto»[525].

La Seconda guerra mondiale si incaricherà di confermare i timori di *Ordre Nouveau*, secondo cui, per evitare una guerra che reputa imminente, «bisogna

[521] D. de Rougemont, *Plébiscite et démocratie*, in «L'Ordre Nouveau», n° 30, 1936, p. 25.
[522] Cfr. R. Dupuis, *Politique de l'état ou politique de la nation?*, in «L'Ordre Nouveau», n° 21, 1935, pp. 7-12.
[523] *Le Fédéralisme contre la guerre*, in «L'Ordre Nouveau», n° 15, 1934, seconda di copertina.
[524] M. Glady (*pseud.* A. Marc), *À hauteur d'homme*, cit., 1934, p. 13.
[525] Id., *Vers une Fédération des Régions*, in «Bulletin du Centre Européen de la Culture», n° 2, 1967-1968, p. 41.

uscire in maniera risoluta dalle autarchie e dal cosmopolitismo, dall'imperialismo e dalle internazionali»[526]. E poiché l'essenza bellicosa ed imperialistica degli Stati-nazione rende impossibile ogni forma di federazione tra essi, il primo passo da compiere in vista della nuova federazione europea è quello della loro decostruzione, ovvero di una preliminare rivoluzione federalista entro gli stessi Stati europei: si possono federare solamente delle società federaliste[527]. Il nuovo ordine europeo dovrà così erigersi a partire da una decentralizzazione politico-amministrativa fondata su un «regionalismo territoriale, razziale e culturale» che «assicuri la liberazione di tutte le tendenze profondamente patriottiche grazie alle quali si manifesta il rapporto indispensabile e fecondo dell'uomo alla terra, alla razza, alla tradizione sentimentale e culturale»[528]. Tra le altre, vi è anche la firma di Rougemont nella mozione che rivendica le *posizioni di attacco* del movimento, che auspica il superamento degli Stati europei in una doppia direzione: una maggiore autonomia a livello regionale e comunale e una unione su scala europea: «nell'ambito politico, rivendichiamo un'organizzazione regionalista dell'Europa. Ciò presuppone la soppressione del quadro nazionale […] e del centro amministrativo, politico, finanziario e coercitivo [*policier*] in cui si congestionano le energie del paese. Noi vogliamo ristabilire sul piano politico la tensione necessaria e creatrice tra la piccola patria decentralizzata da una parte e, dall'altra, l'universalismo proveniente direttamente dalle persone»[529]. Non è difficile scorgere in queste posizioni del movimento l'origine del progetto dell'Europa delle Regioni che Rougemont riporterà al centro dei dibattiti per l'unità europea a partire dagli anni Sessanta del Novecento.

A partire dalla seconda metà degli anni Trenta, l'interesse di Rougemont per il tema del federalismo cresce di pari passo con l'evoluzione degli avvenimenti politici in Europa. Nel federalismo egli individua l'unico antidoto a quella guerra cui sembra fatalmente condurre il consolidarsi delle dittature e dei regimi totali-

[526] *Par-dessus les frontières*, in «L'Ordre Nouveau», n° 15, 1934, p. 2.

[527] Sull'idea di una federazione europea e il progetto antesignano di un mercato comune europeo si veda ad es. R. Dupuis, *Salut de l'Europe*, in «L'Ordre Nouveau», n° 15, 1934, pp. 23-32 e R. Aron, *Solidarité européenne*, in «L'Ordre Nouveau», n° 15, 1934, pp. 3-7.

[528] *Précisions sur l'*Ordre Nouveau, cit., p. 154.

[529] A. Dandieu, D. de Rougemont *et al.*, *Positions d'attaque pour l'*Ordre Nouveau, in «La Revue des vivants», 12/1933, pp. 1824-1825.

tari: «la minaccia della guerra si confonde attualmente con il pericolo totalitario. Per tale motivo, preparare la pace significa innanzitutto preparare l'instaurazione di un regime a base federale»[530]. Il filosofo invoca una rivoluzione di portata europea, affidando un ruolo da protagonista alla Francia, ovvero al paese che ha inventato il modello dello Stato-nazione centralizzato e lo ha esportato nelle giovani nazioni europee. La Francia deve dunque abbandonare il centralismo giacobino ed «accendere il segnale della rivoluzione federalista, non più fondata sulle antiche "regioni", non più "separatista", ma *comunalista*»[531]. La soluzione federalista è evocata anche per la Spagna alle prese con la guerra civile, e che solo nel federalismo potrebbe trovare una soluzione che possa permettere di evitare i due opposti esiti totalitari, fascista e stalinista[532].

Nel maggio 1937, in occasione di un numero di *L'Ordre Nouveau* dedicato ai regimi totalitari, Rougemont interviene per la prima volta con un articolo (scritto a quattro mani con Chevalley) dedicato ad un'analisi delle istituzioni politiche proposte dal movimento. I due autori sottolineano la portata rivoluzionaria di tali istituzioni, che puntano a invertire una tradizione secolare fondata sulla centralità dello Stato. Nel nuovo ordine politico, quest'ultimo deve essere pensato come un mero organo amministrativo con poteri minimi e istituzioni flessibili, che siano volti al solo espletamento di compiti e funzioni necessari all'armonioso funzionamento della società e alla difesa della persona: «*le istituzioni della società O.N. funzioneranno solo se servite da uno Stato quanto più possibile organizzato e potente nel suo ambito limitato*»[533]. I due autori replicano alle obiezioni di coloro che evocano il pericolo di anarchia che scaturirebbe dalla rivoluzione personalista e precisano il ruolo e il funzionamento del Consiglio supremo, che *Ordre Nouveau* immagina come un organo di appello e di vigilanza dottrinaria, garante dello «Statuto Federale della Persona, espressione tangibile della preminenza dello Spirituale»[534]. Esso viene descritto come un «centro di iniziativa spirituale»

[530] D. de Rougemont, *Les Jacobins en chemise brune*, in «L'Ordre Nouveau», n° 17, décembre 1936, p. 5.
[531] *Ibid.*
[532] Cfr. Id., *Ballet de la non-intervention*, in «L'Ordre Nouveau», n° 39, 1937, pp. 41-44.
[533] C. Chevalley, D. de Rougemont, *L'autorité assure les libertés*, in «L'Ordre Nouveau», n° 40, mai 1937, p. 45; trad. cit., supra, p. 101.
[534] *Nous voulons*, cit., p. 26; cfr. inoltre *Deux schémas d'organisation* Ordre Nouveau, in «L'Ordre Nouveau», n° 9, 1934, p. VII; Daniel-Rops, *Pour quelques-uns*, in «L'Ordre Nouveau», n° 17,

che non ha bisogno di ricorrere alla forza per preservare l'ordine, poiché esercita il potere in virtù di una autorità spirituale, alla stregua di una Corte suprema americana. Esso sarà quindi «assolutamente separato dallo Stato», avrà «il ruolo di *garante delle libertà personali contro la tirannia amministrativa*» e sarà «orientato alla creazione del regime personalista»[535]:

> L'azione del Consiglio supremo non sarà *unificatrice* […]; essa sarà al contrario *federalista*, poiché si farà carico della salvaguardia delle espressioni personali, o anche regionali, religiose o non religiose dei comuni e delle federazioni di comuni. Non è necessario, anzi sarebbe del tutto assurdo, cercare di imporre una misura comune *esterna* e *unificata* a una federazione il cui principio comune è appunto "*personalista*", ossia una federazione la cui vita stessa presuppone la libera e piena espressione delle diversità[536].

7. *La traduzione politica del personalismo*

L'avventura di *Ordre Nouveau* si chiuderà di lì a poco e ciò impedirà a Rougemont di dedicarsi ulteriormente all'analisi di tematiche politiche sulla rivista. Il limitato interesse che in questi anni egli dimostra per il federalismo trova conferma nei pochi riferimenti allo stesso nelle due opere di dottrina personalista cui egli lavora negli stessi anni – *Politique de la personne* (1934) e *Penser avec les mains* (1936) – in cui il federalismo è genericamente menzionato come l'unica soluzione praticabile di fronte al montare dei nazionalismi e delle dittature in Europa e come l'incarnazione politica della rivoluzione personalista. In particolare, nel primo dei due volumi – dopo aver affermato che «il primo compito degli intellettuali, oggi, è quello di condurre una critica dei *miti collettivisti* nati dalla malattia della persona» e «trovare una definizione concreta della persona» per poi

1935, pp. 1-4 e R. Aron, *Esquisse d'une méthode d'action révolutionnaire*, in «L'Ordre Nouveau», n° 20, 1935, pp. 17-19.

[535] C. Chevalley, D. de Rougemont, *L'autorité assure les libertés*, cit., p. 46; trad. cit., supra, p. 102. Una analisi parallela tra Consiglio supremo e Corte suprema americana è fatta da E. Hélisse, *La Cour Suprême des États-Unis*, in «L'Ordre Nouveau», n° 31, 1936, pp. 23-26.

[536] C. Chevalley, D. de Rougemont, *L'autorité assure les libertés*, cit., p. 49; trad, cit., supra, p. 104.

«tradurla in istituzioni e costumi»[537] – egli individua nel federalismo la traduzione politica della filosofia personalista. Contro il gigantismo statale e l'atomizzazione della democrazia individualista, Rougemont elogia le virtù delle piccole dimensioni e delle leggi fondate sulla persona, che permettono di «prevedere e rispettare le differenze e le particolarità concrete»[538], ciò che non accade con le leggi rigide e razionali, tipiche dello Stato giacobino e del modello antropologico che ne sta alla base, l'individuo:

> un'altra conseguenza politica del personalismo, che mette bene in evidenza l'opposizione di un tale sistema a quelli fondati sull'individuo liberale, è il *federalismo*. […] le leggi fondate sulla persona sono costrette a tener conto in primo luogo delle differenze personali, in seguito locali e poi regionali… [nel sistema federale] il centro del potere non risiede negli uffici dello Stato, ma rimane nell'attività reale di ogni persona, in seno a gruppi tanto più forti quanto sono meno estesi[539].

Il riferimento al federalismo si inserisce, in particolare, nel contesto del capitolo intitolato *Personne ou individu?* dedicato alla definizione delle categorie filosofiche e morali di "individuo" e "persona", in cui il filosofo stigmatizza la diffusa confusione lessicale e semantica tra i due termini, che, afferma, rimandano a realtà morali e antropologiche differenti, di cui lo statalismo (o addirittura il fascismo e lo stalinismo) e il federalismo sono le rispettive conseguenze politiche. Se l'individuo ottocentesco, il cittadino detentore di diritti, artificio giuridico senza riscontro nella realtà umana, è l'origine dello Stato giacobino e poi totalitario, la persona come vocazione creatrice destinataria di un incarico, di un dovere nei confronti della comunità di cui fa parte, implica uno Stato che sia al suo servizio, privo di ogni mistica collettiva, semplice organo amministrativo che si occupi di compiti ben circoscritti e funzionalmente individuati.

Un ulteriore riferimento al federalismo si colloca nel contesto del capitolo intitolato *Fascisme*, scritto agli inizi del 1934, a pochi mesi dalla presa di potere di

[537] D. de Rougemont, *Introduction*, in *Politique de la personne* (1934), cit., pp. 19-20; trad. cit., supra, p. 204.
[538] Id., *Personne ou individu? (D'après une discussion)*, in *Politique de la Personne* (1934), cit., p. 61.
[539] Ivi, pp. 57-58.

Hitler in Germania, e quando il fascismo mussoliniano godeva della piena ammirazione della destra francese. Rougemont rinviene nella passione unitarista la caratteristica principale del fascismo, che, sia in Germania che in Italia, ha cercato di sradicare la storica essenza pluralista e federalista dei due popoli. L'esigenza di uno Stato forte, centralizzato e paternalistico, che sia in grado di rispondere alla «nostalgia *di unità* che si impossessa dei popoli stanchi [e] demoralizzati» è ciò che ha necessariamente condotto il fascismo italiano e tedesco alla «divinizzazione dello Stato»[540]. Il principio federalista che anima il personalismo, diventa così, per Rougemont, l'unico argine allo spirito unitarista e alla *Gleichschaltung* della società messa in opera dal fascismo. Egli definisce perciò il federalismo personalista come l'unico e «*autentico antifascismo politico*», perché «non crede al valore di una unità ottenuta a scapito delle unità concrete e della loro necessaria diversità [e] vuole che lo Stato sia un'emanazione dell'uomo»[541] e ne sia al servizio, e non il contrario.

Infine, il federalismo è menzionato nell'appendice di *Politique de la Personne* per precisare alcuni aspetti della dottrina personalista e dei principî di *Esprit* e *Ordre Nouveau*, che egli descrive come anticapitalisti ma non collettivisti, proudhoniani e non marxisti, «antinazionalisti e tuttavia patrioti», «federalisti sul piano politico europeo, e personalisti sul piano morale»[542], alludendo alle posizioni antistataliste e regionaliste dei due gruppi e suggerendo una non meglio specificata «federazione di "piccole patrie regionali"»[543] che succeda allo Stato unitario e centralizzato. Egli rivendica infine la posizione anticonformista – «né destra né sinistra» – di *Ordre Nouveau*, che ripudia i partiti e il parlamento come organi di mediazione politica e che sostiene la gestione diretta del potere in capo al livello in cui si presenta il problema da risolvere, mettendo in luce così «l'aspetto federalista e comunalista della rivoluzione»[544] personalista.

Brevi cenni al federalismo come risvolto politico concreto della filosofia personalista compaiono anche nel secondo saggio di dottrina personalista degli anni Trenta, *Penser avec les mains*, in cui il federalismo è individuato come l'unica vera

[540] Id., *Fascisme*, in *Politique de la Personne* (1934), pp. 149 e 151.
[541] Ivi, p. 156.
[542] Id., *Groupements personnalistes*, in *Politique de la Personne* (1934), cit., p. 233.
[543] Ivi, p. 239.
[544] Id., *Ni droite ni gauche*, in *Politique de la Personne* (1934), cit., p. 243; trad. cit., supra, p. 235.

attitudine rivoluzionaria di fronte all'alternativa tra la misura liberale e borghese, fondata sull'individuo-atomo, e la misura totalitaria, fondata sulla massa anonima. Il federalismo è fondato al contrario sul protagonismo delle piccole comunità e conserva quella dimensione personale e comunitaria che la democrazia liberale ha dissolto e che lo Stato totalitario sopprime. Poiché rispetta la diversità delle persone e dei gruppi ed è fondato sulla responsabilità e sull'armonia di funzioni diversificate, il federalismo è quella nuova «misura comune» che la civiltà europea deve accogliere, in uno slancio rivoluzionario che la sottragga alla minaccia totalitaria e nazionalista. Si tratta di una rivoluzione spirituale fondata su quella che il filosofo definisce una «violenza creatrice»:

> […] la nostra forza è personale, non collettiva. Essa risiede nei piccoli gruppi, non nello Stato totalitario. Essa ha per formula reale […] la FEDERAZIONE, non la massa; e non la tirannia di uno solo, e non il gigantismo nazionale. La società deve essere un corpo, non una costruzione meccanizzata. E la salute e la forza di un corpo presuppongono l'armonia di funzioni diversificate, sane e forti. È un'armonia "federale". Restaurare, ricreare questa forza, edificare questa federazione di persone e di gruppi organici, significa obbedire alla nostra vocazione presente, ma anche assicurare per l'avvenire l'efficacia della nostra azione nella cultura europea[545].

8. *La missione del federalismo svizzero*

Una svolta, rispetto al poco spazio che Rougemont ha finora dedicato al federalismo nei suoi scritti, si ha nell'ottobre 1937, in occasione di un numero speciale di *Esprit* dedicato alla Svizzera e curato proprio dal filosofo[546]. Rougemont vi partecipa con un lungo articolo introduttivo dal titolo *Neutralité oblige*, dedicato alla missione fondamentale che egli attribuisce al suo paese per il mantenimento della pace in Europa. Si tratta del primo articolo consacrato interamente al federalismo, sebbene il filosofo non si addentri ancora in speculazioni filosofico-po-

[545] Cfr. Id., *Penser avec les mains*, Albin Michel, Paris 1936, p. 136 (trad. it. di N. Bombaci, *Pensare con le mani. Le radici culturali della crisi europea*, a cura di D. Bondi, Massa, Transeuropa, 2012, pp. 124-125).

[546] Numero speciale di *Esprit* intitolato *Le problème suisse: personne et fédéralisme*.

litiche. La storica neutralità svizzera, afferma, non va interpretata come un privilegio che giustifica l'astensione e la difesa egoistica di interessi economici ma, al contrario, come una responsabilità nei confronti degli altri paesi europei, che consiste nell'incarnare e illustrare le ragioni e gli effetti di una condizione che è consustanziale all'essenza europea della Svizzera. Così, in nome della neutralità, egli chiama i suoi concittadini a un «risveglio della nostra coscienza federale», ed auspica l'esportazione di un modello di convivenza che vede come l'unico argine di fronte alle derive totalitarie e alle «nuove mistiche che governano l'Europa di oggi»[547]. Nel federalismo elvetico, di cui sottolinea la dimensione morale e culturale, oltre che politica, egli rinviene la trasposizione degli ideali personalisti: «la missione essenziale della Svizzera è una missione in primo luogo personalista», che consiste nel «salvaguardare una *Weltanschauung* in cui i diritti del particolare e i doveri nei confronti del generale si fecondano mutualmente». Il principio federativo adottato dalla Svizzera rappresenta così «*la posizione centrale* […] di cui l'individualismo e i collettivismi sono le deviazioni patologiche»[548]. Rougemont si riferisce in particolare alla dialettica tra comuni e cantone, cantoni e federazione, Svizzera ed Europa e, in ultima istanza, tra i diritti della persona e quelli della comunità, che, nel sistema politico e istituzionale svizzero, trovano un equilibrio di fondo che impedisce di trasformare le differenze in conflitto. Ma si riferisce anche alla cultura svizzera: per il fatto di non avere una cultura nazionale, e di essere l'unione di culture, religioni, costumi e lingue differenti, oltre che di venticinque cantoni (oggi 26) uniti «su un piano al tempo stesso più elevato e più vasto di quello dell'"unificazione" alla maniera giacobina o classica», la Svizzera rappresenta infatti un microcosmo della cultura europea, ovvero di quei valori ed apporti che nessun'altra nazione europea è stata in grado di tenere insieme senza evitare il conflitto o una sintesi livellatrice.

Fondata su tale pluralismo, l'unità svizzera è dunque «l'unità originaria, e forse futura e finale, delle diversità dell'Europa»[549]. La convivenza pacifica delle civiltà latina, germanica e francese, di quattro lingue, due religioni e una miriade

[547] D. de Rougemont, *Neutralité oblige*, in «Esprit», n° 61, 1937, p. 25. L'articolo sarà ripreso tre anni dopo nel libro *Mission ou démission de la Suisse*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1940, pp. 103-127.
[548] Ivi, p. 26.
[549] Ivi, p. 29.

di comunità, testimonia infatti la possibilità concreta di un'Europa federata. Ciò fa della Svizzera la depositaria di una missione europea, che consiste nel difendere e rivendicare il suo diritto alla neutralità e – contro i nemici interni e contro la tentazione di imitare i paesi vicini (Francia in particolare) – nel mantenere viva e pura la sua coscienza federale in nome di un compito e di un destino che la superano: l'Europa unita e pacificata.

L'interesse per il federalismo, dimostrato per la prima volta sulle pagine di *Esprit*, conferma il tenore morale e culturale dell'approccio di Rougemont e l'indifferenza per le questioni più tecniche, istituzionali o economiche, su cui lavora il gruppo di *Ordre Nouveau*, e su cui si soffermerà molto in futuro Alexandre Marc, coniugando un federalismo economico e più proudhoniano con la prospettiva personalista[550]. Rougemont, che è il meno proudhoniano tra i membri del gruppo, trarrà comunque dall'esperienza, dai principi e valori di *Ordre Nouveau* gran parte delle sue idee in tema di federalismo, che metterà in pratica dopo un decennio circa di maturazione. Infatti, se è vero che il suo contributo alla elaborazione dottrinaria di *Ordre Nouveau* è stata nel complesso marginale, sarà proprio Rougemont, assieme ad Alexandre Marc, a portare sullo scenario europeo l'eredità del movimento, facendone la base del suo impegno europeista e federalista che, a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta, lo vedrà impegnato nelle grandi battaglie per l'unità europea.

9. *Principi di filosofia federalista*

In definitiva, nonostante l'emergere di una filosofia politica via via più definita, per lo più in chiave antimarxista, anticapitalista ed antifascista, fino alla fine degli anni Trenta il federalismo è un tema che rimane del tutto marginale nella corposa produzione saggistica del filosofo, cui nel 1939 si aggiunge il successo editoriale *L'Amour et l'Occident*, in cui non vi è alcun cenno al federalismo. Sui diversi fronti in cui è impegnato in questi anni, la sua priorità rimane l'approfondimento del personalismo filosofico e teologico, e se è vero che il federalismo

[550] Si veda J.-P. Gouzy, *Le fédéralisme d'Alexandre Marc et le combat pour l'Europe*, in «L'Europe en Formation», n° 355, 2010, pp. 13-22.

viene spesso evocato, Rougemont ancora non si interroga sulla sua essenza, sui suoi fondamenti etici e filosofici o sulle forme di federalismo storicamente realizzate, se non superficialmente, come nel caso dell'ultimo articolo citato. Quest'ultimo rappresenta il punto di riflessione più alto raggiunto negli anni Trenta ma, al tempo stesso, rappresenta anche la base di una teoria del federalismo che il filosofo comincerà ad elaborare di lì a poco. L'evoluzione degli avvenimenti politici in Europa lo spingerà infatti a prendere posizione in maniera risoluta. Di fronte al consolidarsi dei regimi totalitari e all'incombente minaccia della guerra, Rougemont si convincerà del ruolo potenzialmente salvifico del federalismo e, tra la fine degli anni Trenta e i primi anni Quaranta, intraprenderà un lavoro di approfondimento teorico e filosofico per fornire maggiore solidità al lascito programmatico di *Ordre Nouveau* e conferire un risvolto politico concreto alla dottrina della persona.

Allo scoppio della guerra Rougemont, chiamato alle armi, è costretto a tornare in Svizzera, dove partecipa alla fondazione di un movimento di resistenza antinazista, la *Ligue du Gothard* (giugno 1940). Nel manifesto di presentazione, scritto con ogni probabilità dal filosofo e firmato da numerosi intellettuali svizzeri, il federalismo svizzero è evocato come unico argine possibile alla guerra e al totalitarismo. È, questo, il tema che percorre gli articoli e le conferenze che occupano Rougemont negli ultimi due-tre anni e che sono raccolti nel volume *Mission ou démission de la Suisse*, pubblicato pochi mesi prima, nella primavera del 1940. Oltre al già citato *Neutralité oblige* (rieditato), il volume contiene il saggio *La Suisse que nous devons défendre*, in cui il filosofo attribuisce alla Svizzera una vocazione, che rappresenta la sua stessa ragion d'essere: «*difendere e illustrare agli occhi dell'Europa il principio del federalismo* […] unica base possibile e solida della pace che desideriamo»[551]. Per Rougemont il federalismo svizzero non è solo una forma politica ma una visione «morale e perfino spirituale» della convivenza, che investe anche un'attitudine ecumenica sul piano confessionale. Per tale motivo, bisogna che gli svizzeri si impegnino a conoscere la propria storia, a conoscersi reciprocamente nelle loro diversità e a rifiutare «l'unione nel compromesso», per fare in modo che «quell'Europa federata in miniatura che è la Svizzera sia almeno

[551] Id., *La Suisse que nous devons défendre*, in *Mission ou démission de la Suisse*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1940, p. 154.

un'opera ben fatta, […] un modello valido per l'Europa di domani»[552]. La soluzione svizzera è perciò «l'unica in grado di fondare la pace, poiché l'altra conduce alla guerra. […] la realtà federalista in politica e in tutti gli ambiti della cultura [è] *il solo avvenire possibile dell'Europa*»[553].

Un saggio in particolare, nello stesso volume, desta attenzione, poiché per la prima volta l'aggettivo "federalista" figura nel titolo di uno scritto di Rougemont: *Esquisses d'une politique fédéraliste*. Il filosofo sottolinea come la genesi e la natura stessa del federalismo svizzero non siano determinati da una teoria elaborata a priori, ma dall'interazione del tutto empirica di diversi fattori geografici, storici e ambientali, legati anche alla posizione particolarmente strategica dei popoli svizzeri: da una parte, la frammentazione delle regioni alpine ha favorito una forma politica fondata su una doppia esigenza di autonomia delle piccole comunità di montagna e di solidarietà e cooperazione tra esse; dall'altra, l'apertura del valico del Gottardo nel XIII secolo condizionò irreversibilmente il destino delle popolazioni stanziate sui due versanti di esso, facendogli acquisire una missione europea: proteggere il valico e assicurare la libertà di passaggio, garantendo dunque i traffici commerciali entro l'impero[554]. Il federalismo elvetico non è dunque la trasposizione di principi filosofici o l'esito di un progetto politico elaborato a priori, ma è nato come una «pratica rudimentale» da «una necessità naturale»[555]. Rimasto per secoli senza un nome e senza una teoria sistematicamente formulata, esso è «un metodo di composizioni empiriche, ovvero non razionaliste»[556], il cui segreto risiede in un «sentimento comunitario […] accuratamente non formulato»[557]. Se ciò ha permesso alla Svizzera di resistere a tutte le crisi, le guerre e le aggressioni che ne hanno minacciato l'esistenza, il pericolo totalitario la pone di fronte a una nuova sfida: se vuole sopravvivere, il federalismo svizzero deve diventare a sua volta missionario. Ma, a tal fine, deve dotarsi di un fondamento teorico: «Il grande pericolo di oggi, per la Svizzera, consiste nel fatto che essa *deve*

[552] Ivi, pp. 162-163.
[553] Id., *La bataille de la culture*, in *Mission ou démission de la Suisse*, cit., p. 99.
[554] Cfr. Id., *Esquisses d'une politique fédéraliste*, in *Mission ou démission de la Suisse*, cit., p. 180.
[555] Ivi, p. 169.
[556] Ivi, p. 182.
[557] Ivi, pp. 180-181.

formularsi. Essa deve dire ciò che andava da sé»[558]. Ecco dunque che «l'istinto ostacolato diventa coscienza; il costume attaccato diventa programma; la pratica messa in questione da una propaganda aggressiva si vede costretta a sviluppare una teoria a sua difesa»[559].

Così, la proiezione del modello svizzero nel contesto europeo deve fondarsi su quella che Rougemont definisce una «*filosofia federalista*»[560]. La salvezza dell'Europa e, al tempo stesso, del federalismo svizzero, è dunque legata ad una futura federazione europea, la quale a sua volta è possibile solo se si costruisce sulla base di una filosofia della persona, che è «la sola filosofia accettabile per il federalista»[561]. Essa è infatti dinamica e paradossale, ma al tempo stesso concreta, perché tiene conto della duplice dimensione individuale e comunitaria della persona, che è «l'uomo al tempo stesso libero ed impegnato, autonomo e solidale, cosciente della sua vocazione unica e delle implicazioni sociali di questa vocazione»[562]. Portata sul piano della federazione, in cui il conflitto che anima la persona investe il rapporto tra il potere centrale e l'autonomia delle entità federate, la filosofia personalista non intende risolvere la contraddizione, ma mantenerla viva, dosando le due esigenze di autonomia e unione in modo che il conflitto tra esse rimanga fecondo. La Svizzera deve esplicitare il senso della sua esperienza e offrirla come modello all'Europa: non come sistema rigido, ma come metodo politico capace di conciliare autonomia e unione: una «*unione nella diversità*»[563].

Pochi mesi dopo la pubblicazione di *Mission ou démission de la Suisse*, Rougemont lascia la Svizzera per recarsi negli Stati Uniti (agosto 1940), da cui tornerà definitivamente nell'agosto 1947. Gli anni americani segnano una drastica riduzione della sua produzione saggistica, dovuta anche alle difficoltà di integrarsi negli ambienti intellettuali americani da parte del filosofo[564]. Tra le poche pubblicazioni dei primi anni Quaranta vi sono però, significativamente, alcuni brevi saggi dedicati al federalismo, che presentano ad un pubblico americano alcune

[558] Ivi, pp. 183-184.
[559] Ivi, p. 183.
[560] Ivi, p. 177.
[561] Ivi, p. 187.
[562] *Ibid.*
[563] Ivi, p. 177.
[564] Sull'esperienza americana di Rougemont si veda B. Ackermann, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, cit., vol. II, pp. 677 ss.

delle tesi già presenti in *Mission ou Démission de la Suisse*[565]. La produzione saggistica di Rougemont torna ai livelli precedenti alla guerra a partire dalla fine del 1944, quando dagli Stati Uniti riprende ad inviare articoli a riviste e giornali francesi e svizzeri[566]. Alla pari degli intellettuali europei, anch'egli si trova di fronte all'inizio di una nuova epoca, con tutte le preoccupazioni, le speranze e le responsabilità che essa porta con sé. È il momento della riflessione sul perché di una guerra incomprensibile e sulla ricostruzione morale e materiale dell'Europa. Di fronte a tali sfide, il filosofo è convinto che la prospettiva personalista abbia mantenuto tutta la sua validità ed attualità e, in attesa di rientrare in Europa, si adopera per riorganizzare e ridare nuovo vigore al movimento personalista, che ritiene essere il più adatto «a ispirare coloro che chiedono un mondo a misura d'uomo e non più a misura dei mostri nati dalla sua angoscia, dalla sua pigrizia, dalla sua mancanza di fede»[567].

Due anni più tardi, tuttavia, al suo rientro in Europa, il mondo intellettuale europeo, e quello francese in particolare, è ormai sedotto dall'esistenzialismo e dall'ateismo della filosofia marxista. Lontano dall'Europa, Rougemont aveva maturato la coscienza della profonda unità culturale dei popoli europei e della necessità di una loro unione politica di fronte alle prospettive del futuro mondo bipolare e alla minaccia di nuovi imperialismi: quello sovietico e quello americano. Sentendosi estraneo a un contesto ideologico sempre più polarizzato, Rougemont si allontana dalle polemiche interne alla casta intellettuale francese, preferendo il palcoscenico europeo, dove inizia una nuova avventura, che lo assorbirà fino alla fine dei suoi giorni. Il suo impegno si porterà su un piano concretamente operativo e politico, prendendo parte a iniziative, conferenze e incontri program-

[565] *A Key to Europe's Future: Federalism vs. Totalitarianism*, in «Common Sense», vol. X, n° 6, 1941, pp. 182-186; *The Idea of a Federation*, in «The Virginia Quarterly Review», vol. 17, n° 4, 1941, pp. 491-501; *Ecumenicity and Federalism*, in «Christendom», n° 2, 1941, pp. 219-233; *What Switzerland Teaches. The lessons of Swiss federalism and regionalism for man's freedom* [con Ch. Touzaline-Muret], in «The Commonweal», XXXIV, 1941, pp. 510-512. Quest'ultimo confluirà in un libro divulgativo sulla storia della Confederazione svizzera e delle sue istituzioni: D. de Rougemont, Ch. Touzaline-Muret, *The Heart of Europe*, New York, Duell, Sloane & Pearce, 1941.

[566] Tra le molte collaborazioni si contano quelle a *Le Figaro*, *Combat*, *Carrefour*, *Témoignage chrétien*, *Esprit*, *La Nef*, *La Revue de Paris*, ecc.; cfr. B. Ackermann, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, cit., vol. II, pp. 785 ss.

[567] Id., *L'attitude personnaliste*, in «Le Monde Libre», vol. II, n° 3, 1944, p. 72.

matici dei movimenti federalisti nati nell'ambito della resistenza, in cui erano confluiti anche alcuni protagonisti di *Ordre Nouveau* come Alexandre Marc. Il federalismo diventerà così l'oggetto principale dei suoi interessi filosofici e dei suoi scritti e il fondamento di una battaglia culturale e politica che lo porterà a impegnarsi concretamente entro tali movimenti, senza mai rinnegare il legame con il personalismo. La sua teoria federalista si perfezionerà gradualmente, rielaborando le categorie teologiche e filosofiche elaborate negli anni Trenta e raccogliendo le sfide e le sollecitazioni poste dal lungo e tortuoso processo di integrazione europea, rispetto ai cui metodi ed esiti Rougemont, proprio in nome di tali ideali, si dimostrerà sempre critico.

Università degli Studi di Napoli Federico II
Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici

European Philosophical Studies 5

Nel settembre del 1946, nel suo intervento ai primi Incontri internazionali di Ginevra, Denis de Rougemont denuncia il conformismo di quegli intellettuali che, aderendo a un partito, credono di impegnarsi, mentre rinunciano in realtà alla loro funzione, sottomettendo il pensiero a una visione del mondo già pronta per l'uso. È il banco di prova di una concezione dell'impegno elaborata nel corso degli anni Trenta, che si presenta come alternativa a quella che si imporrà nel secondo dopoguerra con la figura dell'intellettuale *engagé* incarnata da Sartre: se l'essere umano, in quanto persona, è al contempo libero e responsabile, il suo impegno consiste nel «rifiuto di ogni forma di arruolamento», nell'accettazione del rischio che corre chi sceglie di essere fedele non a una causa o a un'ideologia, ma alla propria vocazione. I saggi qui raccolti permettono di seguire dall'interno la genesi di questa concezione personalista del lavoro teorico, che nasce dal confronto critico con il marxismo e le sue declinazioni politiche, e di comprenderne la posta in gioco: non solo la lotta per l'egemonia intellettuale in un contesto europeo segnato dall'ascesa dei fascismi, ma anche la definizione di un federalismo integrale per l'Europa cui Rougemont consacrerà gran parte del suo lavoro nei decenni successivi.

Fabrizio Carlino è dottore di ricerca in filosofia (Università del Salento e Paris IV Sorbonne) ed è abilitato in Francia alle funzioni di *maître de conférences*. Le sue ricerche vertono sulla storia del marxismo, con particolare riferimento alla ricezione francese del materialismo dialettico e al pensiero di Louis Althusser.

Anna Pia Ruoppo è professoressa associata di Filosofia morale presso l'Università di Napoli Federico II. Le sue ricerche si incentrano sul dialogo fra fenomenologia, esistenzialismo e marxismo, sulla discussione intorno all'umanismo e la sua crisi e sulla ricostruzione del dialogo filosofico e intellettuale in Europa nel secondo dopoguerra.

Giangiacomo Vale è professore associato di Filosofia politica all'Università Niccolò Cusano di Roma. La sua attività di ricerca si concentra sulla filosofia politica moderna e contemporanea, con particolare attenzione ai temi della sovranità, del federalismo e dell'integrazione europea, temi su cui ha all'attivo numerose pubblicazioni.

ISBN 978-88-6887-445-2
DOI 10.6093/ 978-88-6887-445-2