

109.3 0 7/6

ANDREA ORSUCCI - RENZO RAGGHIANI

# CHIERICI MILITANTI

<sup>12-13-64</sup>  
L'EMIGRAZIONE TEDESCA E L'IMPIEGO CIVILE  
DELLA CULTURA FRANCESE NEGLI ANNI '30



FRANCO ANGELI

## INDICE

Avvertenza	pag.	7
Premessa: una precisazione sul concetto di 'mentalità intellettuale'	»	9
1. La 'coterie' Gide: note sulla mentalità intellettuale in Francia tra le due guerre	»	13
1. La Nrf fra distacco critico e impegno degli intellettuali	»	13
2. Riflessioni sul tempo in Valéry	»	26
3. Alain secondo i 'Propos'	»	36
4. Benda: una 'morale da campo trincerato'	»	46
5. Benda critico del 'mobilisme contemporain'	»	56
6. Gide: le ragioni di una militanza	»	59
Note	»	70
2. Andreas Kragler e la tradizione dell'estetismo intellettuale in Germania: appunti sulla formazione della mentalità dominante nell'opposizione culturale in esilio degli anni '30	»	93
1. Avvertenza preliminare: una questione di cronologia	»	93
2. Voltaire contro Goethe: l'intellettualismo radicale dei letterati	»	95
3. Thomas Mann, i signori volontaristi, l'estetismo	»	97
4. Lukács: i diversi stili culturali della 'Obdachlosigkeit'	»	100

5. Il reduce Kragler, il cameriere progressista Manke e la retorica dei letterati	pag. 104
6. Un 'virtuoso ideale di scienza': alcune risonanze dell'interpretazione crociana del famulo Wagner	» 110
7. La trasposizione dell'intellettuale 'esteta' entro le fila del movimento operaio	» 116
8. La figura della 'Verschmelzung' in Brecht e in Lukács dopo il 1925	» 123
9. Emigrazione: il congresso del '35 in difesa della cultura, la ricerca di povertà in Brecht e il tempo 'monumentale'	» 129
10. Emigrazione: le discussioni provocate da <i>'Erb-schaft dieser Zeit'</i> nei circoli della cultura più militante	» 135
11. Emigrazione: critica dell'umanesimo 'illuminista', bisogno di illusioni 'eroiche' e classicismo in Lukács intorno al '35	» 141
Note	» 152

## AVVERTENZA

Nel testo vengono spesso impiegate le seguenti abbreviazioni:

- B.a.A.* : Bulletin de l'Association des Amis d'Alain.  
*B.G.W.* : B. Brecht, *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Frankfurt a.M. 1967.  
*Br.* : W. Benjamin, *Briefe*, Bd. 2, hrsg. von G. Scholem u. T.W. Adorno, Frankfurt a.M. 1978.  
*C.* : Alain, *Cento e un ragionamenti*, Torino 1960.  
*C.p.* : Alain, *Le citoyen contre les pouvoirs*, Paris 1924.  
*E.d.Z.* : E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a.M. 1962.  
*L.* : André Gide, *Littérature engagée*, Paris 1950.  
*L.q.* : Paul Valéry, *Lettres à quelques-uns*, Paris 1952.  
*M.R.* : Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932 (tr. it. *Le due fonti della morale e della religione*, Milano 1947).  
*Nrf* : «Nouvelle Revue Française»  
*P.* : Alain, *Politique*, Paris 1952.  
*Pl. 1* : Alain, *Propos*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1956.  
*Pl. 2* : Alain, *Propos II*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1970.  
*Pr. pb.* : Alain, *Propos sur des philosophes*, Paris 1961.  
*R.* : Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris 1945.  
*T.* : J. Benda, *La Trahison des clercs*, Paris 1927 (tr. it. *Il tradimento dei chierici*, Torino 1976).  
*V.* : P. Valéry, *Variété*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1958.  
*V.g.* : Alain, *Vigiles de l'Esprit*, Paris 1942.

Questo volume è il risultato di una ricerca comune dei due autori. R. Raggianti ha scritto il cap. I, A. Orsucci ha scritto il cap. II del testo. La premessa è stata stesa congiuntamente dagli autori.

## PREMESSA

### Una precisazione sul concetto di 'mentalità intellettuale'

Per mentalità intellettuale è da intendere una sorta di *attrezzatura mentale*, un *ouillage*, un atteggiamento culturale che di frequente motiva l'agire al di là degli stessi parametri ideologici che si assumono.

Se l'ideologia è spesso un insieme di convincimenti *comunicabili*, un sistema di riferimenti e di valori che tendono ad assumere l'aspetto di una prospettiva fortemente strutturata, di una dottrina finalizzata alla produttività pratica e capace talora di tradursi in mito, la mentalità è piuttosto un *modo di vedere*, uno specifico *stile di pensiero* (*Denkart* in tedesco, *manières de penser* o *attitudes mentales* in francese) che presiede all'organizzazione dell'esperienza. Intesa in questo senso, essa si configura come «un atteggiamento [...], una disposizione alla ripetizione di modi di pensiero abituali», la quale «di preferenza si esprime in luoghi comuni, in modi di dire [...], in *topoi*» che si assumono spesso inconsapevolmente<sup>1</sup>.

E se le ideologie, pur avendo una qualche funzione «totalizzante» e «stabilizzatrice»<sup>2</sup>, operano come tentativi di comprensione provvisoria, utili nel progettare e nell'orientarsi praticamente, le mentalità intellettuali agiscono all'interno di una temporalità più dilatata, che, se certo non è la *lunga durata* del Braudel, permette tuttavia di cristallizzare acquisizioni maturate in precedenza su piani diversi, come taluni motivi propri dell'ideologia o dei saperi settoriali. Le mentalità sedimentano talvolta gli stessi elementi della cultura 'accademica': un certo bergsonismo può diventare per esempio l'abito intellettuale più diffuso tra i ceti colti francesi nei primi decenni del secolo, riscontrabile anche tra coloro che più inconsapevolmente cercavano di differenziarsene.

La diversa scansione temporale è anche da ricondurre al fatto che una ideologia esprime sempre «contenuti», «idee e costruzioni ideali», mentre una mentalità rappresenta piuttosto una «inclinazione intellettuale», una «atmosfera», una «disposizione» che testimonia in maniera più immediata, ma meno comunicabile razionalmente, le proprie tradizioni culturali<sup>3</sup>.

## 1. LA COTERIE GIDE: NOTE SULLA MENTALITA' INTELLETTUALE IN FRANCIA FRA LE DUE GUERRE

Un po' di ogni cosa e niente del tutto,  
alla francese.

Montaigne, *Saggi* (I, 26)

### 1. La Nrf fra distacco critico e impegno degli intellettuali.

Nelle *Considérations* sul primo numero della *Nouvelle Revue Française* Jean Schlumberger asseriva che «esistono, in arte, problemi occasionali e problemi essenziali»; i primi sono periodicamente oggetto di mode letterarie, i secondi l'«artista li affronta, da solo, nei momenti più decisivi della vita» ed è di fronte ai 'problemi vitali' che si intrecciano le 'vere amicizie letterarie'. E' questa la concettualizzazione delle origini della Nrf: un richiamo dell'artista alla 'necessità dell'autodisciplina' e della 'maestria', cioè delle forme di padronanza che il 'mestiere' porta con sé. E se è necessario far 'decantare' il quotidiano e l'immediatezza ha da esprimersi nelle gazzette, tuttavia ogni tentazione di rinchiudersi nella torre d'avorio implicherebbe un 'disprezzo semplicistico' che rischierebbe d'«originare opere pallide e anemiche, le quali anziché dominare la vita le tengono il broncio».

In un ambiente in cui il linguaggio letterario esercita una sicura egemonia in seno alle scienze umane, la Nrf finisce col costituire un valido strumento di sondaggio delle correnti ideologiche che animano la cultura francese, tanto che alcuni suoi articoli finiranno periodicamente col fare il punto sulla condizione intellettuale. Lo studio di una mentalità intellettuale diffusa privilegia allora la Nrf poiché, in un preciso ambito cronologico, l'*entre deux guerres*, esercita un ruolo rilevante nella formazione dell'opinione pubblica colta. In ispecie i contributi di un Valéry, di un Alain, di un Benda, di un Gide, esprimono una comune inquietudine per l'incapacità ad ordinare il nuovo che fa irruzione in un universo concettualmente conchiuso; donde l'esame delle forme di questo confrontarsi con gli eventi, o negandone la radicale alterità o coniando etiche di controllo, di contenimento.

Un ambito certo ristretto, con meccanismi precisi anche se non espliciti di selezione e di ammissione; un *outillage* concettuale prodotto in larga parte negli ultimi decenni del secolo e giunto a maturazione intorno all'*affaire Dreyfus*, anche se presenta apporti tratti da tutta la tradizione liberale ottocentesca; un muoversi entro una circolarità, l'adattare cioè soluzioni già praticate a temi di cui non si coglie tutta la novità; una incapacità a rivisitare il proprio bagaglio ideale alla luce delle radicali mutazioni del contingente; un rimanere chiusi in un cerchio 'clericale' nel momento stesso in cui più ampie si ritengono la permeabilità e la partecipazione al politico; un'assenza di radicalità nell'analisi della funzione dell'intellettuale, come testimonia la riproposizione di una certa classicità di questa figura. Sono questi gli attributi unificanti l'esperienza della Nrf, che al di là delle variegate vicende personali, ne fanno un terreno privilegiato per lo studio dei chierici francesi fra le due guerre. Con ciò non si intende negare la rilevanza e anzi gli aspetti innovativi di altre esperienze individuali o di gruppo, quanto sottolineare il ruolo egemone della Nrf nella formazione dello spirito pubblico.

Sin dalle *Considérations* il rifiuto del cenacolo si accompagna all'appello alle '*obligations viriles*'; la preminenza del vissuto sul teoretico si tradurrà allora nell'attenzione allo 'stile' come strumento che permetta di superare le impotenze dell'astensione di un Mallarmé, di cui larga parte dell'originario gruppo redazionale aveva subito la fascinazione, e la disillusione di Péguy per gli esiti dell'*affaire*. La soluzione non sarà cercata in una posizione mediana, ma in una forte tensione che, aborrendo lo spirito di partito — l'estetica ha da essere impermeabile all'ideologia — identifichi nella lingua non una mera forma di comunicazione, ma una cultura tutta. Allora né imparzialità, né abilità redazionali spiegano l'equilibrio di cui la Nrf dà prova fra polemica 'cattolica' e 'voltairiana', quanto il tentativo di comporre in un'unità dialettica valori contrastanti, espressioni di una comune tradizione culturale, e che il corpo redazionale sentiva come propri. Il terreno sul quale questa composizione è ricercata è quello di un forte privilegiamento dell'etica. Il rifiuto della torre d'avorio, l'obiettività del giudizio letterario da coniugare con una vigile attenzione al politico si traducevano in un *évangélisme laïcisé* che accumulava la Nrf ai «Cahiers de la Quinzaine», all'*Union pour la vérité*, agli incontri all'*Abbaye de Pontigny*; comunanza di cui testimoniano una pluralità di legami personali: la benevola

attenzione di Paul Desjardins, il «filosofo diventato un Saggio, che aveva lasciato Parigi e rinunciato al nostro disordine»<sup>1</sup>, fondatore dell'*Union*, per il giovane Schlumberger; l'interesse della Nrf per Péguy, che Arnauld<sup>2</sup> presenta al pubblico della rivista; la comunanza del Desjardins con Jules Lagneau, il maestro di un assiduo collaboratore della rivista nell'immediato dopoguerra: Alain; il ruolo rilevante della Nrf sin dagli inizi nella organizzazione delle decadi di Pontigny. Sono d'altro canto temi péguyani, la sfiducia nel patriottismo di partito, l'attenzione al sociale e l'adesione al patrimonio nazionale, che si leggono nelle pagine della rivista. Ma dietro l'appello alla virtù, come esercizio di una disciplina, di un controllo critico si indovina una presenza discreta: quella di Bergson, anche se sino alla ripresa delle pubblicazioni nel '19 le allusioni esplicite sono rare (si ritenga la comparazione col Péguy accennata dall'Arnauld). E più in generale un «orientamento verso l'avvenire, l'apertura su tutto quello che è sconosciuto» che testimonia come in seno alla rivista si riflettesse l'egemonia culturale esercitata dal bergsonismo nel primo quindicennio del secolo, anche se questa non fu mai esclusiva, si pensi all'attenzione riservata in specie al Nietzsche<sup>3</sup>.

L'efficacia dell'agire intellettuale, il vivere cioè non una realtà di dissociazione, ma il proseguimento di una vicenda che fu di partecipe adesione al tempo storico, resta un fatto acquisito e fortemente coscientializzato in larghi strati di intellettuali francesi che si esprime adeguatamente nelle pagine della Nrf, ove, al di là di effettive differenziazioni, opera una comune adesione al presente in termini di controllo. Ma talora l'affievolirsi della vigilanza critica lascia adito all'illusione di una immediata incidenza sulla morfologia sociale, come infatti fu vissuta, in forme di entusiastica partecipazione, l'età del fronte popolare. Tuttavia gli intellettuali francesi in effetti non vivono in un mondo di finzioni, tutto ideologizzato, esprimono invece una oggettiva produttività sociale che dimostra, ancora alla fine degli anni '20, la loro differenziazione dagli intellettuali tedeschi, non tanto in termini di condizioni materiali, già in parte erose, ma di prestigio, che per Benjamin sarebbe in Francia ancora intatto<sup>4</sup>. La larga estraneità alla crisi di fondamenti della politica è d'altro lato evidente nella traduzione dell'agire dell'intellettuale nelle forme di una forte accentuazione dell'elemento etico che implica un'adesione all'empirico attraverso la mediazione della tradizione culturale<sup>5</sup>. Ma la difficoltà di vivere il presente in forme di partecipe tensione, cioè

non di testimonianza ma di fattuale capacità propositiva e trasformatrice, consegue alla inadeguata traduzione e composizione della morale con la « coscienza moderna del senso della temporalità ». Se taluni (Benda) operano ancora entro il tempo 'spazializzato' della fisica, altri accettano la concezione bergsoniana di un tempo quale concreta esperienza interiore, quale durata, irriducibile ad una misurabilità esterna, ma a tutti sfugge « l'irrompere del tempo come elemento strutturale della realtà »<sup>6</sup>; donde il rifiuto della storia, il vivere ancora in un mondo eleatico (Benda) o in uno in cui il movimento è costretto in una ciclicità naturalistica (Alain): le categorie conservano un carattere acronico.

E se altrove, in Italia fra le due guerre, una storicizzazione dei valori, una ragione eraclitea, espresse una contrapposizione alla rinnovata barbarie, in Francia una visione apotropaica della modernità produsse una morale difensiva, cioè la negazione della sua storicità. E ciò è verificabile fin nelle *Deux sources de la Morale et de la Religion* che chiude l'ambito concettuale in cui si muove la *coterie Gide*; in effetti, se la riflessione bergsoniana si struttura sul dualismo chiuso-aperto, statico-dinamico, si noti come da un lato l'opera nasca in stretto dialogo con la riflessione del Durkheim, cioè riproponga agli inizi degli anni '30 un *ouillage* concettuale che aveva dato prova di sé nel processo di aggregazione sociale della Terza Repubblica, e d'altro canto della società aperta, se si dice che differisce qualitativamente e non quantitativamente dalla chiusa, Bergson non coglie gli elementi strutturali; da qui l'appello finale al santo, all'eroe o, più concretamente, ad una pratica quotidiana di liberazione, che distolga « gli ostacoli che la nostra natura erige contro la nostra civiltà »<sup>7</sup>, per l'incapacità di pensare vichianamente la conoscenza storica come produzione. Il che si traduce nella elisione della temporalità dallo statuto gnoseologico dell'etica. Il bergsonismo resta però l'ambito concettuale in cui la rivista si muove, il che motiva la scelta delle *Deux sources* quale strumento con cui analizzare quel tentativo di scongiurare il nuovo che si vede venire e non si sa comprendere, che costituisce la tragicità della condizione intellettuale come è vissuta dai redattori della Nrf.

Quanto ai giudizi sul filosofo non furono certo univoci, oscillando fra i riconoscimenti di 'rigore, chiarezza, composizione, dimostrazione' del Thibaudet<sup>8</sup> e la critica bendaiana del *mobilisme*. Alain, pur avendo apprezzato una « comunicazione sul parallelismo psico-fisiologico » al Congresso di filosofia di Ginevra

del 1904, dice di non averne «una gran stima»; aggiunge inoltre che l'influenza del Bergson sulla gioventù è stata sterile poiché la sua fu una «filosofia scolastica, francese nel senso peggiore della parola». Anche se confessa che il proprio giudizio potrebbe essere influenzato da antiche beghe accademiche che avevano opposto Lagneau a Bergson<sup>9</sup>. Quanto al Valéry, pur negando una qualche influenza di questi nella propria formazione (fra il '92 e il '95 «chi conosceva Bergson?») e rilevando che «una teoria dello slancio vitale non si addice alla mia maniera di pensare», lo riconosce quale 'maestro', autore del «più bel monumento della filosofia dei nostri tempi: l'*Evolution créatrice*». Valéry condivide inoltre «da circa quaranta anni», col Bergson, una forte attenzione «verso i problemi del Tempo»<sup>10</sup>.

L'editoriale *La Nouvelle Revue Française*<sup>11</sup> comparso sul numero del 1° giugno 1919, alla ripresa delle pubblicazioni dopo la pausa bellica, riafferma sì una continuità, ma costituisce *de facto* anche un vero e proprio atto di rifondazione della rivista; Rivière afferma che «il lungo silenzio cui l'ha costretta la guerra», risultato di contingenze e non di 'scelta', ha almeno consentito «un esame di coscienza approfondito». Il richiamo alle 'intenzioni' dei fondatori si accompagna alla profonda consapevolezza del ruolo eversore del conflitto. «La Nrf doveva essere specialmente un terreno propizio all'attività creativa, che una critica intelligente avrebbe costantemente mantenuto fertile [...] stabilendo nel regno delle arti un clima rigorosamente puro [...]. La guerra è venuta, la guerra è finita. Ha sconvolto profondamente l'ordine di ogni cosa, degli spiriti in particolare». Ma da ciò consegue la riaffermazione del 'disegno primitivo': «Vogliamo fare una rivista disinteressata, una rivista dove si continuerà a giudicare e creare in assoluta libertà di spirito [...] rimane necessario purificare e difendere da ogni influenza estranea l'atmosfera dell'estetica». Se «l'immensa carica di malvagità» ha «intorbidito gli spiriti», la Nrf mai ha ceduto alla tentazione di giustificare «i fatti in nome dello spirito», ciò che l'abilita ora a «diventare l'organo speculativo, di cui la Francia ha bisogno». La liberazione, in nome dei 'diritti dell'intelligenza', dalla 'schiavitù intellettuale' esercitata dalla 'monarchia della guerra', è la sicura premessa ad una 'rinascita classica'. La 'neutralità politica' non è quindi da confondere «con un atteggiamento distaccato dilettantistico che oggi unanimemente condanniamo. [...] Basta con le torri d'avorio». Il necessario 'personale contributo'

alla soluzione della crisi post-bellica si misura allora nella capacità di alimentare una dialettica dei distinti fra 'opinioni letterarie' e 'convinzioni politiche'<sup>12</sup>, evitando ogni 'contaminazione'. E' la negazione di una militanza politica intesa come momento fideistico, è il riservare alla Nrf un ruolo «di critica, di interpretazione della storia contemporanea sullo sfondo della quale si scorgerà naturalmente un colore politico».

La grande guerra ha costituito la verifica del radicamento sociale della Terza Repubblica, espressione di quel nuovo senso comune prodotto delle leggi Ferry, che esprimevano, da un lato, un'esigenza profondamente liberale di estensione delle facoltà collettive e assicuravano, dall'altro, la riproduzione della gerarchia sociale attraverso la separatezza dell'*enseignement secondaire*, largamente riservato ai ceti borghesi<sup>13</sup>. Dietro l'instabilità governativa e l'apparente caduta di tensione morale, il sistema istituzionale aveva dimostrato una notevole elasticità garantendo la composizione di interessi diversificati e il soddisfacimento di nuovi bisogni sociali nell'invarianza morfologica. Ma all'indomani del conflitto la stagnazione del sistema politico rispetto all'«evoluzione del sistema 'sociale'», caratterizzato da «una borghesia stimolata da sollecitazioni sociali più che economiche, da preoccupazioni di continuità e predominanza familiare e di ceto più che di sviluppo produttivo», delinea il quadro di una società bloccata. Il rafforzamento dell'esecutivo a spese della centralità del Parlamento, tipica della transizione dall'Europa borghese all'Europa 'corporatista', espressa programmaticamente dal *Bloc National*, falliva per l'impossibilità di coagulare, nonostante il successo elettorale del novembre '19, l'elettorato radicale su di un programma tecnocratico autoritario che escludesse la sinistra; poichè ciò avrebbe dissolto quella immagine della *République*, espressa dal mito legittimante della Rivoluzione dell' '89, che era il prodotto della «ineliminabile centralità del partito radicale nel gioco delle alleanze possibili»<sup>14</sup>.

La conclusione del dopoguerra, lo schiudersi di una fase di relativa stabilizzazione, è percepibile nel dibattito fra Marcel Arland e Jacques Rivière sul numero del 1° febbraio 1924<sup>15</sup>. Per Arland, che abbozza una filosofia della storia, le civiltà oscillano fra l'ordine e l'anarchia, cioè fra 'l'ordine di ieri' e quello che 'si vorrebbe instaurare'. Le 'epoche di equilibrio' sarebbero allora favorevoli al dispiegarsi del 'genio di un paese', mentre quelle 'di turbamento, di decadenza e di resurrezione' farebbero ri-

saltare il genio degli individui. *Dada* non è allora una ciclica dis-sacrazione generazionale, produzione di un nuovo vocabolario, ma lo 'spettacolo' di una distruzione finalizzata all'atto del distruggere. «Non è stato un inizio; da tempo tutto era stato distrutto in morale come in letteratura. Era però importante celebrare il bacchanale tra le coppe spezzate». La mancata costituzione in 'scuola', priva *Dada* di ogni capacità egemonica, tanto che Arland parla di uno stato 'di confusione e di indifferenza' in cui vivrebbe la generazione succedutale. Per fuggire i 'piccoli maestri' e i 'falsi profeti', questa deve rifugiarsi nel 'lavoro solitario', che assume una portata salvifica contro ogni religiosità del 'gesto', dell'atto. «La morale sarà dunque la nostra prima cura. Non si può concepire una letteratura senza etica». La produzione di una nuova morale, che riassorba il 'nuovo male del secolo', 'l'assenza di Dio', vissuta come 'assenza di significato di ogni morale', implica che i nuovi fondamenti, 'umanitari o economici', siano in grado di 'rimpiazzare in noi l'antico fondamento'.

Rivière rileva che «se il problema della possibilità e dei limiti della letteratura riveste oggi un carattere così tragico è perché [...] ha preso la forma del problema religioso» e nota come questa sia una conseguenza del Romanticismo, poiché solo allora «l'atto letterario ha cominciato ad essere concepito come una sorta di tentativo sull'assoluto». Tanto che «lo scrittore è diventato un sacerdote». E' questa la prima eco di un tema, quello della funzione del 'chierico', che diverrà un luogo comune nella cultura francese fra le due guerre, spesso in forme schematiche e ripetitive, giustapposto ed identificato con l'altro e diverso del rapporto tra forme della politica e forme della cultura, al cui interno il ruolo del 'chierico' è solo un aspetto, anche se rilevante. Il rifiuto del chiericato, «una concezione deplorabilmente romantica», in cui resta impantanata l'ultima leva letteraria, si risolve, allora, per Rivière, nella negazione del 'nuovo male del secolo', nella sua identificazione col 'vecchio male del secolo scorso', cui si può porre rimedio con 'una forte modestia', ciò che implica la restaurazione della dignità del mestiere come *habitus* del letterato e la sua integrale laicizzazione.

A distanza di dieci anni, dopo il 6 febbraio '34 e l'inizio di quella dinamica unitaria che avrebbe condotto di lì a poco al governo di fronte popolare, Schlumberger<sup>16</sup> sente il bisogno di ripensare il ruolo della Nrf, rivendicando la permanente validità

dell'ispirazione originaria: «ricerca di una specie di etica professionale», cui si richiama contro l'appiattimento del letterario sul politico, nel tentativo di una restaurazione della funzione intellettuale come mediazione. Dinanzi agli odierni sconfinamenti nella politica il consuetudinario appello al 'buon senso' appare drasticamente inadeguato poiché «le lettere [...] non si può coltivarle in una serra», pena il loro inaridimento. Ripercorre allora la vicenda della Nrf per rilevare le forme in cui politica e cultura si sono articolate. E subito ci si imbatte nell'*affaire* vissuto come autoidentificazione di larghi settori intellettuali con una prospettiva etico-politica di difesa della *République*, intesa come quadro di sviluppo normale di valori. «L'*affaire* Dreyfus, ancora così vicino, aveva dimostrato che la passione può fare sragionare gli spiriti migliori, ma anche che una forte scossa può risvegliare le energie spirituali e riportare in primo piano i problemi vitali». La divisa che se ne trasse, e la cui adeguatezza sembrò provata negli 'anni tranquilli' che seguirono, è riassumibile nel duplice diniego della compromissione e dell'isolamento, poichè entrambi minimizzano il ruolo della mediazione. «Diffidenza verso l'attualità [...]. Ma diffidenza anche verso un isolamento dettato dalla paura». La casuale interruzione bellica facilitò il perpetuarsi di quella linea mediana «tra un interesse vivo per l'attualità e una vigile preoccupazione di controllo» evitando compromissioni che sarebbero poi apparse 'estremamente indecorose'<sup>17</sup>. Se la direzione di Rivière non era certo stata priva di sconfinamenti nel politico, l'elemento passionale cedeva subito però «al distacco di un pensiero che non si era 'arruolato'». Ma il precipitare della situazione 'da nove mesi a questa parte', determinava l'abbandono di un costume che gli 'anni tranquilli' avevano reso consuetudinario. «C'è il passaggio da un piano in cui l'autore cerca, sia pure attraverso ingenue illusioni, di proporre pensieri universalmente accettabili, a un piano in cui l'autore parla coscientemente come uomo di partito»; tale abbandono, spesso precipitoso, poiché non pensa i nodi teorici, tutti insoluti, è la premessa a future rapide disillusioni. Le affermazioni gidiane di entusiasta simpatia per l'Urss paiono infatti a Schlumberger «puri atti di fede [...], uno slancio vitale più che un giudizio», proprie di uno 'spirito mobilitato'. Ma questi si limita ad enunciare l'esigenza di preservare 'luoghi di rifugio' ove operino «i momenti del pensiero e della passione che sono all'origine delle opere».

Il 6 febbraio '34 spinge larga parte della cultura francese ad

una rapida mobilitazione. Sulle pagine della Nrf, già nel marzo, Fernandez<sup>18</sup> parla di una 'crisi di regime', provocata dalla strumentalizzazione della 'colère' e del 'dégoût' nei confronti del Parlamento da parte degli «unici gruppi d'azione [...] in possesso della stampa» e vede operante un '*front commun*' del denaro allo scopo di infrangere la resistenza operaia e di quei settori piccolo borghesi «rimasti fedeli alle libertà»; Thibaudet nel luglio vi scorge la fine di quell'*'équilibre de poussées'* fra idee e interessi inauguratosi all'indomani della pace<sup>19</sup>. Ma l'analisi più lucida sono le *Hypothèses autour du 6 février*<sup>20</sup> del Crémieux che individua il '*drame*' della Francia nella difficoltà di praticare un'alleanza di radicali e socialisti che sappia evitare l'immediata coagulazione degli '*autoritaires*' e degli '*individualistes libéraux, infiniment plus nombreux en France*'. Individua inoltre una impreparazione delle *élites* dirigenti a risolvere il 'problema fondamentale', la 'crisi' e 'trasformazione del capitalismo'; in effetti le soluzioni '*étatistes*' e '*autoritaires*' appaiono ancora ai Francesi come qualcosa di 'pittresco' e di 'esotico'. Anche un'iniziativa riformatrice dei 'partiti di sinistra', un «'fronte unico', auspicabile, ma ben improbabile», sarebbe difficile, compromettendo quel 'dosaggio ordine-libertà-menefreghismo', ideale del 'Francese medio'. Ammonendo che all'attuale regime acefalo può succedere un 'autoritarismo di destra', invita ad utilizzare come chiave esegetica 'l'Italia del 1920-'22' e conclude interrogandosi sulle possibilità di una «riscossa dell'intelligenza organizzatrice»<sup>21</sup>.

Anche in Bergson compare l'esigenza di «un pensiero sociale, organizzatore»<sup>22</sup>, per la necessità di ristabilire equilibri macroeconomici nel presente compromessi.

Tutta soggetta ad una forte impronta etica è la posizione del Fernandez<sup>23</sup> che riduce il fascismo a inganno, ideologia che permette di riassorbire 'l'inquietudine sociale' degli intellettuali, indirizzandoli verso una prassi che cela sotto un linguaggio, capace di appagare bisogni soggettivi di impegno, un sostanziale immobilismo. Il limite di questa forte accentuazione dell'elemento morale è esplicito nella interiorizzazione coscienziale del marxismo da cui «ci si può distogliere, per viltà o pigrizia, ma che ci tormenta»; eterodossa è da considerare invece la comparazione di questo col freudismo. Già nell'aprile '34<sup>24</sup>, giustificando la scelta del 'partito dei portamonete vuoti', decretava con una eccessiva solerzia la dissoluzione del liberalismo, che pure aveva garantito

agli intellettuali un riparo dalla pressione sociale in virtù di una 'sorta di elasticità politica'. L'errore degli intellettuali italiani e tedeschi sarebbe consistito infatti nel restar entro una cultura politica che ignorava le modificazioni morfologiche, lo 'scommettere sul liberalismo'. Fernandez individua allora nel proletariato il portatore di una verità liberatoria; il problema politico, quello di 'guadagnare gli intellettuali alla classe operaia', è vissuto in una prospettiva tutta religiosa e salvifica. Nel gennaio '32<sup>25</sup>, interrogandosi sulle possibilità di trasmissione dei valori, rilevava la presenza in ogni età di un '*bagage de l'intelligentsia*', di '*façons de penser communes*', di una '*moyenne philosophique*' e notava quell'attitudine del pensiero contemporaneo a privilegiare il discontinuo come attributo dello spirito con cui tanto polemizzerà il Benda. Nel novembre '35<sup>26</sup>, negando ogni riduzione della Nrf a '*tribune politique*', le riserva lo studio della '*psychologie de l'opinion*', anche per la sfiducia in quell'interventismo spicciolo della pratica dei manifesti e nella conseguente attitudine dell'intellettuale, che si crede investito di una facoltà giudicante, seppur privo di saperi specifici. Individua allora nella 'carenza di una opinione politica', nella debolezza non tanto intellettuale quanto di radicamento sociale, di reinterpretazione della tradizione nazionale, il compito con cui il chierico deve confrontarsi e lo pensa in forme adeguate, prive cioè di quella mistica, causa di effetti di mascheramento, che motiva tante opzioni individuali durante il fronte popolare. Il Thibaudet nel giugno '32<sup>27</sup> pone la genesi della 'nuova corporazione clericale' nella temperie dell'*Affaire*, cui riconduce anche la figura del chierico bendaiano e rileva come 'il processo all'intelligenza' sia da allora una costante. «La messa in stato d'accusa o di difesa delle corporazioni del pensiero dura da trentacinque anni» e in questo è stato per lo più circoscritto lo stesso bergsonismo. In un intervento di poco successivo utilizzerà la figura della spirale per descrivere le modificazioni generazionali dello spirito pubblico da un secolo a questa parte al fine di rilevare l'operare di costanti cicliche<sup>28</sup>. L'impronta bergsoniana è qui tale da riflettersi nella scelta di un medesimo vocabolario. In effetti Bergson, critico di un vichismo che ipotizzi corsi e ricorsi storici, invita a sostituire all'immagine dell'oscillazione pendolare, quella di un movimento a spirale, poichè nella vicenda storica «il pendolo è dotato di memoria»<sup>29</sup>: si dà quindi accumulo di conoscenze e conseguentemente sviluppo di facoltà sociali. La permanenza di una matrice pégyuana in seno alla cultura fran-

cese sarebbe verificata, al di là delle evidenti differenziazioni, dallo stesso *pamphlet 'anti-sorbonique'* del Nizan, anche se la difesa di Bergson è puntuale, contrapponendo alle accuse rivoltegli dai 'giovani filosofi comunisti' quelle analoghe, seppur di segno opposto, di cui fu fatto oggetto da parte dell'*Action Française*, e rivela infine in *Chiens de garde* l'agire di un pragmatismo rivoluzionario, che si riconnette ad una successione di pragmatismi che da cinquant'anni a questa parte si oppongono alla 'casta clericale'. Il Thibaudet si uniforma allora su questo specifico problema alle tesi bendaiane. In un articolo di poco successivo rileva come l'obbiettivo perseguito dalla Nrf non sia stato l'esercitare una militanza fiancheggiatrice, ma l'«istallare un posto d'ascolto [...] mettere le disponibilità d'André Gide e dei suoi amici in contatto con le nuove disponibilità della gioventù». Il risultato è «*un excellent milieu d'esprits critiques, plutôt qu'un ordre d'esprits disciplinés*». Il critico evoca di nuovo una qualche forma di ciclicità nella cultura francese contemporanea, rinvenendo un parallelo fra la presenza di elementi bergsoniani nella narrativa proustiana e quella del Taine nei romanzi di Bourget e Zola; ne deduce quindi l'equivalenza di funzionalità sociale fra la Nrf e ciò che era stata la *Revue des Deux Mondes* del Brunetière negli anni '80<sup>30</sup>.

Nel gennaio '36<sup>31</sup> a proposito dei tre manifesti sulla guerra italo-etioptica il Thibaudet si rapporta all'*affaire* e, pur notando come ormai le forme di recezione dei messaggi intellettuali siano mutate («il paese non ha più a disposizione per tali giochi i bei momenti d'anteguerra»), l'*affaire* («da questo dramma dell'intelligenza francese, la letteratura, il pensiero, la politica, sono stati pervasi»), resta l'atto primigenio a partire da cui si elabora un vocabolario, il laboratorio in cui si producono gli strumenti concettuali ancora in uso; la loro adeguatezza è largamente accettata anche se la complessità del presente manifesta talvolta la necessità di una nuova cultura politica. La filosofia bergsoniana e la congerie dei partecipanti, di destra e di sinistra, all'*affaire* rappresentano in effetti «le due correnti di influenza intellettuale francese in Europa»; nel presente questa cultura avrebbe smarrito capacità espansive, importando di conseguenza 'mistiche straniere' (il fascismo italiano, il comunismo russo).

Alla vigilia del fronte popolare Jean Grenier<sup>32</sup> traccia un nuovo quadro riassuntivo delle mutazioni dello spirito pubblico nel dopoguerra. In principio vi fu un'«età delle negazioni», una 'generazione *contro*' — «gli spiriti andavano alla deriva (tutto

l'opposto degli affari che prosperavano) [...]. Ma quella crisi era troppo acuta per poter durare. Tuttavia durò sette anni (1917-1924)» —, cui seguì l'età delle eresie' (*Révolution surréaliste, Philosophies* e poi *Esprit, Surréalisme au service de la Révolution*), ma col '32 si è entrati «in piena età delle ortodossie». 'I sacerdoti della religione dello Spirito' (Gide, Rolland) hanno disertato l'altare per i Soviet. «L'età matura [...] ha fame e sete di realizzazioni concrete. Ciò che è urgente non è più crearsi una fede ma aderire a un partito [...] Una parte dell'*intelligenzia* di sinistra si è accostata al comunismo [...], ha adottato il marxismo [...]. Il fatto è che il marxismo non è più soltanto una dottrina economica, ma una filosofia, una teologia». L'identificazione del socialismo quale 'impresa di degradamento intellettuale' e il parallelo tra marxismo e tomismo indicano, per antitesi, un liberalismo letterario quale corretta attitudine cui deve conformarsi la linea di politica culturale della Nrf. Il Grenier nota inoltre che «si è marxisti nel 1935 come si era repubblicani nel 1880»: la vicenda del fronte popolare, il successo iniziale, le ambiguità, la definitiva sconfitta, sono qui *in nuce*. L'età delle ortoprassi, per dirla con Jean Wall, «l'unione di un soggettivismo esasperato e di una affermazione trascendente», ha delineato una nuova figura di intellettuale. «Nel 1890 tutti gli intellettuali erano degli anarchici pronti a lanciare bombe su qualsiasi cosa. Di questi tempi essi sono tutti inquadrati in partiti, sindacati ecc., portano camice dello stesso colore, alzano il braccio o tendono il pugno».

Ma il saggio che meglio di ogni altro aveva colto i mutamenti dello spirito pubblico e le conseguenti modificazioni della condizione intellettuale resta quello del Benjamin Crémieux pubblicato sul numero del 1° maggio 1931. Sotto il titolo *Inquiétude et reconstruction (1919-1930)*<sup>33</sup>, questi opera un confronto con l'*après 1870*' al fine di verificare se la cecità di cui diede prova 'la *génération de la défaite*' non possa offrire elementi di chiarificazione per individuare «la dominante letteraria e spirituale del periodo 1918-1930» sciogliendo l'alternativa fra «*le nouveau mal du siècle*» ('rifiuto della vita, volontà d'evasione, crisi d'angoscia e di dubbio, *esprit* d'inquietudine e di rivolta') e «*l'esprit de découverte et de reconstruction*». Quella generazione infatti aveva pensato il ventennio successivo alla guerra franco prussiana come «anni di decadenza», mentre era in atto una «rinascita particolarmente feconda», e a partire dall' '80 colorava la propria inquietudine di pessimismo schopenhaueriano. Il Crémieux spinge oltre il

confronto, affermando che la razionalizzazione dei comportamenti morali ipotizzata dal taylorismo o fordismo è assimilabile alla tesi del Taine secondo cui «il vizio e la virtù sono dei prodotti come lo zucchero e il vetriolo». E' diffuso un *'sentiment d'inquiétude'* spinto sino al nichilismo. La guerra non ha portato nuovi valori, ma ha costituito «un *changement d'éclairage des valeurs anciennes*». Al mondo statico d'anteguerra si è sostituita l'immagine del *'mobilisme universel'*. La negazione dell'*homme classique* — dadaïsti, surrealisti, 'psicologi della sincerità', continuatori dei Dostoevskij, dei Freud, dei Proust, dei Pirandello, sono approdati all'*'instabilità della vita spirituale'* che ha distrutto l'*'io stabile'* — è la preparazione di un nuovo ordine —; lo spirito d'inquietudine è il preambolo indispensabile dello spirito di ricostruzione. «L'uomo ha ricominciato l'inventario [...] per trarne nuovi miti, nuove religioni, nuove ragioni di vivere. E quel che si chiama [...] un classicismo si afferma e sboccia ogniqualvolta uno di questi inventari volge a termine e lo scrittore, l'artista trova a sua disposizione un insieme di idee sull'uomo e sulla vita [...] già ammesse da tutti e pure ancora abbastanza fresche per non essere diventate né banali, né accademiche. Una grande epoca classica ha sempre seguito puntualmente ogni riscoperta del mondo». La prima forma dello spirito di ricostruzione è il *'renouveau catholique'*, il tomismo del Maritain; l'idea cattolica, sostegno di una certa idea dell'*ordre français*, si traduce in spirito di conservazione o di restaurazione. Segue l'adesione al comunismo, ma tanto l'attitudine marxista, quanto quella cattolica implicano l'adesione a dottrine che esistevano già prima del '14. La consapevolezza che la conoscenza dell'uomo e della vita sia da ripensare *ex novo* e *ab imo* si esprime nei *'maîtres'* della gioventù: Valéry, Alain, Gide, Proust, che per primi si sono impegnati in questo «immane compito di riscoperta». Gide e Proust hanno fatto «tabula rasa, hanno sgomberato il terreno»; l'uno ci propone un'*'immagine di uomo libero'*, l'altro ci dà «la chiave dei sentimenti». Valéry e Alain non offrono soluzioni, ma metodi, delineano cioè le condizioni dei problemi. La prima regola è il «ritorno all'elementare»: ogni *propos* si basa su un'idea semplice, da cui Alain trae «le più remote conseguenze»<sup>34</sup>. L'allargamento della nozione di *'homme classique'* si opera attraverso una esplorazione accurata dell'*'inconscio'*, del *'corporale'*, cui si accompagna un tentativo di ricostruzione della storicità della psiche, dei «vari aspetti che può assumere l'uomo», dalle rappresentazioni

prelogiche del primitivo all'iperrazionalismo del presente. La letteratura di viaggio risponde allora ad una esigenza di documentazione. Il mondo del discontinuo diviene quello delle possibilità illimitate, della fluidità, in esso le nuove generazioni hanno operato una radicale negazione della storia, «ripudiano l'eredità», approdando saggiamente non a una nuova sistematica, ma solo a sintesi provvisorie: una di queste è la *Trahison des clercs*.

Quale conclusione provvisoria si ritenga come nella *République des professeurs* il confine fra politico e culturale sia soggetto a periodiche oscillazioni: proprio ciò farà negli anni '30 di quel laboratorio culturale che è la *'Rive Gauche'* un luogo deputato di elaborazione politica. In questo microcosmo, in cui la comunanza quotidiana fra i protagonisti del dibattito culturale era regolata da una precisa liturgia, la fruibilità sociale, la composizione provvisoria degli opposti, era resa possibile dalla permeabilità delle istituzioni delegate alla socializzazione del prodotto culturale<sup>35</sup>.

## 2. Riflessioni sul tempo in Valéry.

La inadeguatezza degli strumenti concettuali e linguistici a comprendere le modificazioni del politico, imputabili a un 'aumento di chiarezza' e di 'precisione', cioè di 'potenza', di padronanza dell'umano sul mondo della natura, motiva in Valéry, sin dall'*Avant Propos* del '31, un approccio metodologico come attenzione al semplice, al generale, passibili di manifestare le *'circonstances nouvelles'*<sup>36</sup>. Il mutamento epocale è la fine delle possibilità di 'libera espansione' (*«le temps du monde fini commence»*); la novità è accentuata dalla mancata distinzione, in Valéry, fra caratteri estensivi e intensivi della comunicazione. La rottura del localismo si traduce nell'assenza di prevedibilità, poichè l'instaurarsi di una *'solidarité toute nouvelle'* implica l'abbandono di quel presupposto regionalistico, *'l'isolement des événements'*, su cui ogni politica fondava attese e possibilità di calcolo dell'agire. Gli *'effets des effets'*, che in precedenza si potevano trascurare, determinano oggi la rilevanza dello *hasard* che è colto da Valéry come ostacolo insormontabile alle pretese di scientificità delle discipline storico-sociali. E mentre nell'ambito delle scienze della natura il moltiplicarsi delle ricerche negli ultimi tre secoli ha im-

plicato una rifondazione che ha permesso di adeguare lo strumento conoscitivo all'oggetto, nelle discipline storiche si è perseverato in 'convenzioni inconse', nella permanenza di nozioni 'ingannevoli o scomode', ormai fonte di confusione; da qui la necessità di riconsiderare la nozione d' *'événement'* per una loro rifondazione. Ma al di là dell'arretratezza imputabile ad un insufficiente livello di studi, resta in Valéry una dicotomia morfologica fra scienze della natura e *'ordre historico-politique'* fondata sulla irriducibilità del concetto di *basard*, la cui applicazione è limitata al secondo, mentre la ricerca novecentesca, volta alla produzione di schemi di variabilità e di permanenza, lo pensa attivo, in forme analoghe, in entrambi gli ambiti. Lo stesso Bergson nel '32 opera una riduzione psicologica dello *basard* per indicare la permanenza di una intenzione soggettiva, di un 'elemento di scelta', nell'individuazione delle connessioni causali, finalistiche o meccaniche. L'accumulo delle conoscenze scientifiche implica quindi una sua progressiva elisione, ma dato il carattere discreto dell'evoluzione, il procedere per salti, che inficia la calcolabilità del tempo 'spazializzato', verifica anche il carattere residuale, e certo non circoscrivibile in un ambito disciplinare, dello *basard*. Assimilabile alla posizione del Valéry sarà quella dello Alain, che pratica la traduzione della cultura in una fenomenologia comportamentale quale unico strumento per orientarsi nella casualità.

E nel '32 Valéry ne sottolinea l'indeterminatezza definendo la storia «la scienza delle cose che non si ripetono», opponendola in ciò alla fisica e alla biologia. Il suo studio è allora un monito alle pretese di prevedibilità e richiamo ad una 'preparazione generale e costante'<sup>37</sup>; questa, congiunta all' *'indépendance de l'esprit'*, opera un effetto di rischiaramento dell'agire, non un prevedere, ma un vedere, con un forte richiamo alle responsabilità individuali in un'epoca di sconvolgimento dei presupposti. La fine di una storia ordinabile in tavole sinottiche e un mutamento di scala dei fenomeni, che vanifica il 'genio' dei *'grands gouvernants du passé'*, poiché l'accrescimento delle connessioni sconvolge le possibilità di calcolo, sono indicati nel '28 come conseguenze della guerra («Niente è stato rovinato dall'ultima guerra quanto la pretesa di prevedere»<sup>38</sup>). Tema questo su cui torna costantemente, se già aveva colto la vanità del ricorso alla statistica per la complessità delle combinazioni («effetti incalcolabili di cause terribilmente aggrovigliate») e se nel '38, riflettendo sull'estrema instabilità dell'equilibrio mondiale, ammonirà che nessuno può ormai

«vantarsi di prevedere»<sup>39</sup>.

La preminenza assunta dallo *hasard* si manifesta anche con l'irruzione nel quotidiano dell' 'inatteso', che disgrega il senso comune; il 'sogno' assume allora statuto di realtà; da qui la distruzione dell' 'idolo' del progresso ridotto ad un semplice aumento di potenza meccanica e di precisione, ma privo di ogni considerazione di ordine morale, politico ed estetico<sup>40</sup>. Anche se nel '37 Valéry accenna ad una rifondazione dello statuto della conoscenza, l'indeterminazione non è più allora il limite all'esercizio dell'intelligenza, ma un 'dato positivo'; l' 'imprevisto' resta pur sempre l'espressione di un'assenza di padronanza, di una carenza di capacità egemonica della ragione — «stiamo entrando nell' «avvenire a ritroso»<sup>41</sup>. E nel '32, quasi una morale provvisoria, invita a «conservare nelle nostre menti e nei nostri cuori la volontà della lucidità»<sup>42</sup> al fine di dominare la 'grande novità', il caos presente che vanifica le proiezioni previsionali; ne consegue il paradosso epocale di un uomo cieco e impotente, seppur ricco di conoscenze e di poteri, in un mondo che è sua opera, ma su cui non esercita una vichiana padronanza poichè la 'complessità inestricabile' si è autonomizzata e gli si contrappone. L' 'uomo moderno' è tutto entro una dicotomia fra potenza tecnica ideativa e momento etico-politico e la percepisce come una dialettica dei contrari determinanti l'agire. La tolleranza è allora in primo luogo una norma di igiene intellettuale e non solo la condizione della componibilità sociale in un quadro di modernità, come l'intolleranza era il collante ideologico dei '*temps purs*'. Ove moderno, 'una età moderna', non è una semplice aggettivazione, ma «il disordine allo stato puro», un nulla di possibilità egemoniche, un pluralismo indifferenziato di credenze privo di capacità organizzativa<sup>43</sup>. La '*politique de l'esprit*' è quindi il pensare le condizioni di esistenza della funzione intellettuale e il grado della sua separatezza.

Per Bergson l'intolleranza è una difesa della società fondata sulla 'credenza comune'; solo l'estendersi della scienza sperimentale può produrre un nuovo legame sociale che implichi una dilatazione delle facoltà operative, essendo l'intelligenza essenzialmente una capacità di utilizzare utensili, in ciò non diversa dall'istinto. Ma poichè l'intelligenza può mettere a repentaglio il legame sociale, Bergson (vicino a Durkheim nello stabilire una connessione fra costruzione morale e dimensione sociale, ne differisce negando la connessione fra sviluppo della solidarietà organi-

ca e estensione della sfera delle libertà personali) individua nella 'funzione fabulatrice' uno strumento delegato non solo alla perpetuazione di quel legame, ma anche alla sua interiorizzazione istintuale da parte dell'individuo. In effetti Bergson opera un costante tentativo di composizione del dualismo, o tramite l'abitudine, o attraverso una forte tensione verso la libertà, a seconda del fattuale grado di 'apertura' di una società; manifesta così tutto il proprio debito verso quella tradizione antigiacobina (il riassorbimento della scissione dell' '89, tramite una ricostruzione dei tessuti della società civile, paventa una contrapposizione semplice a due contrari, cioè la riduzione della dialettica sociale al Leviatano e ai *barbares du dedans*), che Valéry esemplifica nell'analisi della pratica quotidiana dell'uomo moderno. Nel '35 questi rileva infatti una carenza immaginativa, l'impotenza cioè a fecondare il vuoto con proiezioni ideologiche o fantastiche, e ciò in conseguenza di una rottura, maturata da circa un trentennio, della continuità dell'*esprit*, esaurimento di una capacità d'interpretare sotto un '*aspect historique*', che rendeva possibile un uso esemplificativo della storia. L'assenza di modelli è il prodotto della moltitudine di nuove variabili alle quali l'uomo si trova improvvisamente confrontato, per cui «ogni uomo appartiene a due età»<sup>44</sup>; l'incapacità ad esercitare una padronanza si risolve così in una scissione antropologica, da qui la centralità della '*question de l'intelligence*', dei suoi limiti, della sua conservazione, del suo avvenire anche perchè si è in presenza di una serie di esperimenti sull'uomo, di tentativi di «plasmare un uomo nuovo», che prendono corpo in quei 'vasti laboratori' che sono la Russia, la Germania, l'Italia, gli Stati Uniti. Ove, nell'indistinzione morfologica che limita fortemente le capacità di comprensione di quei fenomeni, si coglie la rottura dell'universo classico e neoclassico, espressa dall'emergere di nuovi soggetti sociali estranei alla dialettica liberale di cui l'Inghilterra e, in minor misura, la Francia fornivano ancora esempio. E tornando sull'opposizione fra saperi, cioè poteri, e '*ce que nous sommes*'<sup>45</sup>, pone il problema di un nuovo equilibrio da raggiungere rapidamente, poichè razionalità e rapidità vengono a coincidere nel tentativo di ordinare il provvisorio, in un quadro di forti timori per i destini dell'intelligenza. Alla fine del secolo aveva colto, riflettendo sulla Germania guglielmina, una progressiva elisione di elementi passionali, la rilevanza di processi di razionalizzazione nei comportamenti economici e militari, espressa nella divisione scientifica del lavoro

manuale e intellettuale e nel ruolo di conseguenza assunto dai 'bureaux'<sup>46</sup>. Il vero nemico era individuato nello *basard*, che però era allora scongiurato dalla forza del metodo, vera e propria disciplina intellettuale. Nel '19, con accenti pascaliani, riconoscendo il carattere transitorio di qualunque civiltà, la sua natura mortale («*nous voyons maintenant que l'abîme de l'histoire est assez grand pour tout le monde*»<sup>47</sup>), la fiducia nelle capacità di padronanza della cultura è revocata in dubbio; ed infatti nel '38 rileva l'impossibilità odierna della scienza di produrre un edificio ordinato da leggi, poichè lo sviluppo degli strumenti produce un 'equilibrio mobile', ordinabile in 'teorie parziali', assoggettando così il sapere al '*pouvoir d'action*'<sup>48</sup>.

Il 1919 rappresenta in effetti per Valéry un evento periodizzante, da allora data una nuova temporalità che i successivi interventi, distribuiti nell'arco di un ventennio, contribuiranno a specificare, tutti incentrati intorno al tema di una spazialità delimitata e delle conseguenze che ciò causa nell'abbozzo di riforma intellettuale e morale che si esprime nelle indicazioni per una *politique l'esprit*. La tesi di una continuità nella riflessione del Valéry è confortata dalla lettera a André Labely del 1908<sup>49</sup> in cui è oggetto del depotenziamento della capacità previsionale in presenza di processi di lunga durata di aggregati complessi. Ed inoltre, con accenti che proseguendo la riflessione antigiacobina ottocentesca sembrano anticipare esiti bergsoniani, parla di una 'qualche dottrina', di una 'convinzione generale', cui si aderisce consciamente o inconsciamente, di natura metafisica o assimilabile all'istinto animale, quale fattore necessario di aggregazione politica. La 'funzione fabulatrice', secondo Bergson, riveste nelle 'società umane' un «ufficio simmetrico a quello dell'istinto nelle società animali»<sup>50</sup>. Inoltre si rintraccia in Valéry un tema, quello del ruolo eversore dell'intelligenza, della negazione di ogni disciplina che non nasca da convinzioni razionali, che si tradurrà nel rifiuto giddiano dell'«assurdo culto delle competenze» e nel sarcasmo di Alain verso i 'venditori di sonno'<sup>51</sup>, i facitori di opinioni belle e pronte.

A distanza di un ventennio Valéry riaffermerà ancora la sostanziale continuità della propria riflessione: «le mie idee si sono formate tra il 1892 e il '95. Intendo il mio modo o metodo di giudicare»<sup>52</sup>. L'esercizio del pensiero critico ha condotto a un radicale scetticismo; la rilevanza dell'istinto nell'economia comportamentale si accompagna ad una modificazione delle for-

me di esistenza non giustificate da bisogni oggettivi ma da disegni 'artificiali', da qui un trascorrere accelerato dal sogno al reale e viceversa in una incapacità dell'elemento immaginativo di ordinare la moltiplicazione degli strumenti di comunicazione, ciò che ingenera forme di ignoranza sino ad ora sconosciute<sup>53</sup>. La contraddizione presente risiede nell'impotenza dell'*homo faber* a dominare le proprie realizzazioni. L'*esprit*, definito da Valéry come '*puissance de transformation*', è incapace di controllare l'autonomizzazione dello strumento e resta prigioniero di un mondo reificato. Si è qui in presenza di una debolezza ideativa non certo spirituale, mentre per il Bergson delle *Deux sources* lo squilibrio della civiltà moderna sta in una sproporzione fra l'anima e il corpo, tra la morale e la tecnica. Il progresso meccanico ha dilatato il corpo umano di modo che l'anima è ormai incapace a dirigerlo, donde la tematizzazione dell'eroe e del santo latori di un 'supplemento d'anima' che instauri una nuova padronanza sulle forze liberate dall'intelligenza.

Invece nel '37 Valéry vedeva come le fondamenta «delle nostre istituzioni» fossero ancora il localismo e la permanenza e ciò in palese contrasto con la «spinta al movimento» che agita il presente, donde la contraddizione fra '*l'homme mobile*' e '*l'homme enraciné*'. E nel progressivo incremento del potere di 'spostamento', accompagnato all'estensione, quasi illimitata, dell'*imprévu*', i timori per il destino delle 'lettere' si risolvono nei timori per l'*esprit*, paventando l'avvento di una 'depressione dei valori intellettuali' quale quella che chiuse l'antichità classica<sup>54</sup>. In effetti tutta l'argomentazione è condotta nei termini di una carenza di capacità di padronanza. E già aveva denunciato l'avvilimento intellettuale specifico della modernità: l'appiattirsi degli individui 'sul tipo più basso', lo sviluppo inquietante di 'credulità' e 'ingenuità' e, vivendo tra 'futilità' e 'inquietudine', lo smarrirsi del '*loisir de mûrir*'<sup>55</sup>. E ancora nel '35 noterà un depotenziamento delle facoltà, un ottundersi della sensibilità, connesso alla fine del '*temps libre*', non quale '*loisir*', ma come «una benefica vacanza che restituisce la mente alla propria libertà»<sup>56</sup>. Si vive entro la precarietà; il carattere morfologico dell'instabilità dimostra come la pace presente sia solo «una sorta di tregua di durata indeterminata»<sup>57</sup>. E già nel '19, osservando una rottura epocale («*le temps du monde fini commence*»), Valéry si interrogava sulle possibilità dell'Europa di conservare una propria identità, di permanere «la parte preziosa dell'universo terrestre», o di

essere invece ridotta ad appendice del continente asiatico<sup>58</sup>. La sua originalità consisteva in una «singolare proprietà fisica: il più intenso potere *emissivo* unito al più intenso potere *assorbente*»<sup>59</sup>; la capacità di elaborare informazioni si traduceva allora nell'instaurarsi di nuove forme di padronanza, ma la natura eminentemente trasmissibile della scienza europea, cioè l'implicita distruzione delle sue potenzialità egemoniche, implicano una progressiva orientalizzazione. In effetti il localismo della politica europea, in ciò in contraddizione col valore universale della sua '*pensée*', ha reso la forza proporzionale alle masse esportando quelle tecniche che ne avevano garantito il dominio. Il prevalere dell'elemento 'materiale bruto' per la generalizzazione delle scienze applicate, premessa all'instaurarsi del dominio dei 'popoli felici'<sup>60</sup>, è analogo al processo di massificazione della cultura col suo conseguente 'degradarsi' all'interno dei singoli paesi europei. Il paventato avvento delle masse sulla scena politica, l'esautorazione delle *élites*, è timore ampiamente presente nelle correnti antigiacobine, che tracciano strategie di resistenza, di cui la stessa Terza Repubblica è larga parte; di qui la non estraneità del Valéry a quel dibattito ottocentesco sui *barbares du dedans*, anche se i fattori di novità hanno ormai modificato i dati del problema. 'L'agonia dell'anima europea'<sup>61</sup> è infatti il prodotto di una pluralità di crisi, militare, economica, intellettuale, che operano un effetto di mascheramento, di opacità, donde l'inadeguatezza degli strumenti conoscitivi a leggere le modificazioni sociali, tanto che non si è in grado di cogliere nemmeno la 'fase' di questa crisi, la cui gravità è accentuata dallo stato intellettuale di 'modernità', giustapposizione indifferenziata di credenze, in cui si trovava l'Europa alla vigilia della grande guerra. Il sapere è oggetto di mera utilizzazione economica: da valore di '*consommation*', cioè dotato di un fine in sé, è ridotto a 'derrata'; perciò 'virtù' quali il lavoro, l'istruzione, la disciplina sono state finalizzate a 'disegni spaventosi' cui hanno concorso 'qualità morali'; in conseguenza è revocata in dubbio la costante positività dei portati del Sapere e del Dovero<sup>62</sup>. E nel '22 in un quadro dove gli elementi d'inquietudine sono prevalenti, anche se l'*orage*' è cessato, Valéry parla di un *esprit européen* 'crudelmente colpito', e che pur aveva operato prodigi trasformando l'Europa in una 'incomparabile fabbrica intellettuale'<sup>63</sup>; inizia ora quella progressiva utilizzazione funzionale, non geografica, del termine che doveva concludersi con l'identificazione dell'America come proiezione di quell'*esprit*<sup>64</sup>. Ro-

ma, il cristianesimo, la Grecia costituiscono il patrimonio genetico dell'europeo, ma in specie quest'ultima, cui si deve la definizione dello statuto di scientificità, distinzione dalle tecniche e dal mestiere; ciò ha permesso di disegnare una architettura dell'*esprit*; il risultato è un uomo che opera una massimizzazione dei desideri sotto la spinta di una forte capacità volitiva. Valéry ripropone qui inconsapevolmente una particolare figura storica: l'*homo oeconomicus*, macchina finalizzata ad una produzione indefinitamente accrescentesì. Nelle *Notes* del '27 l'interrogarsi sulla presente condizione di 'guerra sospesa' si risolve in un'attenzione allo studio teorico della politica; l'intelligenza e la volontà del politico sono percepite quali '*causes physiques et aveugles*' dalle masse, il cui avvento implica però una riformulazione concettuale, anche se per Valéry resta costante il presupposto che ogni politica esprime, talvolta implicitamente, «una certa idea dell'uomo, e anche un'opinione sul destino della specie, tutta una metafisica». L'alterità fra politica e libertà dell'*esprit*, poichè «la politica è un idolo», è composta nell'accettazione di una libertà politica come esercizio della costrizione regolata da leggi, espressioni di un consenso maggioritario, sottomesse cioè ai 'capricci del numero', pudicamente chiamato Ragione. Nel '34 la dice impura, miscuglio di elementi differenziati, e già l'anno precedente ne aveva parlato come di una scomoda necessità, «bisogna subire la 'politica'»<sup>65</sup>. Alla vigilia della guerra la riproposizione della dicotomia, chè la *liberté de l'esprit* è «la principale nemica dei partiti», mentre la politica utilizza 'falsificazioni' e 'reticenze'<sup>66</sup>, implica quella mancata composizione conflittuale degli elementi che renderebbe possibile praticare una strategia dinamica di contenimento della barbarie, sola alternativa alle posizioni bendaiiane, statica enunciazione di un universo di valori e denuncia del tradimento, cui Valéry dimostra implicitamente di conformarsi. Ed infatti, con accenti assimilabili a quelli della *Trabison* sulla organizzazione permanente del momento passionale, nel '33 vede nell'utilizzazione politica di ciò che vi è «di più basso nell'ordine psichico», il momento residuale non suscettibile di razionalizzazione, «il più grande pericolo dell'ora presente»<sup>67</sup>. Anche se differentemente aveva colto il valore mitico del mondo sociale, giuridico, politico, la riducibilità di ogni potere a proprietà psicologiche, la 'credenza' e la 'fiducia', dove l'elemento immaginativo è capace di strutturarsi in forme che assumono cogenza coercitiva. Ed il mito è sorelianamente la condizione dell'agire, mentre

per la sua fondazione si ripropongono le nutrici, come già in Montaigne e in Locke<sup>68</sup>.

*L'esprit politique*, finalizzato alla cosalizzazione dell'individuo, raggiunge la sua massima efficacia nel dittatore, che ha «dell'artista [...] e dell'estetica nelle sue concezioni», poichè «plasma e lavora il suo materiale umano»<sup>69</sup>; la riduzione della politica sotto la categoria dell'arte, che in Croce, come in Renan, fonda le possibilità di un agire libero e socialmente componibile, garantisce qui l'agire libero dell'«unico uomo completo della propria nazione», cioè il massimo di subordinazione gerarchicamente ordinata. Anche se nel '37, nell'odierna 'estrema complessità', alla denuncia della politica si sovrappone il rifiuto del suo appiattimento sull'economico, elisione del ruolo di mediazione, «diminuzione reciproca della personalità umana»<sup>70</sup>. E nel '39 a proposito della Germania Valéry parla di distruzione del suo «'potenziale' di creazione e di rigenerazione intellettuale», nonostante che l'identificazione del nazismo col 'sistema prussiano' riveli una qualche carenza analitica<sup>71</sup>. La Francia e l'Inghilterra sono allora i bastioni dell'*indépendance de l'esprit*, e se già nel '34 aveva notato la natura contagiosa della dittatura, essendo la libertà solo 'apparenza' per la 'maggior parte degli individui', alla vigilia del conflitto risolve questa nel problema dell'azione umana, confrontandola così con la cogenza dei tempi e rilevando nel termine un forte accento evocatore, emotivo, ed una povertà di significato<sup>72</sup>. L'intellettuale è l'«Amleto europeo» che osserva 'milioni di spettatori', pensoso circa la progettualità storica, sempre in bilico fra i due abissi, l'*ordre* e il *désordre*. Si opera così la negazione della sua utilità, «il mondo non ha più bisogno di voi», e Valéry paventa «il miracolo di una società animale, un perfetto e definitivo formicaio»<sup>73</sup>, tema questo caro all'antigiacobinismo; si pensi al Croce degli *Elementi di politica*, sarcastico verso la 'teoria egualitaria', che evoca «una fila di fredde, lisce ed eguali palle da biliardo». E traendo spunto dall'abuso del vocabolo *intelligence*, Valéry distingue fra *faculté* e *classe*: la crisi dell'*intelligence-faculté* è da addebitare al '*machinisme*' che relaziona gli individui parcellizzandoli entro una pluralità di sistemi e modificandone la psicologia, e così, mentre determina la disparizione dell'«*homme complet*», sviluppa una serie di attitudini gregarie (irresponsabilità, interdipendenza, uniformità di costumi); quanto all'*intelligence-classe*, assumendo la società 'struttura' e 'qualità' di una macchina, tende a ordinare figure sociali difficilmente componibili<sup>74</sup>,

anche tramite una pratica comune di studi, volta a perpetuare il chierico, il mandarino, funzionale non tanto all'accrescimento quanto alla trasmissione dei saperi. Ma al di là di una esigenza di chiarificazione, il richiamo è alla capacità di mobilitazione dell'intelligenza appassionata, pur scontando una non corrispondenza fra l'intenzione soggettiva che motiva l'agire e il significato oggettivo di questo<sup>75</sup>. E se nel '28 negando alla storia ogni valore didascalico la dice 'pericolosa' poichè «giustifica ciò che si vuole», nel '32 il 'passato' e il 'futuro', vichiane invenzioni dell'umanità, ché sottraggono l' 'uomo naturale' all'immediatezza animale, consentono la produzione dell'io che è capacità previsionale, nesso di informazioni e di azioni, e fondamento della 'civiltà'. Esclude che il 'bisogno di una conclusione' sia suscettibile di applicarsi alla storia e alla politica, donde l'assenza di padronanza implicita nella precarietà degli esiti dell'agire<sup>76</sup>. E se l'*esprit* vive una condizione epocale di scissione fra residui e proiezioni, il problema educativo assume nuova centralità anche per la presenza delle 'gioventù statalizzate'; per Valéry l'incertezza in cui si dibatte l'*enseignement*, se da un lato motiva la polemica contro il *diplôme*, il *baccalauréat*, e l'accantonamento, come '*simulacres de culture*', dell'annosa *querelle* sulle *humanités*, dall'altro rivela l'esigenza di un attrezzamento per rispondere alle sfide cui la Francia sarà presto chiamata<sup>77</sup>. L'attenzione al sistema scolastico, il rifiuto di una didattica che abbia per effetto di mortificare le ambizioni intellettuali del giovane, privilegiando una sufficienza verificabile attraverso esami, la denuncia dell'ambiguità cui soggiace la scuola (fra «coltivare la mente e preparare a guadagnarsi da vivere»<sup>78</sup>), avvicinano Valéry alla pratica educativa di Alain (alla distinzione di questi fra l'insegnamento, finalizzato all'esercizio del controllo critico, e l'apprendistato, che parcellizza l'individuo, ridotto ad appendice della macchina) e li riconnettono entrambi ad una cultura che aveva dato prova di sé fra la fine secolo e il primo decennio del '900. Una forte stima personale doveva d'altro canto unire i due se, ringraziandolo per il commento degli *Charmes*, Valéry scriveva: «Sono proprio felice nelle mie fatiche e nei miei impegni. Pochi poeti, che io sappia, ebbero un Alain per accompagnarli»<sup>79</sup>.

E se nel '37 parla di Parigi come della città 'più completa', in cui opera una 'mobilità tutta mentale', scorge anche la minaccia che su questa 'capitale della critica' esercita «l'accrescimento della credulità nel mondo»; e già aveva colto nell'assenza di 'mis-

sione' della Francia odierna una attitudine certo saggia, «ma forse non c'era niente di più pericoloso di questo stato tanto ragionevole», poichè solo il mito ha capacità aggregante; ma la produzione di un 'nuovo oggetto ideale' per la gioventù, quale scopo cui l'intellettuale-Valéry può dedicarsi nella solitudine della Torre<sup>80</sup>, dimostra tutta l'inadeguatezza della valenza etico-politica della sua riflessione sulla funzione intellettuale.

### 3. Alain secondo i Propos.

Anche se ha costantemente rivendicato la qualifica di giornalista, e a ragione, ché si contano circa cinquemila *propos* in un periodo che va dal 1906 al '14 e poi dal '21 al '36, due terzi dei quali pubblicati quotidianamente, Alain non di meno si ritiene un *technicien de la philosophie*. «Coloro che cominciano col dire che Alain non è un filosofo dicono una cosa falsa. [...] i famosi *Propos* sono nati dalla filosofia, cioè dal mestiere di professore di filosofia [...] Un filosofo crede nella filosofia e nei filosofi. Mai Alain avrebbe concepito le idee esposte nei suoi articoli se non fosse stato nutrito di Platone, Aristotele, Hegel. Un filosofo continua una tradizione». Se la storia della filosofia è una progressiva approssimazione alla verità, 'colui che insegna' assolve una funzione sacerdotale; latore di una dimensione salvifica, egli «avverte violentemente che ogni uomo è un suo 'simile' e partecipa dell'*esprit*. Se Alain è fanatico, lo è per un amore di Dio tutto spinoziano»<sup>81</sup>. Il rifiuto dell'abitudine nella pratica educativa<sup>82</sup> si traduce nell'impossibilità di redigere manuali di filosofia, poichè «non la si può riassumere; tutte le volte che se ne parla, bisogna rifarla»<sup>83</sup>, ciò che contribuisce a renderla 'poco conosciuta'. Il disprezzo per i facitori di manuali<sup>84</sup>, i confezionatori di idee in scatola, è conseguenza di una pratica pedagogica che trascorre senza soluzioni di continuità nei *propos*: la *grande philosophie* trova così nuova espressione sulle pagine delle gazzette<sup>85</sup>. La partecipazione al contingente ha motivato la scrittura; è stata la richiesta, 'per due o tre volte', di 'collaboratori volontari' avanzata da giornali radicali, alle prese con problemi finanziari, che, in assenza di un'ambizione letteraria, lo ha spinto a 'scrivere per il pubblico'. La pratica del giornale, imponendo uno spazio deter-

minato in cui svolgere l'argomentazione, si risolve in disciplina intellettuale; il risultato è stato di «innalzare il trafiletto a livello della metafisica»<sup>86</sup>.

La polemica contro i *penseurs de profession* o *philodoxes*, contro «i nostri filosofi ufficiali, perfettamente cousiniani, che non leggono né Comte, né Hegel, né la storia del mondo»<sup>87</sup>, rimanda all'opposizione fra pedante e uomo colto, fra una fissità conchiusa e una mobilità problematica dell'*esprit*<sup>88</sup>, in un continuo trascorrere dal piano gnoseologico a quello etico; il razionalismo si risolve allora in un volontarismo ottimista che si prefigge la saggezza<sup>89</sup>. E' allora sintomatica la lettura di Spinoza: dissolto l'eclettismo cousiniano, che anche sulle orme dello Hegel aveva connesso strettamente Spinoza a Descartes riducendolo ad un esito del cartesianesimo e accentuandone un elemento di decadenza, e dissolta pure la storiografia di ispirazione positivista, che aveva esaltato il libero pensatore, ricondotto all'ambiente giudaico-olandese, Emile Chartier-Alain privilegia il tema della saggezza, l'elemento etico relazionato alla riforma dell'intelletto<sup>90</sup>. L'*esprit*, facoltà giudicante passibile di aberrazioni (tirannide, fanatismo, guerra sono *maux d'esprit*), ha una attitudine ironica, «*l'esprit est éminemment ce qui se moque de l'esprit*»<sup>91</sup>, che mette a nudo «ogni genere di serio, di pedante e di importante»; a 'funzionari, professori, giornalisti, scrittori' le idee «costano [...] veramente poco»<sup>92</sup>, poichè scisse dal corpo e dalla terra, fundamenta della verità. L'idea astratta, l'idea del critico, è utopia, non ha luogo<sup>93</sup>, poichè si distacca da quella *morale terrestre*<sup>94</sup>, in cui si esprime l'istinto popolare' a base di ogni arte, religione e filosofia, e che sola ha capacità operativa, anche se l'agire è limite al pensiero, disciplinato e ridotto al rango di *outil*. Si stabilisce allora una relazione diretta fra capacità dell'agire e asservimento dell'*esprit*, «la peggiore servitù dell'*esprit* si rivela nell'azione più esigente che è la guerra»<sup>95</sup>. In seguito tuttavia Alain rivendica alla ragione una capacità regolativa della pratica, vista come composizione di 'economico' e di 'entusiasmo', accettazione cioè del positivamente dato che implica il superamento della tentazione della ragione. La «peggiore ingiustizia»<sup>96</sup> è l'astrattismo, cioè le «idee che si trovano nei libri»<sup>97</sup>, dove l'antigiacobinismo di una certa tradizione culturale indigena si sostanzia in una lettura di Marx, ridotto all'elemento realistico. Da qui l'avvertenza che il rapporto tra questi e lo Hegel è tutto frainteso se si scambia il primo per un *logicien*, mentre il secondo è connesso alla *terre*

*nourrice*, al *métier*. La verità marxiana è l'attenzione alla capacità di cambiamento del costume implicita nei mutamenti della tecnologia. Alain però respinge recisamente l'ipotesi del progresso tecnico come solo elemento determinante nella trasformazione dell'ordine morale. Da qui l'attenzione alla sociologia come produzione di una 'statica sociale', di una griglia cioè di costanti, che permettono di comprendere e di ordinare il cambiamento, con l'elisione dell'elemento casuale indeterministico, che è premessa ad una 'dinamica sociale'<sup>98</sup>. La potenzialità di trasformazione del politico, propria dell'*outil*, implica nell'*homme de société* una capacità di tradurre il proprio modo di pensare 'mestiere' e 'funzione' in arte e religione, che sono anch'esse «*tout près de la terre*». La denuncia dell'impotenza letteraria si accompagna quindi all'asserzione di una dialettica operante nella storia non come *pure logique*, ma, in Hegel, come coniugazione di *esprit* e necessità nell'azione, in Marx, come successione «regolata su mutamenti nel lavoro». La politica non è allora ideazione del riformatore, ma portato del lavoro, donde la polemica verso ogni genere di socialismo, di comunismo, frutti di 'pensieri borghesi', cioè di esercizi logici, e l'attenzione al sindacalismo, 'cosa nuova e creatrice'<sup>99</sup> perchè riflessione operaia sulle condizioni di lavoro.

Dalla constatazione che gli *anciens pouvoirs* furono abbattuti non dal filosofo, ma dalla macchina a vapore, consegue la primarietà dell'azione sull'idea. Pensare la *République* è allora pensare le condizioni fattuali della sua esistenza<sup>100</sup>. D'altro canto pensare è per Alain un'avventura, una non prevedibilità degli esiti, e solo l'adozione metodologica del dubbio cartesiano garantisce dall'assoluta indeterminazione, poiché permette di sottoporre a verifica, *démonter et remonter*, le idee.<sup>101</sup> In questa operazione consiste la libertà intellettuale, cioè l'arte di governarsi; *apprendre la politesse* non è allora una mera convenzione sociale, ma un'educazione al vivere, propedeutica ad un agire mediato, padronanza sull'immediato passionale. Ma esistono anche i limiti, i crimini della *politesse*: conformismo sociale, emarginazione del diverso; da qui la simpatia per l'uomo *peu poli*, che conosce il prezzo della *politesse*, per gli 'scontenti che dovrebbero essere contenti', 'specie preziosa', per il moralista, in cui abita il 'selvaggio', che si ribella all'abitudine, alla *civilisation*, per scongiurare la ricorrente tentazione di un suo trasformarsi in coercizione totalitaria<sup>102</sup>. Ma se il dubbio fonda la possibilità della conoscenza, è il

sale dell'*esprit*, esso trascorre anche al piano morale, poiché la gnoseologia in Alain conclude in un'etica volontarista e ottimista; la polemica contro la credenza, un'ebbrezza voluttuosa, disgregatrice delle possibilità della scienza, si traduce allora nella difesa della libertà, della giustizia, della pace minacciate, cioè in un forte richiamo alla responsabilità dell'individuo. «La funzione del pensare non si delega»<sup>103</sup>: è la condizione implicita nella stessa definizione della *pensée réelle*, non scaturente per partenogenesi da altro pensiero, ma prodotto di una natura vivente, confrontata all'ostacolo. E' allora sintomatico come, scagliatosi in precedenza contro l'*union sacrée*, «la più recente e la più funesta invenzione contro l'uomo»<sup>104</sup>, in nome del diritto a dubitare inerente all'individuo, nel dicembre del '34, in velata polemica contro nuovi dogmatismi, Alain senta la necessità di richiamare la libertà come condizione del pensiero, che è cosa diversa dal credere e dal ripetere, e di indicare una metodologia cui attenersi: «bisogna esaminare ogni cosa»<sup>105</sup>. E postosi già il problema del governare «sotto il segno della libertà», distingueva tra 'azione' ed 'opinione', cioè fra la lotta politica, che è composizione, talora violenta, di antagonismi, e la lotta ideologico-culturale, dove l'elemento coercitivo è inadeguato e solo l'arma del convincimento razionale è efficace<sup>108</sup>.

L'esercizio del potere è opera di polizia, è un mestiere 'poco piacevole', 'triste', cui si devono opporre 'passioni di resistenza', una 'opposizione diffusa', che non ha da assolvere funzioni positive, ma solo di argine al costante prevaricare: «ogni potere abusa e abuserà». Ma poiché il mantenimento di un ordine è necessario, «*il faut une police*»<sup>107</sup>, per Alain si vive una ambiguità epocale, una politica 'detestata e inevitabile'<sup>108</sup>. I *propos* forniscono allora gli elementi di analisi e di strategia entro cui devono organizzarsi le due virtù del cittadino: la resistenza e l'obbedienza<sup>109</sup>. Il Leviatano non è 'né bello né saggio', è tutto nei *bureaux*, composizione meccanica di rapporti, unità come semplice sommatoria, assenza di organicismo («la tête manque»); il 'grande popolo' sarà allora una grande caserma o una grande industria. E ancora Leviatano è uno 'sciocco', è l'assemblea succube dell'astrattezza ideologica che ottunde le capacità di riflessione del singolo<sup>110</sup>. Il 'Leviatano popolare' sarà certo espressione di forte unità, ma il cemento di questa è il dogma, l'ostracismo per l'uomo libero-Alain, per colui «che non ha promesso niente, che si ritira in solitudine, che non si cura né di piacere né di dispiacere»<sup>111</sup>. 'Le-

viatano popolare' è locuzione che, leggendosi in un *propos* del '25, necessita di un qualche studio per individuare le eventuali suggestioni che il presente può aver arrecato ad Alain, che certo poi ne farà un uso formale. La Repubblica dei Soviet non sembra costituire il referente empirico poiché ancora nel '30 ne parla, con accenti giacobini del tutto inattesi, come dell' 'utopia reale', 'pratica', un paese intero sottomesso al 'metodo di Descartes', come della «più grande meraviglia che si sia mai vista»<sup>112</sup>, anche se l'anno successivo osserverà il prevalere di 'idee amministrative' e di vecchi metodi di governo che «già i ministri dei Faraoni [...] conoscevano»<sup>113</sup>. Alain pensa al fascismo, una 'nuova teologia' che annulla l'uomo nella società, fonte di un nuovo fanatismo «dinanzi a cui i problemi della giustizia, della saggezza e dell'umano destino non contano più niente»<sup>114</sup>. Nel '34 ne parlerà come della perpetuazione dell' 'ordine militare' in tempo di pace, come di una 'conchiglia' in cui si muta la 'parte morbida' del cervello. Ma ancora prima, nel '28, ne aveva rilevato il carattere politico più che militare, 'l'arroganza, il disprezzo, la felicità nell'esser temuti'<sup>115</sup>.

I *bureaux* sono l'antitesi della *République*, luogo deputato per l'agire politico, che è 'pratica degli uomini'; ciò escluderebbe per Alain ogni similitudine con la morfologia industriale. Il potere burocratico tende invece a neutralizzare la politica attraverso l'impiego di tecniche. Il 'regime di usurpazione dei grandi burocrati', vecchio di oltre un secolo, è allora sottrazione dei saperi diffusi nel corpo sociale, ridotto a un 'essere pedante e meccanico', e loro concentrazione in forme militari, con una perdita complessiva di capacità previsionale, imputabile anche ad una estrema specializzazione. Nei *propos* si riscontra spesso l'impiego di immagini meccaniche nella descrizione dei fenomeni di massificazione: la macchina indica l'assenza di volontà autonoma, l'esercito è invece forma classica dell'irreggimentare<sup>116</sup>. I fatti sociali assumono allora la consistenza di 'forze naturali' con una progressiva elisione degli spazi privatistici; p. es. 'l'adorazione subitanea per un capo', 'il delirio rivoluzionario', 'tutte le correnti d'opinione' causano la disgregazione del 'senso comune' che è per Alain ineliminabilità dei dati oggettivi da parte del pensiero. Le 'nostre idee', le 'nostre concezioni', dovrebbero essere degli strumenti ('come dei microscopi'<sup>117</sup>), un ausilio alla comprensione della realtà, e non dotate di un fine in sé. Anche in Bergson ritroviamo la categoria di senso comune, sede di abitudini, cioè composizio-

ne di sociale e naturale, o anche di 'buon senso' o 'senso sociale', innato nell'individuo, espressione della facoltà di relazionarsi al reale.

La religione, secondo Alain, è la forma più 'brillante' di questa ebbrezza collettiva, dissolutrice della soggettività nell' 'animale divinizzato', la folla. Nel '30 rileva la presenza di una forma laicizzata di culto: l'ordine, «una specie di religione e forse tutta la religione»<sup>118</sup>. Già nel '28 aveva rivendicato, contro la divinizzazione della società, idea da selvaggi, il suo valore strumentale. Il suo darsi quale fine è allora espressione della tirannide; la rivoluzione è la lotta dell'*esprit* contro il 'ventre', è il rifiuto di assentire prima di conoscere; ciò implica anche una riconsiderazione delle forme di trasmissione dei saperi, poiché una 'certa maniera d'insegnare' può essere finalizzata ad un oscurantismo spirituale.

L'accumulo delle conoscenze non ha quindi una sua valenza intrinsecamente positiva, ma esige di essere sottoposta a controllo. L'obbedienza sociale, necessaria alla perpetuazione della città, deve garantire le condizioni del giudizio e del dubbio, che è dissoluzione del dogmatismo, 'delirio recitante'. Proprio con la fine degli anni '20, la preservazione di spazi di controllo, il revocare in dubbio le certezze ideologiche, diviene nei *propos* sempre più pressante. Se all'inizio del secolo l'attenzione era posta sul governo delle passioni e il fanatismo era il prodotto di una cattiva padronanza su di esse, la guerra, con la scoperta dello 'schiavo adorante' — «so, per averlo provato, che siamo talora disposti ad adorare il bastone»<sup>119</sup> —, implica una più forte valenza sociale del momento passionale, una sua non riducibilità residuale. Infatti se già nello *Spinoza* Alain sottolineava l'impossibilità di sostituirlo con l'elemento razionale («la nostra virtù non deve lottare contro le nostre passioni, ma deve invece sviluppare circa le nostre passioni, e al di sopra di esse, la vita razionale»<sup>120</sup>), ancora nel 1909 la *civilisation* era vista come antitesi, 'sistema contro le passioni', matrici di ogni vizio<sup>121</sup>. L'esercizio della ragione è allora 'la nostra vera virtù' e, nell'economia comportamentale, 'il nostro vero interesse'. Il saggio, Spinoza-Alain, è semplice, buono, frugale, felice nelle avversità, geloso della possibilità di espressione che tutela vivendo del frutto delle proprie mani, 'attaché alla République hollandaise' e alle libertà politica e di coscienza, che pone nel novero dei 'beni più preziosi'<sup>122</sup>. Alle religioni positive, causa di timore e di tristizia, contrappone la Ragione, alla *cit  des esclaves*, la *cit  heureuse*. Se è possibile una

utilizzazione delle passioni *mauvaises* nella composizione sociale, l'utilità è massimizzata dall'esercizio della ragione e solo in questo caso si stabilisce, come legame sociale, la gioia. Ma l'agire intellettuale è anche soggetto ad una duplice determinazione, poiché accanto al «movimento di confondersi nel popolo» c'è quello «di rinchiudersi in sé stesso, di rifiutarsi», dualismo che rinvia alla duplicità della politica 'detestata e inevitabile'<sup>123</sup>. E ancora nella *Prefazione* del '46 Alain parlerà di un *parti Spinoza*, barriera contro ogni sorta di nazismo e fascismo, di una filosofia *dangereuse*, poiché denuncia del tiranno, di un 'gioioso fanatismo della Ragione' comune agli 'uomini ragionevoli', e contrapporrà all'empio Spinoza, al *pur radical*, che ha scelto il *parti du bonheur*, il 'gesuita eterno'; oltre trent'anni prima, facendo della coscienza individuale il solo giudice della religione, aveva laicizzato e interiorizzato la *sagesse*<sup>124</sup>. Spinoza, il *rude maître d'école*, è la guida che ammonisce circa la politica, che non è spettacolo ma resistenza, 'difesa silenziosa e ostinata'<sup>125</sup>, e circa la verità, che è faticosa emendazione dell'errore<sup>126</sup>, e, unitamente a Montaigne, il *solitaire d'Amsterdam*, denuncia il fanatismo, «gli dei ubriachi di sangue umano»<sup>127</sup>. E' allora significativo che proprio nei primi anni '30, in polemica verso certa filosofia accademica («*nos penseurs aux yeux fermés*»), Alain riaffermi le ragioni di una militanza culturale; poiché l'esercizio del pensiero non è una *position de repos* e l'indugiare è falsa sapienza. Già nell'ottobre del '24, quasi un bilancio, sul numero dei «*Libres propos*»<sup>128</sup> che interrompevano le pubblicazioni, poiché con la vittoria del Cartello questi *cabiers* «essenzialmente eretici [...] possono pure interrompersi, adesso che il senso comune non fa più scandalo, e la tirannia d'opinione, nata dalla guerra [...] per un po' sembra essere infranta»<sup>129</sup>, confessava che la motivazione della propria scrittura era tutta politica: 'crivellare di frecce' lo 'spettacolo dei Potenti'. Poco prima, richiamata la vicenda bellica, «che ci fa politici nostro malgrado», denunciava ancora una volta il culto delle competenze, «lasciare la politica ai politici», infatti contro i dispotismi militare e politico era necessario preservare spazi di resistenza e di critica<sup>130</sup>. E ancora, nel clima del fronte popolare, il negare la delega alle 'competenze' è la condizione per «la vera democrazia [che] si sta organizzando», attraverso l'azione delle *mauvaises têtes*<sup>131</sup>. Riflettendo sulle condizioni della produzione culturale nel primo decennio del secolo aveva parlato dei 'fonografi ribelli': la confusione di pensieri è in questi ultimi il travaglio della conoscenza, in

contrapposizione alla passiva ricezione dei saperi esemplificata nell'*Ecole Polytechnique*, «che è un magazzino di fonografi regolati e stampigliati dallo Stato»<sup>132</sup>.

Ma lo spinozismo, cui si richiamano sia Alain, sia Benda, non è solo una propedeutica ad una maggiore perfezione del legame sociale, è anche una filosofia dell' 'Eternità massiccia' che vanifica il problema della composizione di libertà e morale, facendo della libertà un'adesione al necessario. Improprio in ambito morale è allora un pluralismo che fondi le concezioni politiche, tanto che il Lagneau confutava la necessità delle passioni politiche, annullandole in una saggezza nazionale<sup>133</sup>. Lo spinozismo è quindi l'elisione della temporalità nella fondazione della morale. Ed in effetti, a livello metodologico, Alain e Benda non traggono dal confronto col quotidiano generalizzazioni passibili di scientificità, cioè di una loro utilizzazione operativa, quanto il reperimento dell'eterno, che è per l'uno l'assolutizzazione di una particolare vicenda politica, quella della Terza Repubblica, per l'altro l'ambito dei valori 'clericali'.

La politica è per Alain sottratta ad una determinazione puramente ideale: è un «miscuglio in cui entrano anche la terra e le umili funzioni del corpo»<sup>134</sup>; è il confrontarsi con la resistenza dell'economico, le cui 'leggi inflessibili' sono un ostacolo insormontabile ad ogni volontarismo tirannico; è la diffidenza verso l'elemento passionale; è il calarsi nelle cose con una razionalità concreta, dissolutrice delle 'opinioni vantaggiose'. Il radicalismo è quindi un metodo prima ancora che un progetto: rifiuto dell'automatismo, importanza di una capacità decisionale largamente diffusa, dialettica degli opposti individuo-società. La figura chiave di questo abbozzo di teoria politica è l' 'Idealista di provincia', poichè riducendosi la lotta politica ad una contrapposizione semplice a due contrari ('popolo e potenze finanziarie'), quello, trincerato nel proprio collegio uninominale, è la migliore salvaguardia della Repubblica. Nel '35 Alain la dirà difficile in quanto coagula il malcontento, mentre sotto la tirannide i cittadini rinunciano all'esercizio della critica, e all'indomani del 6 febbraio '34 la definisce una 'casa di vetro'<sup>135</sup>. Radicale significa democratico ed egualitario, in opposizione ai residui monarchici caratteristici dell'economico, e armato del suffragio universale, strutturato per collegi uninominali. La grande importanza accordata a questi rispetto al sistema proporzionale è motivata dall'immediatezza del rapporto eletto-elettore, cioè dalle possibilità di scelta sulla base

delle condizioni di esistenza e non di opzioni ideologiche. Per Alain la questione travalica allora l'ambito delle tecniche istituzionali per coinvolgere le fondamenta della filosofia. Col primo decennio del secolo, anche sull'onda dell'*affaire*, che resterà sempre l'illuministico rischiaramento dell'opinione capace poi di disgregare la forza attraverso il dubbio<sup>136</sup>, gli elementi di comprensione del politico, cui egli si atterrà in seguito, sono già tutti presenti: la natura formale del radicalismo, che non si pone sul piano dell'economico, modificazione delle forme di produzione e di proprietà, ma su quello istituzionale, 'origine e legittimità dei poteri'; l'opposizione all'elemento monarchico tirannico, intrinseco ad ogni aggregato sociale, attraverso il 'potere Controllore' specifico alla democrazia, l'attenzione cioè all'effettivo controllo dei governanti da parte dei governati; la polemica verso il 'partito organizzato', che presto perde capacità di trasmissione per divenire una macchina autoperpetuantesi, caso particolare di una più ampia opposizione ai *bureaucrates*; un forte tono antigiacobino, che implica la lotta verso gli elementi estranei alla composizione conflittuale dell'equilibrio repubblicano, *l'aristocratism et l'anarchie*; il primato dell'individualismo, 'motore del progresso'<sup>137</sup>. La polemica non risparmia il 'socialista puro' incurante dei meccanismi di controllo del potere, attento solo alla sua utilizzazione contro i 'ricchi', chiuso in una dogmatica con pretese di scientificità; anche la città 'organizzata dai socialisti' necessiterebbe del 'sale radicale', donde l'invito ad abbandonare il 'vecchio sogno collettivistico' per confrontarsi con un 'nuovo ordine' pluricentrico in faticosa gestazione<sup>138</sup>. La condotta politica del cittadino dev'essere tesa a scongiurare il governo forte, poiché un potere debole non compie niente di grande, ma almeno non fa del male. Quindi lo scopo perseguito è il suo indebolimento attraverso il 'rifiuto di collaborare' e di 'approvare'. La diffidenza verso il Tiranno metafisico, la Volontà Generale, si coniuga con la consapevolezza della natura corruttrice del potere e, in una lettera a Elie Halévy dell'ottobre del '34, l'antigiacobinismo si completa col richiamo al mito dell'Inghilterra: la politica è «un equilibrio degli opposti. Forse è questa la felicità; ma solo gli Inglesi lo sanno»<sup>139</sup>. E' sorprendente invece la cecità di cui Alain dà prova circa l'economia, sino a far propria l'utopia regressiva di Giono. La crisi del '29 è il prevalere di elementi di 'fantasia' sulla 'natura', ove non si deve vedere tanto la condanna della speculazione, quanto un ruralismo che pensa immaginosa una pluralità di biso-

gni sociali. La denuncia del gigantismo, *l'immense entreprise*, come causa del *grand désordre humain*, si risolve nella riproposizione di un tessuto produttivo sostanzialmente preindustriale, «piccola agricoltura, piccola industria, piccola banca, piccoli conti»<sup>140</sup>. L'attenzione alla proprietà contadina, ad un ruralismo individuale anche se solidale, e ai ceti produttori di risparmio testimonia da parte di Alain, che ne fu considerato l'ideologo, la consapevolezza di un sostanziale moderatismo politico e di un radicamento prevalentemente rurale di quella congerie di clubs ed associazioni che confluivano nel radicalismo francese della Terza Repubblica, trasformazione ormai compiutasi agli inizi degli anni trenta. Una politica 'ragionevole' è dunque 'rustica', si esprime in una *monnaie de plomb* e in opposizione al disordine burocratico delle 'enormi amministrazioni' disegna una «Repubblica spezzettata in cantoni e comuni»<sup>141</sup>.

Riflettendo sulla storia, con movimento hegeliano, distingue un'età della tecnica, in cui il pensiero non si separava né dallo strumento né dall'azione, un'età teologica, aperta dai *disputeurs greci*, ossia l'epoca della scissione, ed infine, quale sintesi, una nuova età tecnologica in cui il pensiero, persi gli attributi utopici, compenetra il mestiere. Ma in Alain ciò non implica una concezione del progresso come fanatico accrescimento, ma solo la possibilità per «l'uomo nudo e solo sul suo pianeta vagante» di dominare il proprio destino con l'esercizio di una volontà intelligente. La manualistica storiografica che si vuole scienza è allora ridotta a retorica e, con accenti crociani, «la vera storia vive in noi [...] L'avvenire è il passato che si esprime in ragioni». La rivoluzione socratica, scaturigine della dicotomia Oriente-Occidente, che sottrae l'individuo «ad una legge divina o umana che non era stata fatta da lui» e salva «il diritto di scegliere», è la premessa ad una cultura come *bon gouvernement de soi*, il solo strumento per orientarsi entro la storia che è un *océan de basard*<sup>142</sup>; si veda qui tutta la lontananza da una cultura novecentesca che ha fatto delle forme di comprensione e di variabilità dello *basard* la premessa ad una riformulazione delle scienze. Il suo radicamento in quella cultura antigiacobina, che a partire dalla fine degli anni settanta seppe aggregare larghi strati sociali intorno alle leggi Ferry, spiega non solo la tanta insistenza sull'*apprendre la politesse*, ma l'attenzione al mondo della scuola: il rifiuto di un *enseignement monarchique*, teso a creare nuove aristocrazie; l'interesse posto invece sull'istruire il *peuple*; il problema del-

l'educazione morale, «ora che gli dei hanno perso l'aureola», la sua non risolvibilità attraverso la pratica delle lezioni di morale; il richiamo alla permanente forza dissolutrice della ragione, che si esprime un tempo contro il 'prete' «secondo il principio evidente che l'*esprit* non deve ubbidire, ma solo comprendere. La ragione cominciò a mordere, ma non ha finito di mordere. E se i nostri signori canonici laici si sentono morsi a loro volta, e se i soavi ciambellani e i mercanti d'opinioni utili al potere ora alzano le braccia al cielo, fa solo ridere»<sup>143</sup>.

La verità è 'momentanea', da qui l'invito a sottoporre ogni cosa a giudizio (a *ébranler des systèmes*, a *marcher sur des ruines*), a preservare una costante inquietudine poiché solo nella ricerca 'si diventa uomini'<sup>144</sup>. Un approccio alla conoscenza come un andare 'a tastoni' (*tâtonnement*), quale lenta emendazione dall'errore, è anche per Bergson la condizione stessa dell'intelligenza, di un agire cioè mediato non istintuale<sup>145</sup>. Analogamente Valéry rifiuta di ordinare i propri 'brancolamenti' (*tâtonnements*) in un sistema e, negando differenziazioni nell'approccio a ambiti disciplinari distinti («non c'è altro che una differenza nominale» nella ricerca intellettuale), traccia il quadro di un sapere aperto, indefinitamente accrescentesi («Come dirsi un bel giorno: non penserò oltre?») <sup>146</sup>. Nel rifiuto della militarizzazione del pensiero, che sarebbe 'il regno degli sciocchi', Alain non ha quale obiettivo polemico, come già il Croce, la sua eventuale efficacia politica, ma le forme di prostituzione dell'intellettuale. Una pratica del giudizio personale come lotta contro il *roi Semblant*, sovrano dell'assemblea, lo sfaldarsi della morale *extérieure*, una *théologie de police*, e, in positivo, il radicamento del pensiero nel corporale, «il pensiero comincia sempre nelle braccia, nelle gambe e nel petto», sono quindi a fondamento della definizione che questo non spinozista dà della filosofia nella *Préface* del '46 alla nuova edizione dello *Spinoza*: «una gran cosa; se ne può fare tutto ciò che si vuole, fuorché qualcosa di piatto»<sup>147</sup>.

#### 4. Benda: una 'morale da campo trincerato'.

Il radicalismo francese<sup>148</sup> non elabora la forma moderna del partito politico, strumento permanente di organizzazione ed

espressione di larghe masse; l'identificazione di questo quale struttura oligarchica, come macchina elettorale autoperveniente, operata da un Alain, lettore di Rousseau, è emblematica. Ciò produce e riflette la particolarità della condizione degli intellettuali: la profonda organicità all'apparato ideologico di Stato e il conseguente chiudersi in gruppo, in corporazione, il che consente anche l'assunzione di atteggiamenti iperrivoluzionari senza porre con ciò a repentaglio l'unità sociale e quella del gruppo<sup>149</sup>. Il tentativo più ampio di comprendere le modificazioni della condizione intellettuale fu *La trahison des clercs* del Benda, apparsa a puntate sulla NRF a partire dall'agosto '27 e raccolta in volume lo stesso anno per i tipi di Grasset. La denuncia dell'infieudamento dei ceti intellettuali alla potenza plutocratica si accompagna alla dicotomia laico-chierico, rivendicazione di una rigorosa non praticità della cultura, di una sua sfera di autonomia, conseguente ad una presupposta contrapposizione di politica e cultura. La *Trahison* non è solo un *pamphlet*, ma anche il punto più elevato di consapevolezza della crisi europea rintracciabile nell'alta intellettualità francese, grazie all'attenzione rivolta alle modificazioni del politico: l'universalità e la permanenza dell'elemento passionale<sup>150</sup>; il riconoscimento di 'personalità mistica' al gruppo. Il protagonismo delle masse implica infatti un mutamento nella natura stessa del momento passionale; è il tempo in cui si costituisce una 'mistica della passione borghese', abbandono di quei caratteri di 'classe generale' che avevano caratterizzato la borghesia nell'eversione del mondo feudale. Alla 'guerra politica', lo scontro di classe, si accompagna 'una guerra delle culture': ciò causa la caduta del chierico nell'immediatezza politica, la perdita di quella sacralità-mediazione che implica 'la priorità ai principi astratti'. Il tradimento del 'chierico moderno' non consiste tanto nello 'scendere sulla pubblica piazza', quanto nel rimanere invischiato nel contingente per l'incapacità di praticare l' 'astrattezza', che sola permette di scongiurare quello schiacciamento sull'attuale che pregiudica la progettualità, condizione dell'egemonia. Il 'tradimento' può anche avere una sua efficacia pratica («ogni francese che tenga alla conservazione del suo paese deve rallegrarsi che esso abbia avuto in quest'ultimo mezzo secolo una letteratura fanaticamente nazionalista»<sup>151</sup>), ma il valore clericale è per definizione 'non pratico', quindi non verificabile nell'immediatezza contingente, ed infatti è la laicizzazione del chierico ad essere oggetto di critica, non certo l'adozione di attitudini

laiche da parte del politico. In effetti il primo, conformandosi a valori 'statici', 'disinteressati', 'razionali', non deve prefiggersi di mutare il mondo, ma di testimoniare fedeltà a un ideale. E di fronte al prevaricare dei valori pratici Benda denuncia la rottura che si sarebbe prodotta 'cinquant'anni fa' nel mondo intellettuale francese con la progressiva elisione dell'elemento 'ellenistico' di fronte al prevalere dei 'valori germanici'. Richiama infatti come esemplificazioni di chierici una successione di figure intellettuali che da Montaigne a Voltaire si conclude con Renan, cioè con quella generazione antigiacobina che sembra rivestire per tanta pubblicistica un ruolo fondante nella Terza Repubblica e un modello insuperato di conciliazione fra etica e politica. La causa di questa rottura è individuata nel «terrore che si è impadronito della borghesia, di cui in così gran numero [gli intellettuali] sono diventati i difensori, di fronte ai progressi dello spirito di libertà»<sup>152</sup>. La storia dei ceti intellettuali francesi successiva al Settanta è qui largamente fraintesa, poiché non è colta la sostanziale organicità di larga parte di questi al processo di costruzione della *République* nella fondazione di una morale laica; si estende infatti retrospettivamente una attitudine che diverrà rilevante, ma non esaustiva, a partire dalla disillusione per gli esiti apparentemente trasformistici dell'*affaire*.

L'empietà dei moderni consiste nel credere che al di sopra della nazione non vi sia altro valore e che il chierico debba quindi uniformarsi allo 'spirito nazionale'; è ancora questa una manifestazione di carenza egemonica poiché si confonde contingente e necessario-permanente, uno schiacciamento sull'attuale che pregiudica la progettualità. I chierici hanno infatti «attizzato le passioni politiche tra i laici, almeno tra quella parte così importante di [questi] che legge e crede di pensare»<sup>153</sup>, mentre sarebbe loro funzione quella 'di porre un freno'. L'«umanitarismo che onora la qualità astratta di ciò che è umano», divisa morale del chierico esemplificata da Cristo, cede non solo «a vantaggio della nazione, ma anche a vantaggio della classe»<sup>154</sup>. Il Sorel delle *Réflexions* e il Durkheim sono allora accomunati a Barrès e Maurras in antitesi ad una linea Platone-Kant. Anche se nella *Prefazione* del '46 correggerà il giudizio sul Durkheim contrapponendolo ai Comte e ai Bonald e affermando che, se questi «concepisce lo Stato come un essere specifico, con funzioni proprie, distinte da quelle dell'individuo, tuttavia non annulla per niente l'esistenza [dell'individuo] e delle sue convenzioni»<sup>155</sup>. Sorel esemplifica la parcel-

lizzazione della ragione, il «pensare nel modo adatto alla vostra classe». Ben diversa la lettura di Comte proposta da Alain: è il filosofo, nutrito di conoscenze positive, che ha saputo non solo ordinarle, ma utilizzarle operando il rifiuto della credenza non confortata da prove e la liberazione da superstizioni e fanatismi, condizione dell'equilibrio mentale e del *bonheur*. Gioca qui in Alain un'esigenza di difesa nei confronti della modernità che si esprime in specie nella negazione della teoria della relatività e degli apporti di Freud, accusato di reintrodurre «qualità occulte, e della peggior specie»<sup>156</sup>.

L'abbandono dell'attributo dell'universalità, riduzione della politica al momento della forza, trasforma il chierico 'al giorno d'oggi' in un 'ministro della guerra'; 'la divinizzazione del politico' converte i 'realisti moderni' in 'moralisti del realismo'. Analogamente nell'età del protagonismo delle masse, «proprio come lo scrittore, l'uomo di governo che un tempo era solo realista, oggi è un *apostolo* del realismo»<sup>157</sup>, giustifica il suo agire secondo una 'metafisica' ed una 'mistica'. Ma Benda, di fronte all'emergere di nuova barbarie, si chiude in una morale statica, difensiva, da 'campo trincerato', che si risolve nell'arroccamento a difesa degli statici valori clericali, cioè nella riproposizione di un'autonomia e di una ipostatica positività della storia dei ceti intellettuali<sup>158</sup>. La debolezza della sua posizione è in questa mancata proposizione in positivo di un ruolo degli intellettuali; la rimozione della categoria di tradimento necessiterebbe infatti di un'analisi esaustiva delle modificazioni morfologiche. Taluni elementi, per non concludere nella riduzione povera di potenzialità analitiche del chierico allo stato laicale, sono presenti nell'affermazione che «il mondo moderno ha fatto del chierico un cittadino» e in specie in un rapido accenno alla inadeguatezza della categoria di 'tradimento'. «La nuova fede del chierico è, in gran parte, una conseguenza delle condizioni sociali che gli vengono imposte e il vero male da deplorare al giorno d'oggi forse non è il tradimento dei chierici, ma la scomparsa dei chierici, l'impossibilità di condurre nel mondo attuale un'esistenza da chierico. Sarà una delle grandi responsabilità dello Stato moderno non aver mantenuto (ma poteva farlo?) una categoria di uomini liberi da doveri civici e la cui unica funzione fosse quella di tenere viva la fiaccola dei valori non pratici»<sup>159</sup>.

Il timore della massificazione motiva in Alain il rifiuto dei *bureaux*, la delineazione di microequilibri sociali ('piccola agri-

coltura', 'piccola industria', ecc.), la diffidenza per il macchinismo, la denuncia dell' 'idolo' della velocità, della 'potenza', nella prefigurazione apocalittica di una forte concentrazione di poteri («un prodigioso esplosivo di atomi, di macchine e di uomini»), cui oppone una «politica soprattutto negativa». Ma anche in Alain, al di là di una serie di bozzetti ('la giacca logora del Radicale', 'i *politechniciens bleus*'<sup>160</sup>), che ritraggono situazioni specifiche della Terza Repubblica generalizzate in un abbozzo di teoria politica, l'assenza di senso storico impedisce lo studio delle forme di composizione di politica e cultura, poiché si resta chiusi entro una ragione acronica. La diffidenza di Alain verso la storia era condivisa anche dal Valéry che ipotizzava l'utilizzabilità del passato solo nel caso di una sua accentuata somiglianza al presente, condizione ormai non più proponibile poiché «il nostro presente (1890-1931) gira veloce e forte». Se ciò conferisce una singolare unità alla riflessione del Valéry, tutta chiusa in una temporalità omogenea, d'altro lato sottrae ogni credito all'utilizzabilità della storia e alle presunte dimostrazioni che se ne traggono («*On trouve tout ce que l'on veut dans ce grand magasin des antiquailles*»). Donde l'invito a coltivare «un orrore e un terrore incoercibili» non del nuovo, ma dell'indimostrato (di «*vues trop simples*»); respingendo così l'accusa di reazionario («*On m'a toujours traité de réac*»), delinea la figura di un intellettuale prudentemente epicureo, che rifiuta «l'immediata soddisfazione o la vita dell'istinto, senza che si pensi al seguito», e di cui denuncia l'impotenza nel quadro istituzionale francese, poiché gli è riservato un grande spazio d'espressione, ma gli è negata una qualsiasi possibilità operativa<sup>161</sup>. Allora, come anche per Gide, al fine di non cedere al «sentimento di impotenza», non resta all'intellettuale che la pratica del mestiere.

L'affermazione che le possibilità della civiltà sono connesse alla distinzione di funzioni fra laici ed ecclesiastici si traduce nella denuncia delle pretese di scientificità delle attuali passioni politiche, nella loro riduzione a 'realismo divinizzato'<sup>162</sup>. Benda riconduce allora, in ambito morale, il pragmatismo a volontà di potenza, accumulando Nietzsche, Sorel, Bergson. La denuncia del gregarismo, che lascia adito, in opposizione, ad una forte accentuazione del 'pensiero indipendente', si risolve, nella *Prefazione* del '46, nella sottolineatura del valore pratico dell'ordine che opera come fattore inibente della mobilità sociale. Da qui un'accezione polemica dei termini abitudine e tradizione, in quanto re-

sistenze, negazioni della libertà e della ragione. Questo anti-bergsonianesimo sposa la definizione di abitudine che si rintraccia nelle *Deux sources*: un insieme di acquisizioni morali, tradotte in costumi, istituzioni, linguaggio, di cui si è smarrita la storicità tanto da presentarle come dei caratteri ereditari. E' questo il terreno di una qualche tensione tra liberalismo e antigiacobinismo, che per larga parte dell' '800 si erano composti in una strategia che, se non era certo stata priva di elementi di rivoluzione passiva, aveva anche operato un reale sviluppo delle facoltà sociali. La riaffermazione del carattere non produttivo, ma puramente negativo della libertà (in tutto assimilabile al concetto di politica *'surtout negative'* di Alain. Entrambi pensano la funzione intellettuale in termini di controllo critico), si traduce nel '35 nella riduzione della legge del progresso ad una disequazione, un progredire in virtù di 'ineguaglianze', e nella riproposizione di una antitesi fra forte e libero. E allora di fronte all'attuale 'disprezzo' tedesco per la giustizia, Benda vede come la necessità del nazionalismo si imponga agli stessi socialisti. E se per lui la pace mai era stata un valore assoluto, ora comprende la 'difficile situazione' cui sono confrontati i *justes de France*, quegli uomini, esemplificati dal Guéhenno, che dagli orrori del conflitto avevano tratto argomento per un pacifismo integrale, poiché adesso costoro dovranno confondere la loro causa con quella del loro paese. Per Benda infatti, a differenza di Alain, la guerra è 'fatale' poiché la Francia continua a 'onorare il giusto'; il testardo attaccamento ai valori, a un certo 'platonismo', riassumibili sotto l'etichetta di 'razionalismo francese', è fonte di 'fastidio' e l'idea di 'felicità', quale divisa politica, se è nuova per la stessa Francia, è assurda per 'tutti gli altri'<sup>163</sup>. Ma esistono anche pericoli interni: il manifestarsi di un irrazionalismo 'distruttivo' e l'abbruttimento delle *élites*. E già nel '24<sup>164</sup> sottolineava quale caratteristica del nostro tempo l'odio dell'intelligenza, la preferenza accordata al vago a scapito della chiarezza, e l'anno successivo denunciava l'abbandono del principio d'identità che governa il pensiero a vantaggio di un finalismo passionale, anche per il prevalere dell'elemento femminile nella determinazione dei caratteri estetici<sup>165</sup>: elemento che per Benda assume sempre connotazione negativa, esprimendo una elisione della razionalità a favore di una affettività estetizzante. In ciò riecheggia idee largamente diffuse: Alain fa della donna la corruttrice della 'giacca logora del Radicale', accomunandola al plutocrate, all'accademico, al prete, al militare, o la riduce al-

l'«animale domestico necessario al filosofo»<sup>166</sup>. E ancora nel '35, annotando come il potere deve ora giustificarsi in base a ideologie scientiste, un agire conforme a leggi, Benda scorgeva tutti i pericoli della 'fredda crudeltà' di coloro che uccidono in nome della scienza, ché faranno rimpiangere chi uccideva in nome del proprio Dio<sup>167</sup>.

E' questo l'ambito in cui matura una qualche dicotomia fra prassi e concettualizzazione, che quest'ultimo sempre negherà, riproponendo incessantemente la nozione di chierico, senza però sciogliere i nodi teoretici ad essa sottesi; dicotomia che diviene, a partire dalla metà degli anni '30, un dato evidente per i contemporanei ed ancora apprezzabile se si ripercorrono le pagine bendaiane di quel periodo. Pagine certo dettate da contingenze, ove si opera una qualche elisione di elementi astratti a vantaggio di una più marcata partecipazione all'immediatamente politico, con la conseguente assunzione di un bagaglio concettuale, fatto anche di tattiche e compromessi, di fronte a cui il dualismo della *Trabison* mostra la propria inadeguatezza, imputabile alla mancata comprensione della temporalità come fattore intrinseco a un approccio etico-politico. La figura di una ragione eleatica, di una estraneità della morale al mutamento, è in effetti compromessa dall'esigenza di perpetuare spazi di libertà; si impone allora una rilettura complessiva del Benda, che colga come l'urgenza del quotidiano non riesca più ad essere composta in dualismi schematici; i richiami alla continuità appaiono allora oggettivamente deboli; in effetti il manicheismo, che certo permane, non si limita più ad opporre i laici ai chierici e, fra questi, coloro che 'hanno tradito' a chi ha perpetuato «religioni diverse da quelle del temporale», ma fa distinzioni in seno agli stessi laici, che nella *Trabison* erano ancora pensati come un gruppo indistinto; ciò implicherebbe una rifondazione dell'*outillage* concettuale, problema che è però eluso.

Riflettendo nel giugno sugli avvenimenti succedutisi a partire dal 6 febbraio, Benda nota che «la Repubblica governa male e si difende benissimo»<sup>168</sup> e ancora nel gennaio successivo afferma che compito del chierico è quello di tutelare una mistica, donde il carattere esemplare di Zola, mentre «Anatole France non lo era» essendosi fatto «consigliere quotidiano del ministero Combes»<sup>169</sup>; nel febbraio rileva il carattere pratico mondano del pragmatismo, che ha implicato una catalogazione fra le scienze di domini propri della fede, 'segno' di «tutte le filosofie che hanno avuto successo

nel temporale», cui sono da ricondursi anche il marxismo e il bergsonismo<sup>170</sup>. In questo quadro si iscrive la stessa polemica col Nizan<sup>171</sup> in difesa di un dualismo gerarchizzato fra 'vita spirituale' e 'vita materiale', in opposizione a un umanesimo comunista pretenziosamente 'totalitario', nuova 'forma del romanticismo', esaltante 'l'uomo totale' di contro al «vecchio umanesimo — diciamo greco-romano — [che] nell'uomo onorava unicamente la regione intellettuale e morale, che isolava dalla regione materiale». Era proprio la separatezza a fondare per Benda le possibilità dell'agire politico, cioè la contestazione dell' 'ordine stabilito'. La pretesa dei marxisti di porsi *en prolongement* della cultura occidentale è allora ridotta a ragioni di propaganda politica. Analogamente nell'intervento al Congresso parigino del '35, questi oppone la concezione occidentale della letteratura a quella comunista. La prima postula «l'autonomia del letterario rispetto al materiale» e si articola in una successione che da Socrate, attraverso il mondo greco-romano e il medioevo cristiano, si prolunga sin nella cultura borghese, «senza essere una letteratura di corte vera e propria [...] è una letteratura per gente che crede nelle attività di lusso». Da qui l'attenzione al ruolo dell'apparato scolastico nella riproduzione delle divisioni di classe: «Ricordo che al liceo (mi dicono che non è cambiato molto) ci educavano a stimare esclusivamente l'uomo che vive dello spirito, unicamente dello spirito, a non avere la minima considerazione, dal momento che non se ne diceva una parola, per il lavoratore manuale»<sup>172</sup>. Non sorprende allora che, scrivendo nel luglio, parli del congresso come di un' «orgia d'amore, di riconciliazione dei contrari», di un'occasione per professare «una gran fede, il più delle volte della buona»<sup>173</sup>. Ma a conclusione dell'allocuzione parigina affermava che la sua era una distinzione fra 'conceptions', poichè la pratica è invece sede necessaria di compromessi; ed è proprio su questo distinguo che maturano le scelte degli anni immediatamente successivi. E nell'agosto del '36<sup>174</sup>, esprimendo la necessità di comprendere le trasformazioni morfologiche, denuncia la sterilità sociale della libertà poichè solo il principio d'autorità avrebbe capacità di aggregare 'organismi sociali'. Questa analisi se da un lato suona conferma di una qualche sterilità della Terza Repubblica a livello dei grandi agglomerati sociali, dall'altro mostra il carattere episodico di quella vicenda, «assenza di organizzazione unita al regno della libertà», tanto propizia al dibattito intellettuale, e di cui, nonostante le prevaricazioni statolatriche del presente, «al-

cuni uomini della mia generazione restano ipnotizzati a tal punto da credere che questo sia lo stato normale della specie umana». Nel novembre<sup>175</sup>, distinguendo tra *classe-élite* e *individu-élite*, dimostra come l'accusa, rivolta da 'nos antidémocrates' alla *République* di essere incapace di selezionare un ceto dirigente, nasconda il timore di vedere compromessi antichi privilegi, poiché questa, ponendo «l'eguaglianza in partenza, ma solo in partenza», ha canali di selezione incomparabilmente superiori a quelli dell' *'ancienne monarchie'*. Ancora nel luglio del '38 Benda denuncia la permanenza di attitudini *ancien régime* in seno alla borghesia francese, manifestando la propria simpatia per l'America<sup>176</sup>, poiché una maggiore dinamica sociale implica il generalizzato rifiuto del dogma dell'*immutabilité*, a favore di quello della *circulation des élites*. E certo dietro la pressione della barbarie nazista, dietro il timore di una progressiva orientalizzazione della società civile, ove si legga l'attrazione esercitata sui *barbares du dedans* dall'Urss staliniana, si apriva uno spazio oggettivo alla formulazione di quel mito dell'America cui Valéry, in quello stesso anno, doveva portare il proprio contributo, indicandola come prodotto e continuazione dell'*esprit européen*, mito non certo limitabile in ambito francese e che presto perderà gli attributi di rivoluzione passiva.

Scrivendo «la sera della caduta del gabinetto Blum»<sup>177</sup>, Benda rileva come questi, avendo operato in vista di un concreto miglioramento delle sorti del *peuple*, abbia provato l'infondatezza di quel fatalismo, che nega, in nome di una pretesa immobilità nelle pratiche di governo, le possibilità di un agire sociale adeguato allo scopo. E poiché «l'opera di Blum è cosa acquisita», questo sarà stato un 'grande ministero' non solo dinanzi alla storia, ma in ispecie «davanti alla coscienza umana». Nel settembre<sup>178</sup> aveva denunciato la 'purezza malefica' di quei *démocrates* che, pur consapevoli della loro impotenza a fronteggiare il fascismo, rifiutavano l' 'alleanza col comunismo', riconoscendosi invece nel partito di coloro che «considerano le libertà democratiche tutt'altra cosa che un bel sogno». E nel luglio successivo sottolineerà il viscerale anticomunismo di 'tutta una società', che ha cessato di essere patriottica dal momento in cui più marcata si è fatta la scelta nazionale del Pcf. «Appiccherebbero il fuoco alla propria casa se i comunisti decidessero di conservarla. Questo è il loro buon senso»<sup>180</sup>. E proprio alla vigilia della guerra, a conclusione di un periodo di così forte partecipazione militante, ci è data la misura di

tutta l'inadeguatezza delle categorie concettuali con cui Benda analizza la funzione intellettuale. Privilegia infatti, nella difesa degli 'ideali democratici', una 'impresa privata', poiché è ancora prigioniero di un antigiacobinismo ottocentesco, che vede nello Stato una tentazione totalitaria e che accentua la negatività degli elementi di compromesso e di opportunismo; di fronte ad essa, solo una 'minoranza di cittadini decisi' può farsi difensore dei 'principi della civiltà'. Ed è allora sintomatico di una ragione operante con categorie ormai desuete, che ancora, a conclusione di una parabola apertasi nelle lotte per la difesa della *République*, sotto le specie di una lotta per la *laïcité*, Benda si richiami all'*affaire Dreyfus* come a una temperie etico-politica in cui si è forgiato un *outillage* concettuale tuttora praticabile; si dimostra così come al di là delle forme di una militanza appassionata il fronte popolare non abbia inciso nella modifica degli strumenti concettuali di larghi strati intellettuali.

Nelle pagine di diario degli anni di guerra<sup>181</sup> riassumerà la propria *mobilisation*, nell'arco di tempo che va da Boulanger a Hitler, nell'odio non tanto dell'ingiustizia quanto di un' 'estetica dell'ingiustizia', animato in ciò da una forte dominante intellettuale. Parlerà infatti dei suoi scritti, opponendoli a quelli di Alain e di Valéry, come di una *réelle pensée*, di 'vedute arricchenti'. E in perfetta assonanza colla tradizione antigiacobina riaffermerà la propria stima per i popoli anglosassoni, gelosi delle loro convenzioni sociali, di contro ad un individualismo francese, incapace di comporsi entro un ambito di interessi generali, e di contro all' «abbandono di ogni dignità civica», proprio dei Tedeschi. E riducendo la propria vicenda intellettuale, volta a porre l'attività scientifica al di sopra di quella artistica, ad un aspetto della propria attitudine morale, si richiamava ancora una volta a 'taluni fondatori della Terza Repubblica', animati da una 'concezione della tolleranza', 'molto nobile', di cui si fa continuatore. Tuttavia la forte dose di realismo, di cui due conflitti mondiali l'hanno nutrito, lo spinge a sottolineare nell'uomo politico l'importanza della vigilanza, ché sarebbe un crimine, in chi è deputato ad agire nel contingente, nascondersene l'opacità e le resistenze. Ma la forte prevalenza dell'elemento etico è un atteggiamento comune, se Gide, a proposito del 'caso Serge', cioè all'emergere corposo di contraddizioni in seno al socialismo reale, scrivendo all'ambasciatore sovietico, evocherà ancora l'*affaire*.

## 5. Benda critico del mobilisme contemporain.

Oggetto delle censure del Benda, questo «maestro di scuola, revisore minuto e arcigno dei compiti del genere umano»<sup>182</sup>, furono di volta in volta il bergsonismo, l'esistenzialismo, il materialismo dialettico, il neo-razionalismo, tutti accomunati sotto l'etichetta di un antiintellettualismo latente, che sarebbe causa del loro successo. In ispecie il Bergson fu per circa quarant'anni l'obiettivo polemico intorno a cui venne organizzandosi la sua riflessione ed anche quando questa avrà una qualche sistematizzazione (in *De quelques constantes de l'esprit humain. Critique du mobilisme contemporain*<sup>183</sup>) continuerà a porsi in opposizione. In effetti le 'costanti' che da sempre sarebbero all'origine della '*pensée sérieuse*' sono introdotte solo nella critica di quelle filosofie che le ignorano. Se la critica al bergsonismo si forgia nelle discussioni del giovedì con Péguy e Sorel alla redazione dei *Cahiers de la Quinzaine*<sup>184</sup>, dopo la seconda guerra mondiale l'attenzione del Benda si volge anche a Bachelard, Wahl, Sartre, Brunschwig, Boutroux, tutti denunciati dietro l'imputazione di snaturare il razionalismo classico, di cui non dà una definizione: gli elementi di questa vanno allora rintracciati in tutta la sua opera. '*Romantisme*', '*dynamisme*', '*mobilisme*' indicano, con una qualche imprecisione, la rilevanza di attitudini vitalistiche ed attivistiche: la vita, il divenire, l'azione sarebbero subentrati alla '*pensée*' come centro della filosofia; la rivendicazione di un concetto 'fluidò' si risolverebbe nella negazione del principio d'identità, che è a fondamento dell'*esprit*. Dietro il rifiuto della '*fixité*', Benda vede una confusione tra pensiero e realtà: la credenza che il pensiero sia mobile e contraddittorio poiché la realtà lo è. L'*Avant-propos* del '47 si apre allora con la riaffermazione dell'esistenza di «*certaines constantes de l'esprit humain*», di '*statismes*'<sup>185</sup> e nel '45<sup>186</sup> la denuncia della '*mobilité de la pensée*' come un '*véritable axiome*' coinvolge non un pensiero che procede da uno stato fisso A ad uno stato fisso B, ma il rifiuto di ogni *fixité* e l'adozione di una perpetua instabilità. E all'accusa, rivolta dai '*mobilistes*' al 'razionalismo classico', di credere a 'verità immutabili e necessarie', Benda replica che immutabile è la facoltà in virtù della quale l'*esprit* elabora i suoi 'prodotti', non questi ultimi che hanno una loro storicità<sup>187</sup>. E ancora, il razionalismo classico non nega la rilevanza di comportamenti arazionali, del sogno, del delirio, ma non reputa fruibili questi stati nella produzione del pensiero

scientifico<sup>188</sup>. E se già nel '25, con riferimento al Bossuet e al *'solitaire d'Amsterdam'*, notava la potenza dell' 'inconscio', del residuale, risolveva però l'insegnamento di questi nell'estensione della *'conscience claire'*<sup>189</sup>. In effetti Benda trascura la storicizzazione della scienza, che rimanda a uno statuto pluralistico di saperi e di tecniche, e la non linearità del progresso scientifico, che opera attraverso *coupures épistémologiques*, centrali nella filosofia del Bachelard, contrapponendogli un processo di produzione delle conoscenze scientifiche chiuso entro uno schema dicotomico ragione-intuizione, forma-contenuto, fissità-movimento. La critica alle metafore bachelardiane che avvicinano la scienza alla poesia, cita spesso *L'eau et les rêves* e *La psychanalyse du feu*, esclude allora una qualsiasi fruibilità dell'immaginario, sia come proiezione di una morfologia psichica residuale, sia come momento intuitivo passibile di razionalizzazione<sup>190</sup>.

Nel '47 critica la soluzione bergsoniana del rapporto fra conoscenza scientifica e realtà, poiché ipotizzerebbe una conoscenza capace di valicare la distinzione di spirito e materia e sarebbe inoltre capace di solidità, di fluidità, di mobilità e quindi commensurabile al suo oggetto; ed infatti contro *'Bergson et d'autres'*, che avrebbero cercato di trar profitto per le loro tesi della teoria d'Einstein, riafferma che *«la nouvelle physique [...] est éminemment chosiste»*<sup>191</sup>. Già nel '45 ricordava con Spinoza che altro è il cerchio, altro l'idea del cerchio, che non ha né centro, né circonferenza, e richiamava il progetto cartesiano di *«rejeter la terre mouvante pour trouver le roc et l'argile»*<sup>192</sup>. E se il richiamo ai suoi 'maestri', a Kant e a Renouvier<sup>193</sup>, suona in primo luogo come condanna di ogni autoritarismo politico, negatore dei portati democratico-libertari dell'illuminismo, non deve sfuggire che, contro l'utilizzazione dei limiti della scienza in seno spiritualista, Benda impiega la soluzione kantiana del rapporto pensiero-realtà, fondazione dell'oggettività della conoscenza scientifica come applicazione delle strutture formali dell'intelletto al dato della sensazione, e rivendica la sintesi come elemento necessariamente costitutivo di ogni teoria della conoscenza<sup>194</sup>. E già nel '13, notando una contraddizione fra un *'enseignement d'Etat'*, che esprime l'idea della relatività della scienza, e la credenza dell'*'actuelle société'* nelle possibilità della scienza di reperire l'assoluto, parla del bergsonismo come di un *'boulangisme intellectuel'*; non è una moda, e il *'véritable délire'* che provoca nel *'beau monde'* dimostra come il Bergson elevi a statuto filosofico idee diffu-

se, donde l'apparentamento all'arte e alla religione e la pretesa che la filosofia stabilisca una «*communion avec l'essence des choses*» propria della poesia<sup>195</sup>. E nel '25 contrappone Cartesio a Bergson poiché se per il primo si dà permanenza dell'anima nella diversità degli stadi fisiologici (veglia, sonno), per il secondo questa esisterebbe solo quando, uscendo dalla regione della chiarezza e della distinzione, coglie la *durée* che è «*pure tendance, pur instinct, pur vouloir, pure action*»<sup>196</sup>. Nel '35 accomuna Bergson e il comunismo come portatori di un'esigenza inedita, sul terreno filosofico, di trasformazione radicale della natura umana<sup>197</sup>. Il limitare la ragione al solo ambito della comprensione, trascurando il momento inventivo, fonda la distinzione fra antichi (Descartes, Spinoza, Malebranche) e moderni (Bergson, Le Roy, Bachelard), che tematizzano inoltre la nozione di genio, estranea ai primi<sup>198</sup>; un procedimento analogo si rintraccia nella determinazione dello statuto teorico dei valori cui il chierico deve conformare il suo agire, ove l'elemento di pura testimonianza motiva il carattere non pratico dei valori clericali.

Il trascorrere del Benda dal piano gnoseologico a quello etico, dall'estetica alle esigenze di fondazione della prassi, è costante, tanto che si può predisporre in forma sinottica il dispiegarsi di una progressiva elisione, a livello teoretico, morale, politico ed estetico, degli elementi di razionalità, cioè di mediazione e di controllo. Il rovesciamento del 'razionalismo occidentale', identificato in una successione continua da Platone a Kant, è imputato all'invasione da parte del 'romantisme', della mistica, di domini specifici alla ragione, operata dallo Hegel e dagli 'estetici tedeschi della fine del XVIII secolo', esaltatori della spontaneità del vissuto, dell'irriflesso, dell'incomunicabile, termini che trovano una loro traduzione francese nella *durée*<sup>199</sup>. Analogamente il chierico traditore è in primo luogo un portato tedesco ed infatti, se col Goethe si conclude in quella cultura la vicenda di una ragione scissa da preoccupazioni statolatriche, in Francia il Taine e il Renan sapranno ancora esprimere un'esigenza di universalizzazione nei comportamenti intellettuali<sup>200</sup>. Nel presente il filosofo, in misura analoga al politico, è preda delle passioni, il che comporta l'estensione del 'mobilisme' dal piano gnoseologico a quello dell'etica e dell'estetica; in effetti queste, unitamente alla politica, hanno cessato per Benda di essere razionali, cioè scisse dal contingente, per divenire '*expérimentales*', prive quindi di ogni riferimento a valori permanenti. Contro la modificabilità

delle idee morali e la loro determinazione da circostanze esterne (tesi che accomunerebbe comunismo e nazismo, ciò che tradotto nella cultura francese rinvia al Sorel delle *Réflexions* e a Barrès) ripropone la validità delle 'tesi occidentali', di origine cristiana, circa la presenza di 'nozioni morali che si possono definire assolute', riassumibili nella categoria di '*justice abstraite*' su cui si fonda l'*'idée du droit*'<sup>201</sup>.

Il disegno di una ragione eleatica, di una razionalità acronica, è fortemente marcato e motiva l'antiberghsonismo e la polemica nei confronti di Valéry o di Alain, nonostante la frequentazione comune con quest'ultimo di Spinoza e di Renouvier; ma proprio con questa radicalità Benda esplicita il comune atteggiamento apotropaico.

## 6. Gide: le ragioni di una militanza.

*Voyage au Congo* segna il superamento della 'confraternita degli assenti', della fase delle 'anime belle', del '*mandarin insoucieux*'<sup>202</sup>, ed è la premessa che consente a Gide di ripensare la sua vicinanza a Mallarmé: «eravamo molti, in piena reazione contro il naturalismo, ad ammettere solo l'assoluto»<sup>203</sup>. In una lettera del marzo '35 addebita infatti a quell'ambiente la sollecitazione ad operare una limatura dell'*Amintes* per eliminarne la 'contingenza'. Su Mallarmé tornerà nel '46 con accento in parte diverso; in effetti pur riaffermando il suo distacco, nel «posare di nuovo sulla terra un piede nudo», nel tentativo cioè di «ristabilire un contatto diretto e sensuale fra la letteratura e il mondo esteriore», sottolineerà con forza come il frutto dell'«insegnamento» del Mallarmé sia stato «un sacro orrore per la facilità, per la compiacenza, per tutto ciò che lusinga e seduce, così nella letteratura come nella vita». E ancor più rileverà come nella 'cerchia intima' di questi si raccogliessero alcuni fra i più 'ardenti difensori' di Dreyfus; ciò giustifica l'affermazione che «l'insegnamento impartitoci nella rue de Rome non influiva solo sulla nostra mente, ma ci plasmava anche l'anima».

Affermazione confortata implicitamente da Valéry<sup>205</sup>, anche lui vicino a Mallarmé, che scrivendo nel '15 della propria condotta intellettuale sottolineava un'esigenza di rigore, di maestria, nella combinazione e dissociazione delle idee, di diffidenza verso

ogni confusione che abitudine e linguaggio ingenerano, rilevando il carattere sempre provvisorio di istituzioni e giudizi. Non sorprende allora come alla denuncia gidiana dell' *'absurde culte de competence'*<sup>206</sup>, la parcellizzazione cioè del lavoro intellettuale cui conseguiva la compromissione di ogni capacità di padronanza, faccia eco in Valéry «l'impossibilità di subire una disciplina senza discutere»<sup>207</sup>, una cultura cioè come esercizio di assenso cosciente. Del resto la comunanza intellettuale fra i due era profonda se in una lettera del maggio 1905 quest'ultimo annotava come, pur in presenza di differenti atteggiamenti mentali, ci fosse fra lui e Gide «*quelque chose de l'ordre de la vitabilité, de la faculté de se suivre, de s'adapter instantanément, de se deviner avec bonheur...*»<sup>208</sup>. E' quindi naturale che in una lettera a Roger Martin du Gard, del 13 luglio '32, in cui motivava la propria adesione al congresso di Amsterdam, per «*le sentiment du péril*», Gide esprima il proposito di scrivere a Valéry, «comunicandogli la [propria] decisione», nella speranza «di vederlo dare, anche lui, la propria adesione che sarebbe [...] di una grande importanza»<sup>209</sup>. Lo stesso Gide non era certo stato privo di titubanze se il 7 luglio scrivendo a Felicien Challaye denunciava una qualche impotenza della militanza intellettuale nelle forme che andava assumendo e che avrebbero caratterizzato tutta una stagione politica: «tristemente convinto che le conferenze per il disarmo non arriveranno a nessun altro risultato che quello d'addormentare l'opinione, mentre è particolarmente importante che resti vigilante»<sup>210</sup>. Posizioni ben presto revocate, se Clara Malraux potrà ricordarlo animato da «*une ferveur de premier communiant*», anche se costante fu in lui la ricerca di un recesso, l'essere *'non enrolé'*, al fine di preservare le condizioni della scrittura. Declinava così il 12 dicembre '32 l'invito di Barbusse ad aderire all'*Association des écrivains et artistes révolutionnaires* argomentando che «il risultato più evidente di un simile impegno sarebbe di trattenermi immediatamente dallo scrivere»<sup>211</sup>. Nello stesso tempo ribadiva con forza la sua «simpatia per l'Urss e per tutto ciò che rappresenta ai nostri occhi», «nonostante tutte le imperfezioni che ci vengono opposte». Ancora nell'agosto '33 il rifiuto di scrivere «secondo i 'principi d'una carta'» si concreta nel rivendicare un ambito privato: 'la solitudine'. «Lasciatemi scrivere tranquillamente ciò che ho ancora da scrivere: è così che potrò meglio e più durevolmente aiutarvi»<sup>212</sup>. Proprio contro questo atteggiamento polemizza Guéhenno: «i pensieri del sig. Gide sembrano

troppo spesso non costargli niente»<sup>213</sup>, anche se coglieva nel presente «una lenta e difficile conversione all'umano [...] alla religione dell'uomo». Ma l'ascesa del nazismo, *'une grande angoisse'*, che dimostra l'erroneità della tesi di un fascismo quale forma politica specifica dei paesi a cavallo-animale, mentre spegne «l'illusione che a lungo ho condiviso [...] che bastasse una semplice astensione e che la resistenza potesse rimanere passiva»<sup>214</sup>, ingenera una progressiva modifica della coscienza della *'situation de l'artiste'*; se la 'prima preoccupazione' resta quella di «conservare intatta l'integrità del proprio pensiero», il sacrificio della scrittura — «da quando il mio cuore batte per l'Urss non ho più scritto, niente» — è consumato nell'accettazione della primarietà del politico. «La questione sociale oggi mi appare la più importante di tutte, e accetto volentieri che l'arte subisca, perciò, un'eclissi prolungata». Lo stesso rifiuto di aderire al partito comunista è ricondotto ad una scelta tattica: la maggiore efficacia del proprio agire («in questo come in tanti altri campi, l'«unione libera» mi è apparsa preferibile al matrimonio»<sup>215</sup>).

Una diffidenza non certo isolata (si pensi alla *'affinité profonde'* fra i partiti e l'*'administration'*, alla loro dipendenza dalla *'société oisive et brillante'*, denunciata da Alain) che spiega i caratteri specifici di una certa forma di militanza propria del fronte popolare; gli intellettuali, pur dando prova di una forte tensione unitaria, anticipando in ciò le stesse organizzazioni politiche, non seppero tradurla in una strategia, da qui il senso di progressiva frustrazione quando la dinamica unitaria diverrà la linea dei partiti della sinistra.

Gli interventi gidiani sono ora incentrati sul nesso letteratura-rivoluzione: il rifiuto di una utilizzazione strumentale, il 'mettersi al servizio della Rivoluzione', si traduce nella domanda circa il valore di verità dell'opera letteraria, sulle condizioni cioè della sua produzione; il pensare la differenza fra la letteratura sovietica e quella borghese è la maniera gidiana di interrogarsi sull'Urss ed in ultima istanza di produrre la propria autobiografia intellettuale e morale. Se la letteratura «non è in primo luogo al servizio della verità, è una serva cattiva e pericolosa»<sup>216</sup>, ma, lungi dal problematizzare il rapporto politica-cultura, confondendo la causa della verità con quella della rivoluzione, Gide riduce programmaticamente, *'nécessairement'*, l'arte a strumento della rivoluzione, che finisce *de facto* col divenire il criterio di verifica e falsificazione. L'appiattimento della scrittura sulla cronaca motiva da un

lato il silenzio («dopo ciò che si è chiamato la mia conversione, ho fatto il sacrificio del romanziere»<sup>217</sup>) e dall'altro un pensiero che procede per dualismi schematici<sup>218</sup>: alla grande tradizione letteraria borghese («una sapiente e compiacente cultura della tristezza») oppone il prossimo 'avvento' di una letteratura sovietica 'joyeuse'; l'operaio sovietico differisce da quello francese non solo per la 'situazione sociale', ma in ispecie per «la sua condizione morale e il piacere che può trarre dal lavoro sapendo [...] che il risultato [...] profitta direttamente a sé stesso e a tutta la comunità, invece di profittare, in primo luogo, ai soli azionisti»<sup>219</sup>. Si ritenga il riferimento agli 'actionnaires', che esplicita tutto l'anticapitalismo gidiano, il quale non coinvolge il produttore ma il possessore di cedole, quasi un residuo dell'indistinzione saint-simoniana di mondo industriale. L'autore si muove in un universo manicheo e non ci sarebbe motivo di ripercorrere queste pagine se esse non costituissero uno stereotipo capace di dar conto di tutta una mentalità di cui il Congresso parigino del '35 offrirà ampia rassegna. Alla Germania, «tremendo esempio dell'oppressione cui è fatalmente condotto un paese che cerca la propria salvezza nell'ostinazione nazionalistica»<sup>220</sup>, oppone l'*immense espoir*, l'Urss. La conseguenza: un sostanziale fraintendimento del nazismo, la sua riduzione a un esito, quand'anche estremo, del nazionalismo. Non diversamente Alain riduce il fascismo a «un altro nome del nazionalismo [...] un altro nome del militarismo [...] un altro nome della burocrazia». «La parola è nuova, la cosa è eterna»<sup>221</sup>; la transizione dal contingente all'eterno, l'assenza di storificazione, lo condurranno a negare il proprio assenso alla 'guerra santa' contro Hitler ed infine a posizioni *munichoises*.

Gide si costruisce ora un'immagine mitica, e perciò operativa, dell'Urss, cui aderisce intensamente; in primo luogo è necessario allontanare il sospetto dell'*échec*, demonizzando la critica ed asserendo che sono in via di superamento immani difficoltà («E' importante che l'Urss si mostri esemplare»<sup>222</sup>). L'ideale comunista non è un '*idéal de termitière*', poichè si instaura, «in letteratura come in arte, un *individualismo comunista*». E mentre la rivoluzione dell' '89 ha '*détroné des idoles*', operando su un piano unicamente politico ed eludendo il problema di una liberazione e di un potenziamento delle facoltà («l'uomo stesso, essa non ha saputo modificarlo»), la costruzione dell'Urss è invece proprio questo, «qui l'uomo stesso è cambiato», come testimonierebbe «un prodigioso sbocciare di opere letterarie».

E' lontano quello 'scetticismo del Guicciardini' espresso nell'ammonimento del Valéry sulla politica, che «ha bisogno per i propri fini della credulità, dell'eccitabilità, dell'emotività; le ci vuole dell'indignazione, dell'odio, della fiducia, dei miraggi, — e sono questi altrettanti mezzi per cambiare l'uomo in un animale da combattimento»<sup>223</sup>. Quanto all'immagine del *termitière* già presente in Valéry, si rintraccia anche in Bergson, in cui designa la società chiusa, organica, comparabile agli aggregati animali, in opposizione alla 'società mistica'; sono entrambi casi ideali, poiché la realtà presenta una varia composizione di aperto e di chiuso. Il tributo ad una data tradizione indigena è così implicitamente riaffermato.

Il dibattito all'*Union pour la vérité*<sup>224</sup>, nella forma rapida di un contraddittorio, è un esauriente riassunto delle posizioni gidiane, sino al *Retour*. Il confronto fra chierici, se attenua talvolta l'asprezza dei toni rispetto alla polemica immediatamente fruibile sul terreno politico, pone in essere tentativi di sistematizzazione e di decifrazione del pensiero capaci di evidenziare incertezze e lacune. Il sacrificio della scrittura, '*depuis quatre ans*', è motivato dalla paura dell'*Index*, '*de n'être pas dans la norme*', cui consegue la denuncia di ogni ortodossia, «quella del marxismo mi pare oggi altrettanto pericolosa quanto qualsiasi altra», anche se il rifiuto del '*mot d'ordre*' è prudentemente circoscritto all'ambito letterario. E se proprio l'*'ignorance*', l'*'incuriosité*' dei fatti sociali erano la condizione, il '*besoin*' della scrittura, l'accordo fra l'arte e la dottrina comunista, pur accolto quale presupposto, resta impraticabile poiché Gide non possiede una forma di scrittura che le concili. La necessità di fare i conti con Marx si risolve nella confessione della primarietà del sentire, mentre solo una funzione ausiliaria spetta al ragionamento. La contraddizione tra '*position communiste*' e '*position individualiste*' non è allora colta proprio perché '*théorique et factice*', '*une affaire de raisonnement*'. «Non sono affatto un teorico. Mi è estremamente difficile spiegare teoricamente una posizione che è stata profondamente sincera».

La forte venatura antiintellettualistica («sono i sentimenti che guidano l'uomo e non le idee!») spiega l'impronta etica, non priva di elementi di religiosità, del comunismo gidiano («non è la lettura di Marx che mi ha portato al comunismo», lettura che gli costa d'altro canto «*d'enormes efforts*»). La 'condizione di privilegiato', percepita come 'intollerabile', il rifiuto del compromesso

(«a causa di compromissioni, il cristianesimo ha fatto bancarotta»), cui oppone la necessità di tener fermo al *nunc* evangelico in una prospettiva tutta mondana («ritengo che la credenza in un'altra vita [...] indebolisca fortemente la forza di rivendicazione della classe oppressa»), la forte polemica contro la rivelazione, per l'elemento di fanatismo in essa implicito, foriero di guerra («solo l'ateismo può oggi pacificare il mondo»), sono le premesse ad una ridefinizione di un mondo di valori chiamato comunismo, che può anche presentarsi come una religione, ma «ragionevole, ragionata, imparata e non rivelata». Il rifiuto di relegare l'idea di sacrificio «al triste rango delle idee 'borghesi'» («l'umanità se ne troverebbe assai impoverita») è espressione del tentativo di produrre un umanesimo tutto radicato nel concreto, teso a denunciare l'ipocrisia che copre le repressioni collettive o individuali, le *'races opprimées'* o gli *'instincts de l'homme'*. «Mi faccio volentieri e quasi sistematicamente l'avvocato di tutto ciò di cui si cerca di solito di soffocare la voce».

Nella *préface* del '37 a *quelques écrits récents de Thomas Mann*, Gide disegna l'umanista come l'antitesi del fanatico, la cui attitudine nei periodi pacificati può essere confusa con *'une sorte de renanisme souriant'*, un trascorrere cioè entro la società come spettatore di una commedia che lo coinvolge solo superficialmente. Ma, nella rinnovata barbarie, si rivela una fonte di resistenza: «l'umanista autentico prende subito coscienza del suo compito; rifiutando di lasciarsi piegare, oppone alla forza materiale un'altra forza: quella, irriducibile, dello spirito»<sup>225</sup>.

L'essere vigilanti, *'en éveil'*, e il fuggire lo scoramento, che è paralisi dell'agire, sono allora i due attributi di una pratica dell'*esprit* di cui «ogni tiranno è costretto a riconoscere l'insigne valore». Analogamente Alain indica nell'obbedienza del corpo e nella resistenza dell'*esprit* gli strumenti con cui il cittadino può resistere al tiranno, poichè ne inficia le capacità di persuasione; nell'individuo, che rifiuta il conformismo sociale (la *'politique moutonnaire'*), risiedono allora le possibilità di una «lenta organizzazione della democrazia»<sup>226</sup>.

Nel '48, in contesti etico-politici profondamente mutati, Gide richiama ancora il valore imperituro del *'courage'* e della *'vérité'*: un coraggio a misura «di ciò che si rischia», che nasce non da elementi passionali, ma «à tête reposée, à cœur froid»; una verità come ricerca, precaria, fragile, ma «irriverente e empia» per la credenza, per la fede. E' la figura del 'martire laico' che agi-

sce senza la speranza in una qualche ricompensa o in un qualche dio e che si oppone alla 'verità relativa' di un Barrès, per cui il vero è sinonimo di opportuno. Già nei *Souvenirs* del '46 si richiama al 'kantismo malsano' contro Barrès, alla formalizzazione kantiana della morale contro le 'verità locali specificamente lo-renesi'. Nella difesa di un 'sano umanesimo' scorgeva la salvezza 'per noi francesi', riconoscendo in Hitler l'utilizzazione dell' 'insegnamento di Barrès'. Una forte ostilità nei confronti di Barrès manifestano anche Benda, che ne fa l'archetipo del chierico traditore, e Alain, sarcastico verso 'l'eccitatore patriottico', il 'letterato senza pietà', l'imboscato. In annotazioni dell'agosto 1940 questi richiama un giudizio di Lagneau, il comune maestro, che fustigava l'abile adulatore, il politico ambizioso: «Barrès è il male»<sup>227</sup>.

A mo' di conclusione, dopo la 'guerra enorme, apocalittica', Gide invitava i giovani a dare senso a questo mondo assurdo, con l'arma dell'ottimismo della volontà, l'«assenza di fede disorienta [...]». Il mondo sarà come lo farete voi stessi [...] L'uomo è responsabile di Dio»<sup>228</sup>. Ma ciò che aveva fatto spesso difetto era stato il pessimismo della ragione: l'impazienza di chi '*souffre des lenteurs de l'histoire*' lo aveva condotto a spiritualizzare il comunismo<sup>229</sup>. La sua conversione era stata la protesta contro '*les confortables croyances*', '*les opinions rentables*', soglia della 'colpevolezza' che è trar profitto dall'errore<sup>230</sup>.

L'assenza d'assimilazione teorica del marxismo motiva l'entusiasmo della lettera a Daniel-Rops del 20 maggio '33: «Con che interesse, e quanta approvazione, quasi costante, leggo il bel libro del De Man, *Au-delà du Marxisme* [...] che va letto»<sup>231</sup>; il libro, apparso nel '27, è una liquidazione del marxismo che sarebbe inficiato da elementi deterministici. L'attitudine gidiana anche dopo la 'conversione' resta quella espressa in una lettera del '33 a Ramon Fernandez: un '*libre jeu*' del pensiero, una '*indécision*', un '*ne pas savoir prendre parti*', in cui consiste '*précisément le meilleur de moi*'<sup>232</sup>. E così compone una fede nella storia come '*lente et douloureuse*', ma '*fatale*' acquisizione di libertà con la denuncia di ogni dogma quale menzogna; quasi con accento kantiano parla della '*grande crise*' odierna come di una '*crise de croissance*', di uscita dalla minorità intellettuale, da un '*état enfantin*'<sup>233</sup>. Si noti inoltre il carattere formale del principio etico cui conforma il proprio agire politico: il '*droit de regard sur la juridiction du voisin*', che implica il prevalere dell' '*idée d'une justice*

*internationale*' su quella di una '*justice d'intérêt local*'.

E ancora nel dibattito all'*Union pour la vérité* emerge il costante rapporto dialogico con la cultura francese. Gide esprime infatti una 'profonda ammirazione' per Péguy e manifesta 'il più vivo interesse' per la violenza iconoclastica di *Chiens de garde*, ma rifiuta una «filosofia differente [...] propriamente proletaria»<sup>234</sup>, richiamandosi al monismo della filosofia nel pluralismo delle scuole. Interrogandosi allora sulla condizione intellettuale riflette su Descartes concludendo circa la 'primaria importanza' delle 'condizioni materiali'<sup>235</sup>.

Le allocuzioni gidiane al Congresso del '35<sup>236</sup> ruotano intorno al tema della '*culture menacée*'; parlando '*en homme de lettres*', rintraccia proprio nell'opera letteraria il «*triomphe du général dans le particulier*» e individua nella letteratura francese una grande propensione all'astrazione, alla scissione dal contingente; «*notre littérature dite classique*», espressione della coscienza signorile, ha quale destinatario l'uomo '*de loisir*'; è dal '*peuple*', dai '*roturiers*', dai '*plébéiens*', dai Rousseau, dai Diderot, che è partita nel XVIII secolo un'esigenza di rinnovato vigore. In polemica con Thierry Maulnier, egli rivendica allora contro l'apologia '*du mensonge*', '*du factice*', '*de l'artificiel*', una cultura della '*sincérité*', della '*communion*'; in effetti la letteratura deve '*chercher la communion*', ma ciò è impossibile nella società capitalistica, donde il suo presentarsi come una letteratura '*d'opposition*'. E all'unisono con una mentalità intellettuale diffusa, Gide concludeva riproponendo argomentazioni stereotipate: «l'Urss ci offre attualmente uno spettacolo senza precedenti, di una importanza immensa, insperata, [...] esemplare. Quello di un paese in cui lo scrittore può entrare in comunione diretta con i suoi lettori». Dalle affermazioni che la cultura esercita un ruolo di emancipazione dell'*esprit* e che è estranea al comunismo qualsiasi '*volonté d'uniformisation*', trae implicitamente l'identificazione di comunismo e cultura, auspicando la transizione dal «nostro triste occidente» a uno «stato in cui la gioia sia accessibile a tutti»<sup>237</sup>.

Il viaggio in Urss negli anni '30 era una tappa obbligata per il militante; dopo una qualche esitazione, Gide doveva aderire all'invito nell'estate del '36. L'esito di questi pellegrinaggi era di norma la conferma del neofita<sup>238</sup>. *Retour de l'Urss* compare il 5 novembre su «Vendredi»<sup>239</sup>; la scelta dell'*hebdomadaire* e il tono sembrano escludere una volontà di rottura. Sin dall'*Avant-*

*Propos* sono infatti richiamati l'ammirazione' e l'amore' per questa 'esperienza senza precedenti', ma la fedeltà all'umanità', cioè ad una cultura vissuta come militanza etico-politica, impone la verifica di posizioni già sostenute. E anzi se l'Urss è 'in costruzione', se l'utopia è ivi in procinto di 'diventare realtà' e un 'fallimento' sarebbe inammissibile, bisogna limitare gli accenti celebrativi e segnalare invece i 'gravi errori', distinguendo inoltre la 'causa internazionale, universale' del socialismo, da quella specifica realtà nazionale. Identificazione questa che era allora di senso comune. Non sfugga inoltre come l'attitudine del viaggiatore Gide dovesse suonare implicita sfiducia nei confronti delle autorità sovietiche: «Coloro che mi hanno approvato quando nel Congo lascio l'auto governativa per avvicinare chiunque e farmi delle idee personali, non potranno rimproverarmi di aver adottato lo stesso criterio in Urss e di non essermi fatto abbagliare»<sup>240</sup>. L'approccio metodologico si traduce in una delimitazione tematica: i 'problemi psicologici' sono propedeutici ai 'problemi sociali' che restano una «foresta [...] terribilmente fitta e dove io mi perdo», in effetti oggetto d'indagine è «l'uomo, gli uomini, e quello che se ne può fare, quello che se ne fa»<sup>241</sup>. Premesso che in Urss il capitalismo, *'l'actionnaire'*, è stato abolito, Gide stigmatizza i nuovi conformismi sociali: una completa depersonalizzazione, una 'straordinaria indolenza'. Nella denuncia dell'uniformità dello Stato, 'nello stesso tempo fabbricante, compratore e venditore', del fondersi dell'individuo nella massa, si coglie il suo radicamento in quella tradizione antigiacobina tesa alla perpetuazione dei tessuti della società civile. E gravissimo dovette pur suonare il dubbio se «esista oggi un paese, fosse pure la Germania di Hitler, in cui lo spirito sia più schiavizzato, più piegato, più timoroso (terrorizzato), più asservito»<sup>242</sup>. L'esautoramento dello spirito critico è la premessa all'aggregarsi di una 'borghesia operaia soddisfatta', assimilabile alla 'nostra piccola borghesia', e, sul piano politico, si sarebbe già compiuta la transizione dalla dittatura del proletariato a 'quella di un uomo'; ciò motiva la riaffermazione del valore di opposizione dello scrittore e i timori per il 'terribile pericolo' che una rivoluzione vittoriosa fa correre all'opera d'arte.

Le *Retouches*, pubblicate l'anno seguente, in replica alle critiche con cui era stato accolto il *Retour* dalla pubblicistica di sinistra, manifestano invece un più chiaro proposito di rottura, accentuando gli elementi di critica già presenti e cercando di corroborarli con strumenti statistici non sempre convincenti. La de-

nuncia della 'dittatura della burocrazia sul proletariato', di pratiche tese a incoraggiare servilismo e delazione, si accompagna al dissolvimento dell'inganno alimentato dall'Urss e di cui i comunisti francesi, «inconsiamente o scientemente e, in quest'ultimo caso, per ragioni politiche», sarebbero complici. Riconosciuta utopica la fiducia che la sola modifica delle 'circostanze sociali' sia causa adeguata ad 'un profondo cambiamento della natura umana', sancendo che l'Urss ha tradito 'tutte le nostre speranze', Gide conclude delineando una figura di intellettuale militante, elevando così a dignità esemplare la propria vicenda. «Gli 'intellettuali' che giungono al comunismo devono essere considerati dal partito come degli 'elementi instabili' di cui ci si può servire, ma dei quali bisogna diffidare», poiché all'intellettuale-Gide nulla può «impedir[e] di preferire la verità al partito stesso. Quando subentra la menzogna [si] sent[e] a disagio, e il suo compito è di denunciarla»<sup>243</sup>.

Al di là di atteggiamenti che apparvero contraddittori e motivarono le dispute sulla presunta 'conversione' quasi a tutti sfuggì la sostanziale continuità che motivava le posizioni gidiane: il privilegiamento dell'etica come produzione dell'individualità, il coltivare cioè la propria differenza; l'avversione verso ogni conformismo sociale; la laicizzazione del problema cristiano della 'salvezza'. L'immediata traduzione in termini politici delle istanze morali, poiché mancò sempre a Gide la capacità di mediare la coerenza del presente, può essere soggetta, per chi ne valuti gli esiti, a bruschi ondeggiamenti che in un universo manicheo furono dipinti coi colori del tradimento; e questo, da angoli opposti, vale tanto per le posizioni assunte a partire dal *Voyage au Congo*, quanto per quelle successive al *Retour*. Il 'caso Gide' avviene, agli inizi degli anni '30, un'occasione di autoidentificazione da parte dell'intelligenza, in ispecie francese, divisa fra chi l'appiattiva a moda ideologica e chi vi scorgeva la conseguenza della putrescenza capitalistica, cui l'intellettuale onesto si sottrae con scelta soggettiva.

I *Feuillets*<sup>244</sup> datati 'estate 1937' sono ad un tempo un nuovo tentativo di giustificare le posizioni assunte dopo il *Retour* e un commiato. Dalla lettura di *Stato e Rivoluzione* («un incitamento a scalzare del tutto il complesso apparato dello Stato») Gide ricava elementi per mostrare in quale palese contraddizione si sia cacciata l'Urss («la temuta burocrazia, il meccanismo amministrativo non è mai stato così forte») e trae spunto per una con-

fessione: «negli scritti di Marx, soffoco». Uno studio, quello del marxismo, cui si è dedicato «con più perseveranza e più attenzione di quanto ne portassi ad alcun altro studio», ma da cui ogni volta si distoglieva con l' *'intelligence meurtrie'*, attitudine che ora imputa a quanto 'di artificiale', 'se non proprio d'irrazionale', vi sarebbe. Il 'prestigio' di Marx è infatti da addebitare al carattere esoterico dei suoi scritti: «è la messa in latino», «il suo pensiero resta sparso, diffuso, allo stato nebuloso». Riduce quindi la sua 'venuta al comunismo' a una semplice 'faccenda sentimentale'; la nuova forte svalutazione dell'elemento teorico si coniuga allora con una radicata tradizione indigena, vecchia ormai di quasi un secolo, di marcata sfiducia verso ogni astrattismo dottrinario: «diffidiamo di coloro che vogliono, a ogni costo, tracciare sul suolo curvo dei solchi dritti; di coloro che preferiscono ai singoli uomini l'idea che si sono fatta dall'umanità».

Se l'*engagement* aveva espresso certo un'attitudine morale, era ben lungi dall'esaurire la vicenda gidiana; d'altro canto non sfugga come costui sia tributario di una ideologia del *dépaysement*, rintracciabile in larghi settori del mondo intellettuale parigino fra le due guerre, ideologia che trasferiva idealisticamente nell'altrove, in questo caso l'Urss, tutte le qualità estranee alla Francia. Negli esiti ultimi di Gide si legga allora la riconferma di una larga unità dei ceti intellettuali francesi in un quadro di sostanziale moderatismo.

Ma un certo liberalismo letterario, quale divisa di tutto un mondo intellettuale, era tramontato con la dissoluzione di quei presupposti che avevano fatto della *Rive gauche* un centro mondiale di elaborazione etico-politica. La distanza permette ormai di rileggere quegli anni in una chiave ben diversa da quella utilizzata dalla *coterie* della Nrf e di mostrare quante ciarle salottiere fossero state spacciate per approfondimenti teorici. Ma si dà storia anche dei pregiudizi e quando questi assumano una forte coerenza determinano effetti positivamente valutabili. E allora l'immagine della Nrf resterà quella che Gide consacrerà nel '46: un cenacolo 'di critica reciproca', che rifuggiva da ogni tentazione 'tendenziosa', fautore di un 'saggio eclettismo', insomma una 'scuola di pensiero'.

## NOTE

1. Lettera a P. Desjardins del 29 luglio 1934, in *L.q.*, p. 222.
2. M. Arnaud, *Les «Cahiers» de Charles Péguy*, in *Nrf*, n. 10, 1° nov. 1909.
3. Cfr. A. Anglès, *André Gide et le premier groupe de la Nrf*, Paris 1978.
4. Il Benjamin, *Verein der Freunde des neuen Rußland in Frankreich*, in «Die Literarische Welt», n. 23, 1927, scrive che la cultura di destra ha in Francia una ricchezza di motivi che è estranea a quella tedesca e cita in proposito la *Défense de l'Occident* di Massis.
5. Il Benjamin parla, a proposito del Duhamel, tipico rappresentante di una certa intelligenza borghese di sinistra, di «insano legame di morale idealistica e prassi politica» e di «dilettantismo moraleggiante» (*Der Surrealismus*, in «Die literarische Welt», nn. 5 e 7, 1929).
6. E. Garin, *Lo storicismo del Novecento*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», n. 1, 1983, pp. 8 e 31.
7. *M.R.*, p. 349.
8. A. Thibaudet, *Conclusions sur le Bergsonisme*, in *Nrf*, n. 120, 1° sett. 1923.
9. Lettera a Mme Aline Texcier, in *B.a.A.*, n. 21, giugno 1965, p. 2; *Fragments sur Herr, Lagneau et Bergson*, ivi, n. 48, giugno 1979, pp. 35-36 e *Fragments sur Jules Lagneau*, ivi, p. 40.
10. Lettere al Révérend Père Gillet del 30 gennaio 1927, a Bergson del 12 nov. 1933, a Lecomte du Nouy del sett. 1936, in *L.q.*, pp. 163, 213 e 229.
11. J. Rivière, *La Nouvelle Revue Française*, n. 69, tr. it. in *La Nouvelle Revue Française*, Milano 1965, pp. 99-106.
12. «La misura, di quanto uno spirito è vitale, è data dalla sua capacità di mantenere, fra le idee, la stessa netta distinzione che esiste fra le cose che esse rappresentano» (ivi, p. 105).
13. Per uno studio del nesso tra *école laïque* e trasformazione della società civile cfr. A. Prost, *Histoire de l'enseignement en France*, Paris 1968; A. Piazzì, *La Scuola media e le classi dirigenti*, Milano 1903, pp. 51-68; P. Lapie, *La science de l'éducation*, in AA.VV., *Exposition universelle et internationale de San Francisco. La Science française*, Paris 1915, t. 1, pp. 60-70.
14. U. Coldagelli, *Sinistra e società bloccata. I. Il sistema politico della Terza Repubblica e la formazione del Fronte popolare*, in «Laboratorio Politico», n. 3, 1981, pp. 36 e 34; per una rapida ricostruzione delle vicende francesi nell'arco di tempo considerato cfr. S. Romano, *La Francia dal 1870 ai giorni nostri*, Milano 1981, con una breve appendice bibliografica.
15. M. Arland, *Sur un nouveau mal du siècle* e J. Rivière, *La crise du concept de littérature*, n. 125, tr. it. in *op. cit.*, pp. 201-217.
16. *Note sur la Politique*, n. 255, 1° dic. 1934. La svolta del *Cartel des gauches*, nel maggio del '24, governo Herriot con l'appoggio esterno socialista è di breve durata per l'incapacità a confrontarsi con i problemi della svalutazione, perseguendo una politica di stabilizzazione. L'elettorato radicale, ormai prevalentemente rurale, esprimeva infatti esigenze conservatrici:

emblematica la difesa della moneta attraverso politiche deflazionistiche. In effetti «la formula ideologica del regime ([...] fraternità, laicità, ecc.) includeva la sinistra e escludeva la destra, mentre la formula sociale (mantenimento della società bloccata) operava all'opposto» (Coldagelli, *op. cit.*, p. 38). Il ritorno al potere di Poincaré (luglio 1926), fautore di una politica monetarista, esprime la rinnovata fiducia nella neutralità liberista, che in Francia si coniuga con una tradizione colbertista che assolve funzioni di ausilio nei settori deficitari al fine di perpetuare equilibri sociali e territoriali. Se il paesaggio industriale è ancora fortemente parcellizzato, l'ampiezza dell'esodo rurale segna, agli inizi degli anni trenta, il declino del tradizionale primato della Francia rurale. La crisi del '29 sembra risparmiarsi, in un primo tempo, la Francia, come se l'arretratezza della struttura industriale e la modesta partecipazione al commercio internazionale costituissero «linee contro cui le onde della crisi mondiale sembrano infrangersi. L'illusione dura fino al 1931». Il 1934 e il 1935 sono infatti gli anni di più acuta depressione. La perdita di competitività per la svalutazione della sterlina e del dollaro determina una brusca caduta delle esportazioni. «Fra le autarchie totalitarie e le economie inflazionistiche anglosassoni, il blocco ora era isolato e la sua attività asfissata» (S. Romano, *op. cit.*, pp. 90-91). Le *couches nouvelles*, vasta aggregazione di contadini-proprietari, piccola imprenditoria, professioni liberali, funzionari, storicamente base sociale della *République*, sembrano allora cedere alle suggestioni populiste ed autoritarie delle *ligues*, che denunciano l'impotenza e la corruzione del Parlamento (cfr. C. Baudelot, R. Establet, J. Malemort, *La petite bourgeoisie en France*, Paris 1974; de Chilly, *La classe moyenne en France après la guerre (1918-1924)*, Paris 1925). In questo clima matura il 6 febbraio '34. Le dimissioni di Daladier, cui succede un governo di centro-destra presieduto da Doumergue, determinano una caduta della tensione e dimostrano come le 'leghe faziose' non siano «una possibile organizzazione politica alternativa» (U. Coldagelli, *op. cit.*, p. 51) alla politica deflazionistica istituzionale, ma assolvano un compito di polizia nei confronti delle avanguardie operaie. Se i contemporanei vi scorsero il precinarsi di una minaccia fascista, la facilità con cui la *République* seppe sormontare la crisi, perpetuando la propria morfologia istituzionale, dimostra come «gli avvenimenti del 6 febbraio 1934 non furono 'fascisti', ma francesi, vale a dire profondamente radicati nelle tradizioni politiche del paese. [...] La reazione delle forze politiche ai fatti del 6 febbraio fu [...] simile a quella con cui la Terza Repubblica aveva superato negli anni ottanta del secolo precedente la minaccia bonapartista del generale Boulanger» (S. Romano, *op. cit.*, p. 95). Il timore manifestato dall'intellettualità di sinistra di una involuzione autoritaria era la conseguenza della caduta, con l'avvento di Hitler, della rassicurante illusione di un fascismo come prodotto peculiare dei paesi a 'cavallo-animale'.

17. «Venne la guerra, e, sempre per caso, la rivista interruppe le sue pubblicazioni fino al 1919 [...] In seguito si è potuto vedere meglio quale rovina fosse per un paese trasformare in munizioni le risorse della sua intelligenza, come ne rimanessero avvelenati gli spiriti e quanto tempo ci volesse per recuperare tutte queste energie spirituali disperse» (tr. it. in *op. cit.*, pp. 460-461).

18. *Pour l'unité d'action*, n. 246, 1° marzo 1934, pp. 576-578.

19. *Au pays parisien*, n. 250, 1° luglio 1934, p. 94.
20. n. 246, 1° marzo 1934, pp. 538-545.
21. Guéhenno (*Journal*, in «Europe», 15 marzo 1934, pp. 420-421) sottolinea come l'unità delle 'truppe rivoluzionarie', l'intrecciarsi cioè di difesa della *République*, democratizzazione dell'economico e sostegno comunista alla Russia bolscevica, sia una conseguenza del 6 febbraio e identifica le possibilità del fascismo con le '*chances de la bêtise*'. Langevin (*La science et le fascisme*, in «Le Courier des Grandes Conférences de Paris», n. 7, 1935, pp. 37-39) lo pensa come 'difesa di un ordine sociale' di fronte agli sviluppi dell'*outillage* scientifico e tecnico, che avrebbero valenza pregiudizialmente progressiva, come oscurantismo di fronte all'emergere di nuove *lumières*, detentrici di capacità trasformatrice. Da qui la chiusura in una prospettiva tutta morale che implica l'identificazione del fascismo col conformismo e l'egoismo.
22. *M.R.*, p. 337.
23. *Commentaire*, in «Commune», n. 9, 1934, pp. 886-888.
24. *Lettre ouverte à André Gide*, in *Nrf*, n. 247, pp. 705-708.
25. *Les Essais*, in *Nrf*, n. 220, p. 121.
26. *Remarques sur le conflit italo-éthiopien*, in *Nrf*, n. 266, p. 757 ss.
27. *Le nouvel Anticléricalisme*, in *Nrf*, n. 225, pp. 1080-1087.
28. *Les idées politiques de la France*, in *Nrf*, n. 229, 1° ottobre 1932, p. 522.
29. *M.R.*, p. 321.
30. *De la critique gidienne*, in *Nrf*, 1° marzo 1933, n. 234, pp. 509-513.
31. *Affaires*, in *Nrf*, n. 268, pp. 99 ss.
32. *L'âge des orthodoxies*, in *Nrf*, n. 271, 1° aprile 1936, pp. 481-493.
33. *Nrf*, n. 212, pp. 671-690.
34. «I problemi cui sia Valéry che Alain danno la precedenza sono quelli che riguardano il funzionamento della meccanica umana, meccanica corporale, meccanica intellettuale. Entrambi pongono in primo piano il problema dei rapporti del corpo e dello spirito, lo studio di fenomeni quali il sonno [...] Questo studio delle relazioni dell'uomo col proprio corpo è uno di quelli perseguiti con la maggiore applicazione sin dal 1918» (ivi, p. 681).
35. Cfr. in proposito A. Thibaudet, *La République des professeurs*, Paris 1927; H. Bourgin, *De Jaurès à Léon Blum. L'École Normale et la politique*, Paris 1938; per una ricostruzione cronachistica: L. Mazaauric, «*Vive le front populaire*», Paris 1976; H.R. Lottman, *The Left Bank*, New York 1981 (tr. it. *La Rive Gauche*, Milano 1983).
36. P. Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris 1945.
37. *Discours de l'histoire* (1932), in *V*, pp. 1135-1137. «Tutte le nozioni che ritenevamo solide, tutti i valori della vita civile, tutto ciò che faceva la regolarità del regime economico, in breve, tutto ciò che dava alle nazioni ed agli individui una qualche fiducia nel domani, tutto questo sembra ben compromesso» (p. 1136).
38. *De l'histoire* (1928), in *R.*, p. 46.
39. Cfr. *Images de la France* (1927), in *R.*, p. 118 e *L'Amérique projection de l'esprit européen* (1938), in *R.*, p. 109.

40. Cfr. *Propos sur le progrès* (1929), in *R.*, pp. 168-173.
41. Cfr. *Notre destin et les lettres* (1937), in *R.*, pp. 204-207.
42. Cfr. *La politique de l'esprit* (1932), in *V.*, p. 1040.
43. Cfr. *La crise de l'esprit* (1919), in *V.*, p. 992 e *Svedenbourg* (1936), in *V.*, pp. 867-868.
44. *Le bilan de l'intelligence* (1935), in *V.*, p. 1063.
45. «Il capitalismo delle idee e delle conoscenze e il laborismo delle menti [...] sono all'origine di questa crisi» (*ivi*, p. 1064).
46. *Une conquête méthodologique* (1897), in *V.*, p. 971 ss.
47. *La crise de l'esprit*, in *V.*, p. 988.
48. *Discours aux chirurgiens* (1938), in *V.*, pp. 921-922.
49. *L.q.*, pp. 85-86.
50. *M.R.*, p. 224.
51. *V.g.*, pp. 8-18.
52. Lettera al Révérend Père Gillet, *op. cit.*, p. 163.
53. *Lettre sur la société des esprits* (1933), in *V.*, p. 1138 ss.
54. *Notre destin et les lettres* (1937), in *R.*, p. 198 ss.
55. *La politique de l'esprit*, in *V.*, pp. 1038-1039.
56. *Le bilan de l'intelligence*, in *V.*, p. 1069.
57. *Préface à la lutte pour la paix* (1933), in *V.*, p. 1146.
58. *La crise de l'esprit*, in *V.*, p. 988 ss.
59. *Ivi*, p. 995.
60. Cfr. *Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe* (1927), in *R.*, p. 33 ss.
61. Cfr. *La crise de l'esprit*, in *V.*, pp. 990-991.
62. Cfr. *ivi*, pp. 998 e 989.
63. *Note* (1922), pp. 1000 ss.
64. *L'Amérique projection de l'esprit européen* (1938), in *R.*, pp. 109 ss.
65. Cfr. *Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe*, in *R.*, pp. 33 ss. V. anche *La politique de l'esprit*, in *V.*, pp. 1029-1030, *Lettre sur la société des esprits*, in *V.*, p. 1143 e *Rapport sur les prix de vertu* (1934), in *V.*: «Ogni politica e ogni morale si basano tutto sommato sull'idea che l'uomo ha dell'uomo e del proprio destino. Da molti secoli, l'umanità occidentale non ha cessato di perseguire l'edificazione della personalità. Lentamente, a fatica, talvolta dolorosamente, il valore civile, politico, giuridico e metafisico dell'individuo è stato creato, e finalmente elevato a una specie di assoluto, come indicarono le nozioni diventate banali e screditate di libertà e di uguaglianza» (pp. 947-948). La comune fondazione di politica e morale implica la denuncia di ogni solipsismo, condizione che si traduce in una data morfologia della funzione intellettuale.
66. *La liberté de l'esprit* (1939), in *R.*, p. 244.
67. *Lettre sur la société des esprits* (1933), in *V.*, p. 1145.
68. Cfr. *La politique de l'esprit*, in *V.*, pp. 1033-1034 e *Petite lettre sur les mythes* (1928), in *V.*: «I miti sono le anime delle nostre azioni e dei nostri amori. Possiamo agire solo muovendo verso un fantasma. Possiamo amare solo ciò che creiamo» (p. 967). «Ogni origine, ogni aurora delle cose ha la stessa sostanza delle canzoni e delle favole che circondano le culle» (p. 966).

69. *L'idée de dictature* (1934), in R., p. 82 e *Métier d'homme* (1937), in R., p. 272.

70. «Ciò che viene chiamato oggi dittatura non è altro che un tentativo di trattare la fabbricazione continua dell'ordine sociale' secondo il modello che si è imposto alle grandi aziende e società di produzione» (ivi, p. 272).

71. *Economie de guerre de l'esprit* (1939), in R., pp. 285 ss. La politica nazista «nei confronti dell'esprit si è ridotta o accanita, da dieci anni a questa parte, a reprimere gli sviluppi dell'intelligenza, a sminuire i valori della ricerca pura, a prendere misure, spesso atroci, contro coloro che vi si consacrano, a favorire, fin sulle cattedre e nei laboratori, gli adoratori dell'idolo a scapito dei creatori indipendenti di ricchezza spirituale, e a imporre alle arti e alle scienze, i fini utilitari che persegue un potere fondato sulle declamazioni e sul terrore. Le università [...] sono state private dei loro migliori maestri, sottomesse al controllo di un partito che è una polizia; i loro studenti trasformati in satelliti del regime o in operai irreggimentati; infine la dottrina dello Stato si è, là, nettamente e brutalmente pronunciata contro l'integrità e la dignità del pensiero che non ha altra funzione che di servirla» (p. 287).

72. «Libertà: è una di quelle detestabili parole che hanno più valore che senso; che cantano più di quanto non parlino»: *Fluctuation sur la liberté* (1938), in R., p. 49; cfr. anche *L'idée de dictature*, in R.

73. *La crise de l'esprit*, in V., pp. 933-934.

74. *Propos sur l'intelligence* (1925), in V., pp. 1040 ss. La società ridotta a «macchina [...] non può ammettere che qualcuno resti senza che il suo ruolo e le sue condizioni d'esistenza siano definite con precisione. [...] Tutto concorre a contare, a assimilare [...] questa popolazione interna d'indefinibili e d'isolati di natura, che costituisce una parte degli intellettuali» (pp. 1051-1052).

75. *Réponse à une enquête* (1933), in V.: «Chi crede di agire non agisce (o agisce all'incontro dei propri disegni) [...] Succede che la Torre d'avorio emetta onde possenti, sconosciute ad essa stessa» (p. 1149).

76. Cfr. *De l'histoire* (1928), in R., p. 43 e *La politique de l'esprit*, in V., pp. 1024 ss.

77. *Le bilan de l'intelligence*, in V., p. 1072 ss.

78. Lettere a M. Ferré del 4.4.1935 e a Caullery del 7.11.1933, in L.q., pp. 226 e 212.

79. Lettera a Alain del 4.1.1930, ivi, p. 184.

80. *Réponse à une enquête*, in V., p. 1150 e *Fonction de Paris* (1937), in R., pp. 142-143; cfr. anche *Image de la France*, in R. e *Présence de Paris* (1937), in R..

81. *Complément à un portrait d'Alain*, databile 1939, pubblicato postumo in Pl. 1. Benjamin sottolinea l'influenza di Lagneau, sia su Alain sia su Barrès, ponendolo così alle fonti e del radicalismo e del nazionalismo francesi: «I tratti di questo intellettuale rappresentano [...] un ideale, assai preciso e assai radicato per gli strati sociali borghesi dirigenti nella 'République des Professeurs'» (*Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftsteller*, in «Zeitschrifts für Sozialforschung», 1934, p. 57).

82. «Nell'educazione tutto quanto è abitudine mi sembra disumano». in *Pl. 2*, n. 528, 8/8/1931, p. 861.

83. *Rapports de la philosophie et des propos d'Alain* (1938), in *Pl. 2*, p. LXX.

84. Il de Sacy ricorda come «Alain diceva volentieri di conoscere un solo manuale di filosofia accettabile: la *Critica della ragion pura*. Il che certo non gli ingraziava gli autori di manuali che occupavano posti importanti nell'amministrazione e nel controllo dell'insegnamento. E non si negava il piacere di ripetere tali battute davanti agli ispettori che venivano, come di norma, a ispezionare le sue classi. [...] Tollerava le ispezioni quasi altrettanto male quanto la censura durante la guerra» (*Pl. 2*, p. XXXVII, nota 2).

85. «Una lezione mi suggeriva un *Propos* veramente attuale, proprio a livello delle riflessioni dell'uomo della strada. Lalande, della Sorbona, diceva che c'erano due modi di filosofare; uno, quello dei *Propos*, e che lui si ateneva all'altro, quello della lezione e della dissertazione. Quest'osservazione è di un buon lettore» (*Rapports de la philosophie et des propos d'Alain*, in *op. cit.*, p. LXXV).

86. *Histoire de mes pensées*, in *Pl. 2*, p. LXIV. Cfr. anche *Extraits de notes autobiographiques* (1925), *ivi*, p. LXIX e *ivi*, n. 351, 3/2/1923, pp. 537-538. Alain ha ritratto nei *propos* anche talune figure della *Rive gauche*: Valéry, il nostro Lucrezio, 'neuf, serré, éclatant, sauvage', percepisce l'opacità, la resistenza del 'monde des forces' al pensiero (*Pl. 1, Notre Lucrece*, 20/7/1927, p. 722); Elie Halévy, il 'platonicien', e 'son ami' Lucien Herr, con i quali conduce una sorta di ininterrotto 'dialogue des Morts'; la *Trabison* «un pamphlet [...] che desterà scalpore. L'autore vi denuncia questa ebbrezza di pensare secondo Cesare e questo rinnovato fanatismo. E se ci sarà ancora una Bastiglia [...] ci si metterà questo autore» (*Pl. 2*, n. 450, 20/10/1927, p. 713). Un giudizio ben diverso Alain esprimerà in una lettera a Elie Halévy del 4 ottobre 1935: «Ho appena ricevuto la Nrf. Confesso che sono stanco dei paradossi di Benda. E per essere certo di non leggerlo più, guardo prima di tutto la firma» (Alain, *Correspondance avec Elie et Florence Halévy*, Paris 1958, p. 306). Su Péguy cfr. anche la *dédicace* a Madame Morre-Lambelin di *Les sentiments familiaux* in data 24 dicembre 1927: «Può darsi [...] che lo stesso Marcel Péguy abbia creduto di trovare in me una sorta di testimone del gruppo Charles Péguy, Romain Rolland, Benda, Daniel Halévy, ecc. In ciò si è sbagliato. Ho visto Charles Péguy una sola volta e da Dick May, senza parlargli. Non mi piace un normalista socialista, non mi piace la barba del moralista, e ancor meno l'uomo che maledice gli eretici, e ancor meno i cenacoli. Non appartenni mai ad alcuno...» (Alain, *Les passions et la sagesse*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1960, p. XXIV).

87. *Pr. pb.*, 1/1/1932, p. 81.

88. «Il pedante apprende presto e per sunto: una volta che ha appreso, sa, e dopo vent'anni tirerà fuori le stesse formule e gli stessi argomenti [...] La mobilità e la fecondità delle idee presuppongono una capacità di oblio senza limiti, e una ricerca ogni volta ricominciata» (*C.*, 15/5/1912, p. 10).

89. Cfr. la *Prefazione* di S. Solmi a Alain, *Cento e un ragionamenti*, *op. cit.*

90. Cfr. V. Cousin, *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris 1856,

pp. 428 ss. e la sua discussione col Damiron in «Compte rendu de l'Acad. des sciences morales et politiques», 1861, p. 283 ss.; v. anche F. Bouilliet, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris 1852, t. II, p. 283 ss. «La teodica cartesiana poggia tutta quanta sull'idea dell'essere infinito [...] Dio può provvedere alla conservazione di un essere creato in un unico modo, attraverso una creazione rinnovata e continua. Tale teoria [...] racchiude un germe di spinozismo. Ché tutto ciò che viola la personalità umana serve alla causa di Spinoza. [...] tutto ciò che degrada e sminuisce l'uomo ricade in qualche maniera su Dio stesso, i cui attributi migliori svaniscono a profitto di uno solo, l'assoluta onnipotenza. Inoltre bisogna includere la confusione dell'intendimento e della volontà fra gli errori di Cartesio che Spinoza coltivò, come dice Leibniz [...] Ma oggi si può dire tutta la verità: non è questo o quel principio cartesiano, è lo spirito stesso del '600, che, dopo aver generato il cartesianesimo, lo conduceva sia verso lo spinozismo che verso il misticismo» (V. Cousin, *Des rapports du cartésianisme et du spinozisme*, in *op. cit.*, pp. 463-469). Sulle letture di Spinoza contemporanee ad Alain, in specie circa il rapporto col Descartes, v. P. Lachièze Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris 1932, che distingue fra chi pensa che «lo spinozismo è il prolungamento logico del cartesianesimo» (p. es. Kuno Fischer, Pillon, Léon e Bruschvicg) e di chi «al contrario che la dottrina di Spinoza, nella sua ispirazione fondamentale e persino nelle sue linee generali, si era costituita al di fuori di ogni influenza cartesiana» (p. es. Delbos). Cfr. anche E. Boutroux, *La philosophie allemande au XVII<sup>e</sup> siècle* (Cours à la Sorbonne 1887-1888), Paris 1929, pp. 32-41; V. Brochard, *Le Dieu de Spinoza* (1908), in *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, Paris 1912, pp. 332-370; V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris 1893; Id., *Le spinozisme*, Paris 1916; L. Brunschvicg, *Spinoza*, Paris 1894; Id., *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris 1912; Id., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1927.

91. *Pl. 1*, *Masques*, 1/2/1931, p. 89.

92. *C.*, p. 148.

93. *Pr. pb.*, 1/2/1932, p. 84.

94. *Ivi*, agosto 1933, p. 89.

95. *Ivi*, 2/10/1923, p. 93.

96. *Ivi*, 22/4/1933, p. 158.

97. *Ivi*, 12/2/1932, p. 74.

98. *C.*, 6/5/1933, p. 241.

99. *Pr. pb.*, 1/4/1932, p. 73. Cfr. anche *ivi*, 1/1/1932, p. 81: al metodo hegeliano, ricerca dell'«idea nella materia stessa», Alain oppone quello di Comte che separa «l'*esprit* al fine di salvarlo»; di conseguenza «il proletariato di mentalità francese si istruisce il più possibile, pensa la giustizia e medita di farla. Invece il proletariato di mentalità tedesca cerca il pensiero nel proprio mestiere [...] certo che l'*esprit* rinascerà di lì». Da Comte trarrebbe origine il socialismo, da Hegel il sindacalismo, sistemi l'uno 'piccolo borghese', l'altro 'operaio'.

100. «Chi vuol pensare la Repubblica la penserà nell'esperienza stessa, o non penserà nulla» (*Pl. 2*, n. 415, 15/9/1924, p. 647).

101. Cfr. *Pl. 1*, *Le Dieu égyptien*, 29/10/1923, p. 545; *ivi*, *Le doute*,

- 8/6/1912, p. 130; ivi, *Le gouvernement intérieur*, 4/4/1910, p. 67.
102. Ivi, *Mécanique civilisation*, 2/6/1928, p. 778.
103. Ivi, *Les âmes rouges*, 5/5/1931, p. 1010.
104. *Ibidem*.
105. *Pl. 2*, n. 610, 22/12/1934, p. 1039.
106. *Pl. 1*, *Arnolphe*, 5/6/1928, p. 780.
107. Ivi, *Deux espèces d'hommes*, 26/9/1931, p. 1035; cfr. anche *Pl. 2*, n. 48, 10/3/1908, p. 60 e ivi, n. 406, 15/6/1924, p. 630.
108. *Préface* del '46 a Alain, *Spinoza*, Paris 1965, 1901<sup>1</sup>, p. 13.
109. *Pl. 2*, n. 189, 4/9/1912, p. 265.
110. *Pl. 1*, *Le Propète*, p. 1000; cfr. anche ivi, *Léviathan*, 3/10/1928, p. 803: «L'assemblea degli uomini fa arretrare l'umanità [...] finché si va a cercare nell'assemblea ciò che si deve pensare. Ma nessun uomo è stupido. Quindi che ciascuno pensi nel suo cantuccio: [...] un mucchio di uomini può formare un animale temibile».
111. Ivi, *L'union fait la force*, 10/12/1925, p. 663.
112. *Pl. 2*, n. 501, 11/1/1930, pp. 809-810. «Una nazione, che ha spezzato tutto, che ha soltanto uomini nuovi e leggi nuove, si trova condannata alla fatica di pensare giorno e notte e di organizzare ogni cosa secondo un modello concepito dall'intelligenza. [...] tutto un popolo è a scuola [...] La somma di errori e di ingiustizie che può derivarne non mi stupisce; ammiro piuttosto la sola durata dello stato rivoluzionario» (*ibidem*).
113. *Pl. 1*, *Bourgeois et ouvriers*, 10/1/1931, pp. 984-985.
114. *Pl. 2*, n. 511, 5/7/1930, p. 828.
115. Cfr. ivi, n. 603, 25/7/1934, p. 1024; ivi, n. 610, 8/12/1934, p. 1037 e *Pl. 1*, *La milice fasciste*, 19/5/1928, pp. 770-771.
116. Cfr. *Pl. 2*, n. 196, 16/11/1912, p. 276; ivi, n. 409, 15/7/1924, p. 637 e ivi, n. 601, 30/6/1934, p. 1019.
117. *C.p.*, *Comment toutes les opinions sont bonnes*, p. 149.
118. *Pl. 1*, *La religion de l'ordre*, 18/1/1930, p. 900; cfr. anche *Pl. 2*, n. 44, 26/2/1908, pp. 55-56 e ivi, n. 201, 18/12/1912, pp. 284-285.
119. *C.*, 15/9/1924, p. 35; cfr. anche ivi, 22/7/1913, pp. 103-104; *Pr.ph.*, 8/10/1927, p. 100 e *Pl. 1*, *Empereurs de casseroles*, maggio 1928, p. 777.
120. Alain, *Spinoza*, *op. cit.*, p. 165; v. anche ivi, pp. 129-130.
121. *Pl. 2*, n. 94, 7/3/1909, p. 125.
122. Alain, *Spinoza*, *op. cit.*, pp. 20-21.
123. Alain, *Préface*, ivi, p. 13.
124. *Pr. ph.*, 31/1/1910, pp. 164-165.
125. Cfr. ivi, 25/7/1933, pp. 14-15 e *Pl. 2*, n. 635, 18/4/1936, p. 1096.
126. *Pr. ph.*, 15/6/1930, pp. 187-188 e *Pl. 2*, n. 95, 29/10/1909, pp. 150-151.
127. *Pr. ph.*, novembre 1924, p. 3 e ivi, agosto 1912, p. 16.
128. Ivi, 3/3/1932, p. 78 e ivi, 15/2/1932, p. 146.
129. La *note*, riportata in *Pl. 2*, p. 1229, è di Jeanne e Michel Alexandre. Per un giudizio di Alain sulle elezioni del '24, data la vicinanza fra i due uomini, cfr. il testo di Michel Alexandre apparso all'indomani dello scrutinio nei «Libres propos»: «Undici maggio, festa di Giovanna d'Arco questa volta veramente festeggiata da questo popolo, il suo unico amico [...]; dieci

anni dopo la grande caduta, dieci anni dopo Jaurès colpito a morte, e in lontananza quelle distese di cadaveri intorno a lui. Evasione, risveglio: dopo dieci anni di pesante servitù e di stoltezza incoronata; e, d'improvviso, tutti coloro che facevano ombra, monaci, generali, accademici, finalmente tornano sotto il selciato» (ivi, p. 1226). I «*Libres propos*» riprenderanno le pubblicazioni nel '27.

130. Cfr. *Pl. 2*, n. 421, 15/10/1924, p. 656 e ivi, n. 351, 3/2/1923, pp. 537-538.

131. Il linguaggio di Alain, per la vittoria che vede venire, si carica di un entusiasmo quasi lirico: «Bisognerà [...] arrivare all'idea che la politica non è per niente uno sport, ma piuttosto una difesa silenziosa e ostinata [...] Ma è primavera! Le nostre truppe sono in marcia, e stanno per travolgere uno dopo l'altro il fuoruscito, il prete e il banchiere. [...] questa vittoria sarà l'inizio e non la fine della lotta per la libertà e per la pace» (ivi, n. 635, 18/4/1936, p. 1097).

132. *Pl. 1, Les Phonographes*, 22/10/1907, p. 13.

133. Alain, *Fragments sur Jules Lagneau*, *op. cit.*, pp. 37-47.

134. *C.*, p. 148.

135. Ivi, 9/9/1911, p. 164. Dopo il 6 febbraio '34, limitando il proprio impegno in difesa della *République* ai soli 'scritti', rileva la povertà culturale delle sinistre, «tutto è da rivedere nel dizionario delle sinistre», ma comprende come proprio la confusione sia 'in qualche modo una garanzia', poiché la politica è 'zoppa'. In effetti l'ambito in cui Alain circoscrive l'azione della sinistra è quello del controllo, '*défendre la République*'; presume infatti che la morfologia istituzionale sia ancora largamente adeguata ad esprimere la dialettica sociale. Non scorge in effetti alcun pericolo di guerra esterna o intestina, «Cesare non è in vista», in ciò lontano dal Benda. L'orrore della guerra lo porta a rifiutare «la guerra santa contro Hitler», a sottovalutare cioè il fenomeno nazista sino alla fine degli anni '30 (Cfr. Alain, *Correspondance*, *op. cit.*, in specie le lettere del 22/3/1934, p. 299; del 25/4/'34, p. 299; del 4/8/1934, p. 301; del 29/8/1934, pp. 301-302; del 15/8/1935, pp. 305-306; di *dimanche fin juillet* 1936, p. 311; del 6/8/1936, p. 311 ss.).

136. Cfr. *Pr. pb.*, gennaio 1931, p. 114 e anche *P. 2*, n. 412, 15/8/1928, p. 642.

137. Cfr. *Pl. 2*, n. 9, 14/5/1906, pp. 11-12; *C.*, 7/4/1911, p. 176; ivi, 10/1/1912, pp. 152-153; ivi, 12/7/1910, pp. 156-157; ivi, 13/10/1912, p. 159.

138. *C.*, 10/1/1912, pp. 152-153; ivi, 24/5/1911, p. 162; ivi, p. 172.

139. Alain, *Correspondance*, *op. cit.*, lettera del 16/10/1934, p. 303; cfr. anche *C.*, p. 189.

140. V. in proposito W. Benjamin, *Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers*, *op. cit.*, p. 58: «Si è potuto affermare che l'intero programma economico del radicalismo consista nell'intessere un'aureola intorno alla paroletta piccolo».

141. «In quanto all'ordine, lo troverete se lo cercherete dove si trova, lontano dalle città assurde. [...] Leggete in proposito Giono; ascoltate il fante indignato e il contadino felice, perchè sono lo stesso uomo. Considerate il fumo e le case strette l'una all'altra che hanno lo stesso colore della terra;

l'ordine sta lì [...] Si tratta solo di non turbarlo. E da che cosa viene turbato se non dalla vostra impalpabile moneta e dai vostri ricchi senza mestiere?» (Pl. 2, n. 641, 29/8/1936, p. 1110). Cfr. anche ivi, n. 639, 25/7/36, pp. 1106-1107; ivi, n. 512, 1/8/1930, p. 831 e ivi, n. 539, 23/1/1932, pp. 884-886.

142. Cfr. Pl. 1, *Le riveur*, 28/2/1931, pp. 992-993; ivi, *Le prophète*, p. 1000; Pl. 2, n. 266, 4/6/1921, pp. 589-590; ivi, n. 487, *mars* 1929, p. 782; C., p. 230 e ivi, p. 236.

143. Pl. 2, n. 527, 18/7/1931, p. 860; cfr. anche ivi, n. 95, 2/4/1909, p. 127; ivi, n. 92, 25/2/1909, p. 122; Pl. 1, *Enseignement monarchique*, 1/7/1910, pp. 71-72; C., 4/1/1922, pp. 201-202; sull'istruzione come strumento di separazione in classi v. Pl. 2, n. 95, 2/4/1909, p. 127: «Si ottiene, insieme ai diplomi, il diritto di disprezzare. L'élite si chiude nei templi e preferisce oracoli, più per stupire il popolo che per istruirlo. Gli dei se ne vanno, ma i sacerdoti restano». Cfr. inoltre la commossa rievocazione di Ferdinand Buisson: 'il perfetto radicale', 'il maresciallo dell'immenso esercito di coloro che non ubbidiscono', 'il piccolo caporale degli scontenti che non sono invidiosi' (Pl. 2, n. 544, 5/3/1932, p. 896).

144. V.g., pp. 11-16,

145. M.R., p. 221.

146. Lettera a André George del 4.6.1943, in *L.q.*, p. 24.

147. Alain, *Spinoza*, op. cit., p. 9; cfr. Pl. 1, *L'esclavage militaire*, 27/3/1921, p. 186; ivi, *Le roi semblant*, 9/4/1931, p. 1002; ivi, *Dieu incertain*, 3/8/1932, p. 1091; Pl. 2, n. 133, 31/7/1910, p. 183. Sulla consapevolezza che Alain aveva del proprio filosofare cfr. anche la *dédicace* a M.me Morre-Lambelin (1935), in Pl. 2: «*Je ne suis pas spinoziste*». Per uno studio del rapporto col Croce, che potrebbe essere di un qualche interesse, si noti come in due *propos* — l'uno su ciò che 'vogliono i morti' (C., 8/11/1907, p. 33), l'altro sul Leviatano, che, quando «fa delle promesse o firma dei trattati, non si crede legato alla propria parola» (Pl. 2, n. 201, 18/12/1912, p. 285) — si abbia non solo una corrispondenza concettuale, ma l'uso di un vocabolario comune: v. *Etica e Politica*.

148. Cardini dell'ideologia radicale, sintesi di tensioni giacobine all'uniformità e di attenzioni girondine alla particolarità e diversità, sono: la laicità, quale momento di coesione sociale; la negazione delle classi, esistono solo gruppi professionali; la nazione, come unico soggetto politico collettivo; l'intervento regolatore del politico nell'economico.

149. Il 'college' o la 'cléricature', forma tipica dei ceti intellettuali francesi, in larga parte opera della Terza Repubblica (la separatezza di cui parla Sartre: una «lingua [...] zeppa di 'borghesismi'»; «la centralizzazione ci ha raggruppati tutti a Parigi» — *Qu'est-ce que la littérature?*, in *Situations*, II, Paris 1975, pp. 203 ss.), assume significati diversi a seconda che si operi in periodi organici o di transizione. Se i nessi che lo connettono all'apparato di Stato in trasformazione si allentano, l'intellettuale può stabilire un rapporto immediato con le classi sociali. La difficile ricerca di una nuova identità è evidente sia nella generazione già attiva prima della guerra, che aveva operato la riconciliazione fra letteratura e pubblico borghese, sia nell'*esprit de négativité* di quella successiva al '18. Cfr. in proposito l'annotazione gidiana circa la parcellizzazione del lavoro intellettuale quale sola possibilità

di superare il disagio connesso alla cattiva universalità dell'intellettuale umanista. «Felice il sociologo che s'interessa soltanto di costumi; il pittore che consente solo a vedere, del paese, l'aspetto; il naturalista che sceglie di occuparsi soltanto d'insetti o di piante; felice lo specialista! [...] Dovessi vivere una seconda vita, accetterei volentieri, per la mia felicità, di studiare soltanto le termiti» (*Voyage au Congo*, Paris 1927, tr. it. *Viaggio al Congo e ritorno dal Ciad*, Torino 1950, p. 33, nota 1). Sartre nota come i Gide, i Valéry non traggano dalla vendita del libro i loro redditi: «Come la politica, sotto la Terza Repubblica», la letteratura per questi «non può essere che un'occupazione 'marginale'. [...] Il personale letterario si recluta nello stesso ambiente del personale politico» (*op. cit.*, p. 208).

150. «Si può dire che fino ai nostri giorni l'odio di classe', come odio cosciente e fiero di sé, fosse soprattutto l'odio dell'operaio contro il mondo borghese [...] Oggi, basta pensare al 'fascismo' italiano [...] per accorgersi che la borghesia prende pienamente coscienza dei suoi egoismi specifici» (J. Benda, *La trahison des clercs*, Paris 1958, 1927<sup>1</sup>, tr. it. *Il tradimento dei chierici*, Torino 1976, p. 79). Il linguaggio bendaiano maschera spesso la modernità dell'analisi dietro termini desueti.

151. *T.*, p. 105.

152. *Ivi*, p. 8.

153. *Ivi*, p. 112.

154. *Ivi*, p. 127.

155. *Ivi*, p. 19, nota 1; cfr. un'analogha valutazione in J. Benda, *La grande épreuve des démocraties*, New York 1942, Paris 1945, p. 25.

156. In «Emancipation», giugno 1926, ora in *B.a.A.*, n. 4, dic. 1956, p. 13.

157. *T.*, p. 139.

158. «La civiltà, lo ripetiamo, ci sembra possibile solo a patto che l'umanità rispetti una divisione delle funzioni; a patto che, a fianco di coloro che fomentano le passioni laiche e esaltano le virtù atte a servirle, esista una classe di uomini che sminuisca queste passioni ed esalti dei valori che trascendono le cose temporali» (*ivi*, pp. 157-158).

159. *Ivi*, pp. 170-171; cfr. anche p. 182: «il realismo politico dei chierici, lungi dall'essere un fatto superficiale, dovuto al capriccio di una corporazione, mi sembra legato all'essenza stessa del mondo moderno». L'eco suscitata dalla *Trahison* fu particolarmente ampia: v. i giudizi del Thibaudet, «il solo libro d'idee che abbia costituito nel dopoguerra un veicolo letterario e un'influenza», e del Gide, «una requisitoria [...] necessaria e che lei ha espresso in maniera magistrale. [...] si riconoscerà solo più tardi il debito che le si deve. [...] Mi sembra che l'idea astratta all'eccesso che lei si fa della Ragione, rischi di indebolire la sua tesi» (in S. Menzella, *Sul significato della «Trahison des Clercs»*, in «Saggi e ricerche di letteratura francese», vol. VIII, 1967). Ancora il Thibaudet sulla Nrf del 1° dicembre '27 parla di «filosofia appassionata, unitaria, idealistica e desertica», di «donchisciottismo della logica». Benda è «in lotta contro il suo tempo. Egli pensa nell'ambito della categoria del *No!* Conro Bergson, Maurras e Barrès», accumulati sotto l'etichetta 'pragmatismo'. Contro i chierici del 'pragmatismo nazionalista' e del 'pragmatismo rivoluzionario', Benda è «animato da questa convinzione e insieme mitica aspirazione: essere l'ultimo chierico che abbia posseduto

Dio, essere l'ultimo uomo di Dio, personificazione della pienezza del chiericato». Il Thibaudet esprime tutta la sua distanza quando parla di 'profetismo semplicista' e in ispecie nel confutare l'affermazione che il «chierico nazionalista [sia] essenzialmente una creazione tedesca»: il fenomeno, non certo ridicibile sotto «l'etichetta nera del tradimento», trarrebbe invece le sue origini nella Rivoluzione francese e nel romanticismo. Al 'chierico statico' il recensore contrappone il 'chierico mobile, critico', e si rifiuta di aderire all'«intima disperazione di Benda» (*Réflexion sur la littérature*, n. 171, tr. it. in *op. cit.*, pp. 290-300). Sul n. del 1° gennaio 1934, Fernandez, pur apprezzandolo «per il suo coraggio, per la chiarezza della sua esposizione», gli rimprovera «l'inflessibilità eccessiva del suo giudizio' che produce effetti di mascheramento. «Egli non vede sempre con sufficiente chiarezza le ragioni che hanno portato alcuni 'chierici' che perseguivano i suoi stessi fini a schierarsi tra i traditori». Per il Fernandez la dialettica non è «tra una morale razionale o ragionevole, e non so quale altra caricatura del moralismo, ma tra una morale del giudizio e una morale della storia che pretende di realizzare con la storia i principi stessi del giudizio». Negata la separatezza dei valori, che fondava le tesi della *Trabison*, il 'marxismo' e il 'pragmatismo' trovano ora legittimazione come dottrine capaci di 'rendere le loro idee praticabili'. La conclusione del recensore è un invito al 'filosofo aristocratico', al Benda, a sporcarsi le mani per la conservazione dei valori (*Les essais*, n. 172, tr. it. in *op. cit.*, pp. 300-306). V. anche il giudizio del Croce secondo cui l'autore non ha sciolto il nodo politica-cultura, lo ha solo tagliato riproponendo una «separazione impensabile» tra la «città di Dio» e la «città del diavolo»; il libro sarebbe allora «un nuovo caso della vicenda in cui si dibatte in Francia la filosofia, la quale, per salvarsi dal materialismo e dal sensualismo, non trova altro partito che lo spiritualismo dualistico o la trascendenza» (in «La Critica», n. 3, 1928, p. 214). Il De Ruggero, ritornando su Benda a proposito di *La fin de l'Eternel*, parla della *Trabison* come di «un grazioso libro [...] che si dilungava, già troppo stucchevolmente, intorno a una battuta felice e finiva con l'esagerarla e falsarla»; quanto al nuovo libro, esso accentua il «motivo sino a renderlo insopportabile» (in «La Critica», n. 2, 1930, p. 216). Per il giudizio di Alain cfr. nota n. 86.

160. *Polytechniciens bleus et noirs, L'opinion vaincra les partis*, in *C.p.*, pp. 128 e 147.

161. Lettere a Léon Bérard, 1931, a Desjardins, del 29.7.1934, a Fontaine, del 1.12.1915, in *L.q.*, pp. 194, 222 e 111-112.

162. *T.*, pp. 92 e 137.

163. J. Benda, *Délice d'Eleuthère*, Paris 1935, pp. 27-34 e 38-42.

164. Id., *Belphégor. Essai sur l'esthétique de la présente société française*, Paris 1924, pp. 17 e 26.

165. Id., *Lettres à Mélisande pour son éducation philosophique*, Paris 1925, p. 110.

166. Alain, *Correspondance*, *op. cit.*, lettera del 4.3.1895, p. 71.

167. *Délice d'Eleuthère*, *op. cit.*, p. 193.

168. *L'air du mois*, in *Nrf*, n. 249, 1° giugno 1934, p. 1040.

169. *L'écrivain et la politique*, in *Nrf*, n. 256, 1° gennaio 1935, p. 170.

170. *William James et le pragmatisme religieux*, par Gilbert Maire, in *Nrf*, n. 257, 1° febbraio 1935, p. 297.

171. *Humanisme et communisme*, in «Les Nouvelles littéraires», 12/4/1935, ora in *Précision (1930-1937)*, Paris 1937, pp. 148-151.
172. *Littérature occidentale et littérature communiste*, in «Les Nouvelles littéraires», giugno 1935, ora in *Précision*, *op. cit.*, pp. 152-158.
173. *Le Congrès international des écrivains*, in Nrf, n. 263, 1° agosto 1935, pp. 304-305.
174. *Mirage de la liberté*, in Nrf, n. 275, 1° agosto 1936, pp. 406-407.
175. *La question de l'élite*, in Nrf, n. 278, 1° novembre 1936, pp. 922-924.
176. Nrf, n. 298, 1° luglio 1938, p. 160.
177. *Un grand ministère*, in Nrf, n. 290, 1° novembre 1937, pp. 872-873.
178. *Pureté malfaisante*, in Nrf, n. 288, 1° settembre 1937, p. 525.
179. *Réactions*, in Nrf, n. 298, 1° luglio 1938, p. 160.
180. *Pour la défense de la démocratie*, in «Commune», giugno 1939, p. 684.
181. *Exercice d'un enterrement vif. (Juin 1940-Août 1944)*, Genève-Paris 1945, pp. 128-130, 139-140 e 170.
182. G. de Ruggero, *op. cit.*
183. Paris 1950.
184. Cfr. *Un Régulier dans le siècle*, Paris 1938.
185. *De quelques constantes*, *op. cit.*, p. 7.
186. *De la mobilité de la pensée selon une philosophie contemporaine*, in *op. cit.*
187. Cfr. *De certaines constantes de l'esprit scientifique à travers l'histoire*, in *De quelques constantes*, *op. cit.*, p. 104.
188. Cfr. *De quelques constantes*, *op. cit.*, pp. 32 ss.
189. *Lettres à Melisande pour son éducation philosophique*, *op. cit.*, p. 86.
190. La «concezione di una scienza le cui idee non presentano contorni rigorosi ha quale conseguenza logica quella di apparentare la scienza alla poesia». Per Bachelard non solo la musica, come già in Bergson, per il quale la 'melodia' in quanto 'pura mobilità' sarebbe «l'immagine esatta della durata, che gli appare come il vero metodo scientifico», o la poesia, ma il sogno, «in quanto vi si può scorgere una rappresentazione duttile, costituisce in qualche modo l'immagine di ciò che deve essere la scienza, almeno dello stato psicologico da cui trae origine» (*De quelques constantes*, *op. cit.*, pp. 30-32).
191. *Le procès du 'chosisme' (1947)*, in *op. cit.*, pp. 67 ss.
192. *De quelques constantes*, *op. cit.*, p. 29.
193. «A la mémoire de mes maîtres Kant et Renouvier», dedica di *La grande épreuve des démocraties*, *op. cit.*
194. Cfr. *La France Byzantine ou le triomphe de la littérature pure*, Paris 1945.
195. «L'avventura bergsoniana sarà dunque sempre possibile. [...] l'odio dell'Intelligenza è uno dei caratteri essenziali dei nostri moderni»; «la filosofia non è altro che una branca della letteratura [...] essa ha assolto il proprio compito quando ha suscitato delle emozioni, delle sensazioni, e [...] l'imprecisione delle idee, lungi dall'essere un'imperfezione vi costituisce

al contrario [...] una perfezione supplementare» (*Une philosophie pathétique*, Paris 1913, pp. 17 ss.).

196. *Lettres à Melisande*, op. cit., pp. 26-27.

197. *Délice d'Eleuthère*, op. cit., p. 198.

198. *De quelques constantes*, op. cit., pp. 123-124.

199. J. Benda, *Lettres à Melisande*, op. cit., p. 87.

200. «Il chierico nazionalista è essenzialmente un'invenzione tedesca», in T., p. 105.

201. Cfr. in proposito *Du mobilisme en fait de morale et d'esthétique. De quelques constantes en ces matières*, in *De quelques constantes*, op. cit., pp. 162-174.

202. Articolo di J. Guéhenno riportato in L., p. 13.

203. L., p. 79.

204. A. Gide, *Feuillets d'automne*, Paris 1949, tr. it. *Pagine d'autunno*, Milano 1952, pp. 200-201. La ricerca di un contatto immediato e sensuale accredita la tesi del Benda di una letteratura contemporanea volta a costituirsi quale 'attività specifica', con leggi e scopi propri, libera dai costumi dell'intelligenza, cui si era in passato largamente confusa, perseguendo un '*plaisir poétique*', essenzialmente '*affectif*', a scapito di uno estetico, '*surtout intellectuel*'.

205. Lettera a A. Coste, L.q., p. 106.

206. L., p. 80.

207. Lettera a André Labey, 1908, L.q., p. 85.

208. Lettera a Léautaud del maggio 1905, L.q., p. 67.

209. Nel '45 ne parla come del suo «più vecchio amico. Un'amicizia più che cinquantenaria, senza interruzioni, senza dissidi, senza incrinature [...] per quanto differenti l'uno dall'altro». Lo stesso anno ne parla ancora come di colui che «mantiene il primato della patria sul mondo spirituale, malgrado i nostri rovesci e le nostre disgrazie», in virtù di un metodo, assimilato a quello di Descartes, volto a «spingere il proprio pensiero fino ai massimi limiti delle sue possibilità»; infine li accomuna una stessa attitudine morale: «aveva in disdegno, in orrore tutto ciò che è facile» (*Pagine d'autunno*, op. cit., pp. 93-101).

210. L., p. 15.

211. Ivi, p. 18.

212. Ivi, p. 40.

213. Ivi, p. 19. Un analogo giudizio è espresso, a oltre trent'anni di distanza, nei *Carnets du vieil écrivain*, Paris 1982<sup>2</sup>: «Con Gide ho avuto sempre dei rapporti difficili [...] Non potevo sopportare in lui il tipo stesso del borghese a cui tutto è lecito e che grazie alla sua situazione e alla sua fortuna non rischia, non paga, non espia niente, qualunque cosa dica, faccia o scriva» (p. 176).

214. L., p. 23.

215. Ivi, pp. 50 e 48. L'influenza del Pcf «sul sistema politico francese si era posta soltanto in termini d'una totale estraneità-opposizione» (U. Coldagelli, op. cit., p. 68; Id., *Sinistra e società bloccata. Il Fronte popolare e compromesso comunista*, in «Laboratorio Politico», nn. 2/3, 1982, pp. 125-155), fenomeno accentuato dal progressivo declinare del suo radicamento sociale che doveva ridurlo nel 1933 a 33.000 iscritti, «poco più di una setta

rissosa e intransigentemente stalinista» (B. Bongiovanni, *Movimento operaio in Francia*, in AA. VV., *Il mondo contemporaneo. Storia d'Europa*, Firenze 1980, t. II, pp. 615-641, con un'ampia appendice bibliografica; cfr. inoltre P. Robrieux, *Histoire intérieure du parti communiste 1920-1945*, Paris 1980, t. I). Oggetto di una radicale bolscevizzazione, il Pcf assume un modello politico monolitico, ma conserva anche una propria identità nazionale. L'identificazione, operata dal Mathiez, di Lenin con Robespierre dimostra come l'Ottobre sia assunto in una storia della rivoluzione largamente indigena: i bolscevichi sono giacobini conseguenti, la *patrie en danger* è la Russia assediata. Sarà il *noyau dur* della bolscevizzazione che gestirà a partire dalla conferenza di Ivry (giugno '34) la 'svolta'. La svolta operata dal VII Congresso dell'Internazionale coll'abbandono della tesi del social-fascismo permetteva la ricostruzione di un fronte operaio unificato di resistenza alla rinnovata barbarie, ma implicava oggettive difficoltà per taluni partiti comunisti ad unire «difesa dell'Unione Sovietica e lotta contro la borghesia del proprio paese, che, come nel caso della Francia, diventava una componente essenziale nel dispositivo di difesa dell'Urss» (F. De Felice, *Fronti popolari*, in AA. VV., *Il mondo contemporaneo. Storia d'Europa*, Firenze 1980, t. I, pp. 374-394; il De Felice colloca il *front populaire* in un ambito di riferimenti internazionali e riporta una appendice bibliografica. Cfr. anche G. Caredda, *Il fronte popolare in Francia 1934-1938*, Torino 1977 e la *préface* di J. Cassou a R. Quillot, J. Chambaz, *Le Front populaire. Juin 1936*, Paris 1972). Un elemento di ambiguità era, d'altro canto, già presente nel Rapporto Dimitrov: la nuova trasformazione politica era ridotta a scelta tattica; in effetti una riformulazione strategica avrebbe implicato la ridefinizione del nesso democrazia-socialismo. La mancata risoluzione di questo nodo è alla base della 'riserva comunista di combattere per altro' e della diffidenza socialista nei confronti della 'svolta'. I primi contatti fra la Sfio e il Pcf per arginare la 'minaccia fascista' risalgono ai giorni immediatamente successivi al 6 febbraio, pur rimanendo una sorda ostilità fra i due partiti. Il patto di reciproca assistenza Stalin-Laval del maggio '35, tradotto in termini di politica interna, faciliterà al partito comunista la pratica di quelle 'alleanze borghesi' capaci di scongiurare il pericolo di una egemonizzazione fascista dei ceti medi. La dissoluzione del linguaggio di classe in una 'retorica neogiacobina', lo slogan delle 200 famiglie, si risolve in accenti apertamente nazionalistici conciliando Lenin e Giovanna d'Arco. «Quando i comunisti francesi si indussero a perdere la loro innocenza rivoluzionaria e a prendersi a carico il presente, scoprirono la dimensione della politica essenzialmente nella sua forma di compromesso» (U. Coldagelli, *op. cit.*, p. 130). Nell'ambito della politica culturale questo si traduceva nel costruire organizzazioni poste sotto il patronato di illustri compagni di strada (Rolland, Gide, ecc.), «ma tali 'direttori' non dirigevano mai, erano troppo anziani, troppo occupati o troppo venerabili per quel quotidiano compito amministrativo, il solo tuttavia che conti», e nell'«assumere tacitamente il controllo di organizzazioni aventi un passato progressista e militante, come la *Ligue des droits de l'homme*, per meglio infiltrarsi fra le classi medie» (D. Caute, *The fellow travellers*, London 1973, tr. fr. *Les compagnons de route*, Paris 1979, p. 172; cfr. anche Id., *Communism and the french intellectuals*, 1964, tr. fr. *Le communisme et les intellectuels français*, Paris 1967; J.-P. A. Bernard, *Le parti com-*

*muniste français et la question littéraire 1921-1939*, Grenoble 1972; A. Castoldi, *Intellettuali e Fronte popolare in Francia*, Bari 1978).

216. Ivi, p. 63.

217. Ivi, p. 67.

218. Per il Benjamin è dialettica quel 'respiro vitale' e quella 'passione', che si esprimono in Gide con la «negazione di principio di ogni dorata mezza misura», poiché quel suo andare agli «estremi non è né curiosità, né solerzia apologetica, ma passione dialettica»; donde l'opposizione fra un Valéry, la cui opera è tutta «intellettualizzata» e la cui analisi della «funzione dello scrittore nella società» sottolinea una concezione della scrittura come uno «specialismo», e un Gide, la cui opera «è tutta espressione di vita morale [...] ciò che esplica anche il suo significato pedagogico» (*Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers*, op. cit., pp. 68 ss.).

219. L., p. 49.

220. Ivi, p. 19.

221. Lettera a M. Alexandre del 27.4.1934, in *B.a.A.*, n. 3, giugno 1956, p. 16 e *P.*, p. 300.

222. L., p. 56.

223. Lettera a J. Guéhénno del 5.3.1932, *L.q.*, pp. 201-202.

224. Si svolge il 26 gennaio 1935 all'*Union*, un '*laboratoire probe et désintéressé de pensée critique*'; ivi, pp. 64-76.

225. *Pagine d'autunno*, op. cit., p. 231.

226. *P.*, maggio 1923, p. 96 e sett. 1924, p. 122.

227. Cfr. M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. XI (1914-1918), Paris 1938, pp. 95-98; v. anche lettera di Alain a M. Salomon del 18.1.1917, in *B.a.A.*, n. 16, dic. 1962, p. 13 e Alain, *Fragments sur Jules Lagneau*, op. cit., p. 36.

228. *Pagine d'autunno*, op. cit., pp. 214-216; v. anche pp. 251-259 e 205-206.

229. Il comunismo «utilizza sentimenti di abnegazione, di rinuncia individuali, di carità [...] Vi ripongo la mia speranza [...] pur facendo del mio meglio per 'spiritualizzarlo'» (*L.*, p. 34).

230. *Pagine d'autunno*, op. cit., p. 293.

231. L., p. 34. L'influenza del De Man sui '*planistes*' francesi, i neosocialisti di Déat, fautori di un 'laburismo nazionale', e i sindacalisti della Cgt, fu rilevante. V. in proposito Bongiovanni, op. cit., che nota come «il movimento operaio francese muta nell'*entre-deux-guerres* natura e struttura modernizzandosi e nazionalizzandosi, ma in questo processo, in qualche misura centrifugo, alcuni residui apertamente nazionalistici restano ai margini, senza più affondare le radici nel terreno del movimento operaio, degenerano in una sorta di nazionalpopulismo (becero in Doriot, un po' più *chic* in Déat) antisocialista e fascista» (p. 629).

232. L., p. 36.

233. Ivi, pp. 45-46.

234. Ivi, p. 51.

235. Cfr. ivi, pp. 51-52: «Ciò che consente il *cogito ergo sum* di Descartes è la sua stufa; senza stufa, niente *cogito*; [...] la prima petizione, senza cui non c'è filosofia possibile, è la petizione della stufa! [...] Il 'penso dunque sono' resta vero per l'operaio come un tempo per il redditiero. La

cosa abominevole è che il nostro sistema sociale sottrae all'operaio il diritto di pensare. Allora il *cogito* cartesiano diventa terribilmente accusatore. [...] bisogna dare all'uomo la possibilità di pensare». V. anche *André Gide et notre temps*, ivi, pp. 75-76: «le questioni materiali non sono precisamente le più importanti, ma sono le *prime*, le più importanti *nel tempo*; cioè sono determinanti. [...] Credo che la riforma spirituale dipenda dalla riforma materiale. La questione materiale non m'interessa in sé, ma come condizione indispensabile della liberazione intellettuale».

236. Ivi, pp. 83-96. Il congresso, che inaugura un particolare rapporto fra politica e cultura perpetuatosi nei decenni successivi, riuniti, «sul palco del *Palais de la Mutualité* appena terminato, numerosi mandarini eminenti: fra di loro la frangia bianca e un po' frondista di Julien Benda, la solita mantellina d'André Gide [...] All'ombra di tale augusta rappresentazione i protagonisti sono più giovani e più intraprendenti: è proprio allora che si rivela [...] André Malraux [...] la cui eloquenza scandita sconvolge» (N. Frank, *Les années 30*, Paris 1969, p. 92). «Commune» lo presentò come «il fatto di maggiore importanza nella storia della cultura fin dalla grande Enciclopedia» (n. 23, luglio 1935). Ehrenbourg rileva le ristrettezze materiali che ne angustiarono la preparazione e afferma che «il congresso fu dei più eteroclitici» (*La nuit tombe*, Paris 1966, p. 87). Lucie Mazauric lo definisce «il grande evento della primavera 1935» e ne attribuisce la paternità a Barbusse che già nel dicembre 1934 aveva redatto «un manifesto allo scopo di costituire una grande organizzazione internazionale degli scrittori di sinistra [...] un vasto movimento, molto ampio, molto eclettico, ma nettamente progressista» (*op. cit.*, p. 100). Dabit annotava nel suo *Journal intime* alla data del 24 giugno: «benché a volte sia febbrile, torbida e deludente l'atmosfera del Congresso [...] ci sono anche dei bei momenti, con gli interventi o discorsi di Gide, Guéhenno, Malraux, Chamson. Quando la seduta è finita, discutiamo ancora al caffè *Les Deux Magots*, o da un'altra parte». Il 27 un breve giudizio: «una lunga e curiosa settimana». Guéhenno parlerà, dopo la guerra, di uno «strano congresso [...] organizzato a Parigi, dietro l'ordine di Mosca, dal partito comunista [...] Era una grande operazione di propaganda. Cosa abile fu quella di far sì che scrittori [...] estranei al comunismo [...] prendessero parte al dibattito» (*La foi difficile*, Paris 1957, p. 164); ma le sue parole smarriscono le ragioni della contingenza. Clara Malraux annota che il congresso fu «organizzato sotto la tutela d'Ehrenbourg» allo scopo di «difendere ciò che altri distruggono [...], mentre l'orrore nazista si profilava ogni giorno con maggior vigore su un orizzonte di terrore» (*La fin et le commencement*, Paris 1976, pp. 104-105). Testimone attenta la *Petite Dame* (*Les Cabiers de la Petite Dame*, Paris 1974, t. 2, pp. 441-472) ci mostra un Gide «molto preoccupato del ruolo che, volente o nolente», dovrà «assumere al Congresso internazionale degli Scrittori», critico della «prima lista di firme» allegata al «piccolo manifesto», perchè «nettamente tendenziosa», e che espone, ai primi di maggio, «i suoi timori» a Malraux. Questi, «un prodigio di chiarezza, di semplicità, di forza», racconta «come la cosa è nata»: «l'Urss, a cui si rimprovera in Occidente di disinteressarsi della cultura, vorrebbe che si facesse un congresso per dare a Gorki e ad altri un'occasione sufficientemente dignitosa e brillante per venire a esporre le loro idee. Pensa che sia un favore che non le si può rifiutare, e si vede tutto ciò che que-

sto comporta». Il 16 giugno la *Petite Dame* riferisce di una telefonata di Malraux che avverte dell'assenza di Gorki e del passo da compiere presso l'ambasciata sovietica per reclamare «l'invio di Pasternak [...] e di Bebel» ed inoltre annota l'«offensiva dei surrealisti contro Ehrenbourg». Il 19 giugno ancora «una telefonata informa Gide che Crevel si è suicidato»: «un'ultima visita disperata gli avrebbe rivelato che la sua guarigione era solo apparente», era tubercoloso; perplessità gidiana di fronte a una spiegazione «così semplice». Un Gide, «padrone di sé», domina «un'indescrivibile confusione [...] una confluenza di circostanze straordinarie, un vero ingorgo». «L'impressione generale che lascia questo Congresso [...] è quella di un trionfo, di un trionfo insperato, d'un'influenza in sviluppo, crescente». Non mancano annotazioni critiche: «quasi tutti gli interventi erano troppo lunghi, troppo particolari, perdevano di vista la linea generale del Congresso»; Malraux: «discorso improvvisato, plastico e ben detto, ma troppo sottile come sempre»; Guéhenno: «un'eloquenza da riunione popolare che qui stona»; Barbusse: «d'una lunghezza inammissibile e intollerabilmente cattivo. Chamson [...] perciò sembrò ancora migliore»; Heinrich Mann: «d'una violenza incredibile, che trasporta»; Aragon: «un discorso scintillante, acido, autoritario [...], che reclamava come un forsennato [...] un realismo integrale». Ed infine a distanza di alcuni giorni, leggendo una lettera di Huxley che «deplora che questo Congresso non sia stato tutto sommato che una lunga chiacchierata un po' vana», Gide lo giudica una «prima riunione di parata». Analogamente nel *Journal* («Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1951, p. 1229) scrive dell'«eloquenza di certi oratori, che fa mostra di sé», di «sovrabbondanza oratoria».

Nella stampa quotidiana e periodica l'eco del Congresso fu assai vasta. «L'Humanité» del 22 giugno sotto il titolo *Les plus grands écrivains de quatorze pays se sont réunis hiers à la Mutualité* ne indica il fine: «per la difesa della cultura umana, minacciata dalla barbarie fascista, e di cui noi, comunisti, sappiamo che solo il proletariato saprà assicurare la salvaguardia e il rinnovamento». Ed infine polemica con l'intervento di Benda: «questo scrittore di talento ha opposto in una maniera che ci sembra arbitraria ciò che egli chiama 'la concezione occidentale' e la 'concezione comunista' dell'arte. Secondo lui, la cultura comunista di domani sarebbe la negazione della cultura del passato. Noi pensiamo che sarà la sintesi delle acquisizioni culturali dei regimi aboliti e delle nuove conquiste spirituali dell'umanità liberata dallo sfruttamento». Il 25 giugno ne traccia un primo bilancio, «una linea generale»: «Comunisti o liberali, idealisti o marxisti, nel corso del dibattito, è apparso chiaro che tutti riconoscevano che la cultura è minacciata. Risulta anche che hanno colto come questa minaccia contro il pensiero progressivo venga dal fascismo, ultima forma di regressione sociale. Infatti, quasi all'unanimità, hanno riconosciuto un dato: nell'Unione Sovietica, il libero pensiero e lo spirito di ricerca, lungi dall'essere soffocati, come avviene in tutti i paesi fascisti, godono delle più ampie possibilità di sviluppo. Nello Stato proletario, si lavora per fare dell'individuo un uomo completo, perseguendo la sua massima sicurezza». Anche «Le Temps», espressione del *Comité des Forges*, pubblica quattro articoli a firma Raymond Millet. Il 23 giugno si legge: «Il comunismo tende sempre più a presentarsi non solo come un nuovo ordine sociale e una nuova morale, ma anche come una nuova

estetica. [...] questa è la giustificazione stessa del congresso». E a proposito della presenza di Benda: «Il suo solo nome basta a provare quanto l'insieme sia lontano dal riunire soltanto dei 'simpatizzanti' del comunismo. Ma non è inutile sottolineare subito che almeno da parte francese si vedono pochi uomini decisi a opporre al comunismo l'irriducibile ostilità del sig. Charles Maurras, per non citare che questo umanista». Ed il 25 giugno sul discorso di Gide: «Gli avversari del comunismo accorderanno all'autore dei *Falsari* il beneficio delle circostanze attenuanti perchè concepisce il comunismo ideale come il contrario d'una volontà di uniformazione». Thierry Maulnier, in *Réponse à M. André Gide*, su «Le Figaro» del 29 giugno, parla di un congresso «comunista d'ispirazione e di senso, e non si capisce perchè gli organizzatori non l'abbiano definito apertamente rivoluzionario; forse volevano intrappolarvi qualche liberale che in effetti venne e fece timide riserve, che nessuno ascoltò». E ancora dell'«adesione assoluta e senza riserve d'André Gide al comunismo», vissuto come «palingenesi sociale». Un giudizio in qualche modo analogo esprime *Monsieur Guillotin* sulla «République» del 30, *Les écrivains internationaux et les autres*: «Il sig. Gide assomiglia a Rousseau [...] il più eminente di quegli utopisti che la Rivoluzione dell' '89 si affrettò ad allontanare, per non compromettere la propria opera di rinnovamento. [...] Il sig. André Gide ha cantato la gloria del bolscevismo e dell'individuo. Fino ad oggi, ci era sembrato che le due parole fossero nemiche». Quanto al congresso è assimilato a «un clan di partigiani». «Candide» e «Je suis partout» strumentalizzano l'incidente provocato da Magdeleine Paz ed Henry Poulaille; il secondo periodico dedica a Heinrich Mann un trafiletto che la dice lunga su certa destra francese: «non si capisce bene perchè questo scrittore tedesco che il cancelliere Hitler ha messo alla porta approfitti di questa situazione e si faccia passare per un martire del fascismo, mentre si sa tutti che Heinrich Mann non ha quasi mai abitato nel suo paese, preferendo la Costa Azzurra o i Vosgi».

Anche se il congresso non delineò una strategia di lotta al fascismo, né seppe comprendere in qual misura le modificazioni morfologiche si riflettessero sulla condizione intellettuale, sarebbe troppo facile concludere limitandone il significato a un puro atto propagandistico. E' in effetti comprensibile solo nel clima del fronte popolare, di cui riflette certo illusioni e ambiguità, ma verifica anche una presenza degli intellettuali, «*unis par-dessus toute divergence*», che si pongono quali interlocutori della sinistra, individuando nel fascismo il nemico delle «*libertés publiques*». Ciò si traduce nel proposito di acquisire l'eredità culturale al movimento operaio e nel tentativo di socializzarla. Tutto ciò si esprimeva in un vago umanesimo libertario, elemento tipico dell'ideologia frontista, che Mounier (*Le congrès international des écrivains pour la défense de la culture*, in «Esprit», 1/9/1935) coglierà nel settembre del '35 scrivendo della «*renaissance du vieux peuple de Michelet et de Péguy*» e mostrando tutto lo spessore etico di tante adesioni al comunismo e di cui Chamson, nell'editoriale del 1° n. di «Vendredi», traccierà i confini parlando di un «*large front littéraire*» «*d'André Gide à Jacques Maritain*». In effetti il tono celebrativo del congresso, la fiducia nelle capacità della cultura di tradursi in una prassi di liberazione, sembrava registrare l'efficacia politica di un'azione militante degli intellettuali, raggruppati intorno al Cvia e all'Aear, che aveva scongiurato la minac-

cia fascista e che già intravedeva l'affermazione del maggio '36. I temi del dibattito congressuale — la rivendicazione dei valori della tradizione e la loro socializzazione, l'identità fra difesa della cultura e processo rivoluzionario, la profonda fiducia che la storia abbia un senso — costituivano in effetti la celebrazione di una vittoria ormai scontata e in cui il contributo dell'intelligenza sembrava rilevante. Gli anni successivi dimostreranno il carattere illusorio di tante ipotesi, ma le illusioni hanno pur logiche proprie che è necessario ripercorrere. La distanza che separa, nel loro insieme, gli interventi dei delegati francesi da quelli dei tedeschi, registra una diversa consapevolezza dell'efficacia dell'agire politico dell'intellettuale; in effetti, se questi ultimi soffrono una sconfitta storica, i primi vivono la gioiosa stagione di un agire adeguato allo scopo, in cui la caduta dei dogmatismi sembra aprire la strada «*vers des lendemains qui chantent*» (titolo di una raccolta di scritti di P. Vaillant-Couturier, pubblicata dalle *Editions Sociales*).

237. Per un giudizio sul discorso gidiano v. la lettera del 26 giugno '35 di Roger Martin du Gard: «Bravo per il discorso! Mi piace veramente! [...] Non sono sicuro che lo sviluppo della letteratura e della cultura debba fatalmente avvenire in *antitesi* e non in *prolungamento*. Il futuro ci dirà chi ha ragione... Non sono neanche tanto convinto dell'utilità, dell'efficacia, di questi 'parlamenti'... Neanche lei, naturalmente. Ma — accettata la cosa — uno non poteva cavarsela più *nobilmente*; né più chiaramente. *Applaudo senza riserve!*». (A. Gide, R. Martin du Gard, *Correspondance 1935-1951*, Paris 1968, pp. 34-35). Sul clima del congresso cfr. anche la lettera di Gide del 3 luglio '35: «questi 6 giorni, queste sei notti in cui i colloqui, post-congresso, si prolungavano fin circa alle due del mattino e in cui, estremamente teso, non riuscivo a dormire più di tre ore» (ivi, p. 36).

238. Cfr. fra gli altri i giudizi di Romain Rolland (*Retour de Moscou*, in «Commune», n. 26, 1936) e Charles Vildrac (*L'effort culturel en Urss*, ivi, n. 30, 1936) come esemplificazioni di tutta una letteratura: l'accento posto sulla 'vitalità, giovane, traboccante'; l'unanimità non una 'consegna' ma una 'psicosi collettiva-psicosi di fede', un 'unità d'atmosfera morale'; la cultura un 'bisogno naturale', un 'godimento'; l'esaltazione dell'Urss, 'unica speranza del mondo', e dei suoi dirigenti animati da «quella passione idealista talvolta sentimentale e utopica alla Jean-Jacques Rousseau». Sui visitatori francesi dell'Urss v. F. Kupferman, *Au pays des soviets. Le voyage français en Union Soviétique 1917-1939*, Paris 1979.

239. Pubblicato fra il novembre 1935 e il novembre 1938, meglio di ogni altro organo di stampa seppe esprimere la mistica del fronte popolare; diretto da André Chamson, Jean Guéhenno e Andrée Viollis, rispettivamente vicini ai radicali, ai socialisti e ai comunisti, si propose di dar voce a «*ce large front littéraire: d'André Gide à Jacques Maritain*». *Des intellectuels qui ont rallié la Révolution aux intellectuels catholiques qui ont maintenu le parti de la liberté*. Vendredi «*est né plus particulièrement de l'espèce d'humiliation que les écrivains venus du peuple et fidèles au peuple éprouverent quand ils virent le 6 février 1934 [...] la pensée souillée, toute l'intelligence compromise*» (cfr. *Vendredi paraît* e *Histoire de Vendredi*, in «Vendredi», n. 1, 1935 e n. 29, 1936).

240. A. Gide, *Retour de l'Urss suivi de Retouches à mon retour de l'Urss*, Paris 1936 e 1937, tr. it. *Ritorno dall'Urss*, Roma 1969, p. 51.

241. Ivi, p. 57; v. anche pp. 54 e 64.

242. Ivi, p. 71.

243. Ivi, p. 125. Data l'ampiezza delle reazioni al *Retour*, spesso stereotipi privi di valenza cognitiva, cfr. le sole recensioni del Crémieux e del Wurmser, pubblicate sulla Nrf e su «Commune», poiché abbracciano, seppur da ottiche diverse, la complessità dei problemi sollevati. Crémieux sottolinea la lucida sincerità con cui Gide si esprime a proposito del «paese che, da tre anni a questa parte, incarnava per lui il Regno di Dio», ma gli rimprovera una qualche superficialità nel non aver in passato sottoposto le proprie convinzioni a verifica pratica prima di «gettare sulla bilancia il peso della propria autorità spirituale». Distingue fra le critiche gidiane, riconducendo al trotskismo quelle sul ripresentarsi «di vecchi valori del mondo capitalistico» e a un liberalismo «impenitente e piccolo-borghese» quelle sul conformismo sociale. Richiamandosi a Jaurès come a un modello insuperato di composizione fra socializzazione e potenziamento delle facoltà individuali, il recensore vede nella 'cosiddetta conversione' un'esigenza addebitabile al «suo evangelismo d'ispirazione ancora protestante», esigenza di socializzare 'la preminenza della questione morale', possibile solo se si garantisce un minimo di benessere materiale alle 'classi diseredate'. Al centro delle considerazioni gidiane sarebbe la permanente efficacia dei valori espressi dalla Rivoluzione dell' '89 e che l'esperienza stalinista rifiuta di riconoscere come tali. Crémieux tematizza allora la distinzione Oriente-Occidente concludendone circa l'impossibilità di adattare un modello bolscevico, 'una barbarie', ad un'articolazione sociale «troppo evoluta per accettare un regime che non sia, almeno tacitamente, maggioritario». La posizione di Gide esprimerebbe allora esigenze di fusione sociale e di tutela della 'liberté de l'esprit' che si tradurrebbero nell'unità della 'classe operaia' con gli 'elementi avanzati della classe borghese', espressa dalla 'formula social-liberale'; il recensore conclude infatti richiamando l'affermazione leninista sul valore esemplare, ma non di modello, della rivoluzione russa per l'Occidente.

Wurmser non ancora membro del Pcf, ma già ad esso vicino, nega una particolare rilevanza documentaria alle opinioni di Gide accomunandole a quelle di 'n'importe quel passant'; il *Retour* non apporta alcuna comprensione dei 'fatti economici' o dell' 'organizzazione politica' ed è ridotto ad una raccolta di impressioni di un 'moralista francese' sullo 'stato d'animo attuale dei cittadini sovietici'; lo sguardo dello 'psicologo' sarebbe per giunta incapace di reperire l'oggettività. Ed inoltre individua una contraddizione: o Gide era in precedenza così mal informato sull'Urss che 'la sua adesione di ieri era piuttosto superficiale', o, se già era a conoscenza delle deviazioni, perché aver atteso per denunciarle? In effetti pur non negando mai l'avvenuta socializzazione dei mezzi di produzione, Gide pensa che la rivoluzione avrebbe fatto fallimento poiché 'Stalin regna'; ma il *Retour* apporterebbe di questo presunto fenomeno solo 'qualche prova psicologica'.

Recensendo le *Retouches* il Crémieux constata una minore spontaneità rispetto al libello dell'anno precedente e nota come queste pongano sotto accusa la forma 'statalista del marxismo', perché determinerebbe un depotenziamento delle facoltà individuali. In effetti uno statalismo scisso da una morfologia di controllo istituzionalizzata e un 'démolibéralisme' incapace di agglutinare una 'gerarchia' sociale sfociano entrambi in una 'tirannia della

minoranza'; prevedendo allora la dissoluzione delle 'ideologie del dopoguerra, compreso il comunismo', il recensore pone l'accento su un necessario approfondimento del 'marxismo occidentale'. Il Wurmser nota come la 'subdola restaurazione delle classi' nell'assenza di una dinamica capitalistica sarebbe «*une bourgeoisie selon Flaubert, non une bourgeoisie selon Marx*» e contrappone Gide, ora tornato 'Monsieur', a Benda, che proprio difendendo l'*Eternel* è approdato alle stesse conclusioni di coloro che 'si richiamano al materialismo' (B. Crémiuex, *Retour de l'Urss par André Gide*, in *Nrf*, n. 279, 1° dicembre 1936; Id., *Retouches à mon «Retour de l'Urss» par André Gide*, ivi, n. 287, 1° agosto 1937; A. Wurmser, *L'Urss jugée par André Gide*, in «*Commune*», n. 41, 1937; Id., *Retouches à son retour de l'Urss ou propos d'un pharisien*, ivi, n. 48, 1937).

244. Gide, *Journal*, *op. cit.*, pp. 288 ss.