

&gt;&gt;&gt;&gt; cultura politica

# Il debito di Mounier

&gt;&gt;&gt;&gt; Paul Ricoeur

*Il fondatore di “Esprit” morì nel 1950. Dieci anni fa, in occasione del cinquantesimo anniversario della sua scomparsa, Paul Ricoeur, a sua volta collaboratore della rivista, lo ha ricordato con un intervento non convenzionale di cui pubblichiamo di seguito una nostra traduzione, e che ci sembra di grande interesse per riflettere su alcune debolezze culturali della sinistra non comunista europea, ed in particolare della sinistra cattolica.*

Il mio contributo non costituisce affatto la conclusione del Colloquio. È solo l'ultimo contributo. Ecco perché tengo a rientrare nei ranghi. Vorrei proporre un'interpretazione distaccata di Mounier, autore e direttore di rivista, alla maniera dei bilanci del XX secolo che ai nostri giorni si tenta di tracciare da diverse parti.

1932-1950: siamo nel bel mezzo del secolo. 1932: Hitler arriva al potere, ma non si sa ancora che sarà il criminale che la storia successiva avrebbe svelato; 1950: Hitler è affondato e Stalin è al culmine della gloria: vittorioso insieme con gli alleati, direttore d'orchestra dei partiti comunisti, manipolatore dei movimenti antifascisti; ma non si è ancora potuto, o voluto, misurare l'ampiezza dei suoi crimini. I due “ma” che ho aggiunto al ricordo delle date della fondazione di *Esprit* e della morte di Mounier sono lì per mettere in guardia contro la peggiore colpa che può capitare in queste vedute retrospettive: il peccato dell'anacronismo ed il suo corollario, l'arroganza dell'interprete che dispone non solo di informazioni allora inaccessibili, ma di strumenti d'analisi elaborati successivamente. Questo non impedisce di condurre una riflessione sul contributo di Mounier come attore della storia a metà del XX seco-

## Una lezione attuale

&gt;&gt;&gt;&gt; Stefano Ceccanti

Il brano qui riportato di Paul Ricoeur è stato pronunciato nel 2000 all'Unesco nel convegno per il cinquantesimo della scomparsa di Emmanuel Mounier, presieduto oltre che da Ricoeur anche da Jacques Delors, a cui ebbi la grande fortuna di partecipare direttamente. Gli atti sono stati poi pubblicati in due grossi tomi dall'Editrice *Parole et Silence* nel 2003 e nel 2006. Il Convegno abbracciava tutti i possibili aspetti di un pensatore polimorfo. Vale qui la pena di segnalare le riflessioni con maggiore impatto politico diretto di un pensatore precocemente scomparso (nel 1950) che ha accompagnato il cammino originale di molti credenti in un Sud Europa fortemente segnato in quegli anni dalla sfida comunista. Com'è noto Mounier si schierò contro qualsiasi ipotesi di partito democristiano, anche nella forma per così dire più “laica” e “di sinistra” come si era avuta all'indomani del secondo dopoguerra con l'esperienza del Movimento Repubblicano Popolare (Mrp). Come altri esponenti della Resistenza cattolica, dal padre domenicano Maydiu al politologo Duverger, Mounier riteneva che le condizioni del sistema politico avrebbero portato fatalmente l'Mrp ad essere un correttivo subalterno di una maggioranza di centro-destra. Come aveva scritto nel suo testamento politico, “Fedeltà”, si doveva invece partire da uno schema diverso, la costruzione, da parte di laici e cattolici, di una “sinistra non comunista” capace di esercitare un'azione di egemonia sull'intera sinistra a servizio di un riformismo più incisivo.

lo. Ogni eredità esige il beneficio d'inventario. E la scelta della scala secolare può essere benefica alla fedeltà e alla probità. A condizione che questa scelta rispetti le regole di prudenza che ho indicato: niente anacronismi, niente arroganza dei posteri. Per soddisfare questa doppia cautela il metodo migliore è quello di incrociare una lettura distanziata alla lettura di prossimità praticata in modo eccellente da Michel Winock<sup>1</sup> e dopo di lui da Goulven Boudic, che recentemente ha pubblicato due articoli figli della sua tesi dedicata alla rivista dal 1932 al 1982<sup>2</sup>. Dal canto suo, questa lettura "di prossimità" deve tenere conto del duplice ruolo svolto da Mounier: Mounier autore di testi e Mounier direttore di rivista, e a questo secondo titolo animatore di una varietà di collaboratori in situazioni anche conflittuali; per non dire di una terza componente, episodica, ma per nulla insignificante, se si conoscono i movimenti e i loro protagonisti. Da questa lettura sdoppiata si può accedere alla comprensione che i protagonisti dell'epoca hanno avuto della loro situazione storica e del loro intervento in essa. D'altro canto una lettura incrociata tra distanza e prossimità permette la decifrazione simultanea e reciproca di due epoche. Il presente in effetti resta opaco agli occhi dei contemporanei, ed è dando senso al passato – intrecciandoci con un'epoca trascorsa, per così dire – che ci orientiamo nel nostro presente.

Si dà il caso che l'inizio del nuovo secolo sia un tempo favorevole per la suddetta indagine sul secolo passato, nella misura in cui il XX secolo si è chiuso con la data imperiosa della caduta del Muro di Berlino. Da parte sua Mounier si presta bene a questa lettura su grande scala, dal momento che egli colloca l'atto fondativo della rivista sotto l'egida di un titolo anch'esso a grande scala: *Refaire la Renaissance*. Il Rinascimento, non il Medio Evo, o l'Illuminismo, o la Rivoluzione francese (questo punto, come si vedrà, è di grande importanza). Dunque il Rinascimento, di cui sono testimonianza cinquecento anni di storia ripercorsi dallo sguardo.

Per cominciare partiamo dalla comprensione che Mounier dichiara di avere della sua epoca. Vedremo dopo come un'altra lettura, a più grande scala ed articolata nel nostro presente, interferirà con quella di un attore della metà del XX secolo. Successivamente mi riferirò alla figura dello scrittore ed a quella del direttore di rivista. La comprensione che Mounier ha del suo secolo è condizionata dal suo angolo di visuale preferito,

1) M. WINOCK, *Esprit. Des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, Points Seuil, 1996.

2) G. BOUDIC, *La tension-révolution: à propos d'Esprit*, in «Esprit», marzo-aprile 1999; *La complexité des foyers intellectuels*, in «Esprit», maggio 2000.

Per questo, quando ciò cominciò a verificarsi, con la tappa decisiva del congresso di fondazione del Partito Socialista a Epinay, François Mitterrand osò sfidare il *politically correct* francese, che vuole la dimensione di fede strettamente relegata alla sfera privata, dicendo: "I personalisti di Emmanuel Mounier sono (è il caso di dirlo, Dio sia lodato) tra di noi".

Il dato significativo, peraltro, era il luogo interno in cui venivano a collocarsi, nelle correnti socialiste liberali riformiste di Delors e Rocard. Come nota Jacques Le Goff negli Atti ciò era dovuto a una cautela anti-statalista, che in Mounier era passata attraverso l'eredità di Proudhon, e che sfociava in una valorizzazione di strumenti quali la negoziazione collettiva e la limitazione del ruolo della legge a favore del "principio contrattuale" e del "diritto sociale spontaneo". Tutto ciò mentre invece in Italia il pensiero di Mounier era utilizzato soprattutto nell'area della sinistra dc (nonostante, come si è visto, il giudizio netto in senso contrario di Mounier, non solo in relazione alla Francia, ma proprio come schema teorico, ben illustrato con le differenze rispetto a Maritain dallo storico René Remond) e nell'area del dissenso ecclesiale radicale (anche in questo caso nonostante le precisazioni sulla "guerra della verità" da fare nei confronti dei regimi comunisti, specie grazie alla frequentazione con Feito, e sul fatto che la sinistra non comunista dovesse evitare il "criptocomunismo").

I volumi degli atti rispecchiano questo percorso anche negli altri contributi. Nella sua introduzione Guy Coq ritiene Mounier attuale esattamente perché non ha elaborato un sistema chiuso: "Lui che appariva come un socialista molle, un utopista senza grande visione, può provare la sua pertinenza oggi, quando le grandi utopie del ventesimo secolo sono morte". Anche il contributo di Jorge Semprun, a lungo esule prima di diventare ministro sotto Felipe Gonzalez, è utilissimo perché va alle radici del riformismo, al pensiero del filosofo Landsberg, da cui Mounier trae la nozione di "impegno". Landsberg nel 1937 sottolinea l'importanza della "decisione per una causa imperfetta", giacché nella storia è sempre per una di esse che siamo chiamati a scegliere. "Il valore di un impegno consiste in gran parte nella coesistenza e nella tensione produttiva tra l'imperfezione della causa e il carattere definitivo dell'impegno", consapevolezza per cui "la fedeltà a una causa si troverà preservata da ogni fanatismo".



la dimensione spirituale. Apriamo il *Manifeste au service du personalisme*<sup>3</sup>, che è del 1936, quattro anni dopo la fondazione della rivista: “La nostra ambizione spirituale, dice subito, non deve essere minore della nostra ambizione storica”. Infatti “partecipiamo alla nascita di una civiltà nuova i cui dati di partenza e le cui credenze sono ancora confusi, e mescolati alle forme caduche ed alle produzioni convulsive della civiltà che si eclissa”. Certamente, spirituale non vuol dire religioso né più specificamente cristiano o cattolico. Karl Jaspers nello stesso periodo scrive sul “significato spirituale (*geistige*) della nostra epoca”<sup>4</sup>. Mounier assimila semplicemente spiritualità a forma di civiltà. In effetti ci sono dei profili di civiltà che vengono messi sul tappeto nella prima parte del *Manifesto*. A dispetto dell’ampiezza del tema, l’approccio che parte dallo spirituale comporta tuttavia un limite intrinseco che verrà presto sottolineato da una lettura a più grande scala sulla fine di una storia che si è già svolta. All’epoca per spirituale si intendono i valori, valori assunti, proclamati, ma anche valori dissimulati, inconfessati, che la diagnosi si impegna a smascherare nella forma della denuncia, cioè della critica acerba. Oggi può stupire il giudizio globale sull’epoca: “Assistiamo al crollo di un’era della civiltà”, quella appunto inaugurata dal Rinasci-

3) Oeuvres de Mounier, I, 1931-1939, Seuil, pp. 127-416.

4) K. JASPERS, La situation spirituelle de notre époque, Desclée de Brouwer, 1951.

Tuttavia, se questo giudizio è complessivamente fondato, gli Atti non fanno mera agiografia, segnalano anche i limiti. In primo luogo quello di una svalutazione eccessiva e piuttosto astratta della pur imperfetta esperienza democratica della III Repubblica, che lo portò, come sottolinea lo storico Bernard Comte, sulla base “della condanna antica e costante della democrazia parlamentare individualista e borghese”, a non abbracciare subito con forza la causa della Resistenza a Vichy, con una sorta di schizofrenia tra la “lucidità sulla sfida politica a lunga scadenza” e “una certa miopia politica sull’azione prioritaria”. Come sottolinea il sociologo Pierre Grémion questi limiti originari, connessi a una sottovalutazione della grande esperienza delle democrazie anglosassoni e del valore etico del loro pragmatismo di fondo in grado di portare a significative autocorrezioni del sistema, furono anche causa di qualche incertezza nei confronti del comunismo, soprattutto tra la Seconda Guerra mondiale e l’inizio della Guerra Fredda, come il giudizio critico sbagliato sul Piano Marshall. D’altronde, come segnala il già citato Jacques Le Goff, lo stesso Mounier aveva parlato della propria “fase dottrinarista” (sia pure restringendola al 1934-35), a cui vedeva come seguito la più matura “fase di impegno”. Ciò non impedì, come attesta Tadeusz Mazowiecki, un influsso diretto di Mounier su Solidarnosc e, quindi, sulla slavina che a partire dalla Polonia portò al 1989 europeo.

Il testo di Ricoeur, pronunciato nel silenzio di un grande anfiteatro, chiuse il Convegno e tiene quindi fortemente conto dei contributi citati, senza i quali è di difficile comprensione. Su di esso insisto di meno perché, a differenza degli altri, potete leggerlo direttamente e integralmente. C’è il dialogo stringente con François Furet e le tesi da lui esposte in *Le passé d’une illusion*, anche se, sottolinea Ricoeur, quando Mounier aveva il limite di un’analisi astratta della società borghese e delle sue istituzioni parlamentari, Furet era e restò a lungo all’interno del Pcf. In ogni caso è vero che anche un certo tipo di cultura cristiana degli anni ‘30, pur in via di emancipazione dai paradigmi anti-moderni, a causa di una lettura ideologizzata della crisi condivideva con fascismi e comunismi, sia pure con premesse e conclusioni diverse, un eccesso di critica alle democrazie liberali (“Non avevamo ancora letto e meditato Tocqueville” dice Ricoeur), e anche con la Liberazione proseguiva poi la spinta culturale rivoluzionaria che, in connessione alla “lettura

mento. Tre scenari ugualmente negativi sono collocati sotto il titolo generico “Il mondo moderno contro la persona”. Tre profili di civiltà, tre profili-limite, dice: “La civiltà borghese ed individualista”, “la civiltà fascista” e “l’uomo nuovo marxista”. Questi sono, in effetti, i tre sottotitoli di Mounier. Sorprendente trittico inaugurato da una carica a testa bassa contro il borghese e il suo individualismo, assunti come figura della decadenza. La “concezione borghese” (altra espressione) “procede all’origine” (il Rinascimento?) “da una rivolta dell’individuo contro un apparato sociale diventato troppo pesante e contro un apparato spirituale cristallizzato. In essa fremevano esigenze legittime della persona. Ma essa virò subito su una concezione così ristretta dell’individuo che portava in sé sin dalla partenza il principio della sua decadenza”. Ed un po’ più avanti: “L’individualismo è una decadenza dell’individuo prima di essere un isolamento dell’individuo. Ha isolato gli uomini nella misura in cui li ha avviliti. Segno della decadenza: perdita di valori a vantaggio del profitto, della comodità, della facile potenza, in breve del denaro. Il punto è importante per il seguito: è l’indizio a carico della componente “liberale” dell’individualismo a spese delle “comunità naturali” ed a beneficio dell’individuo astratto della società contrattuale contro cui appunto aveva tuonato Marx. È a questa decadenza che “le civiltà fasciste” e “l’uomo nuovo marxista” replicano in modo fallace.

Sorprendente trittico, in effetti. Perciò procedo ad un “fermo immagine” su questa triade. Esso regolerà il nostro esercizio di lettura incrociata fra una diagnosi di altri tempi ed una griglia di lettura di oggi. Si dà il caso, infatti, che il libro di François Furet, *Le Passé d’une illusion*<sup>5</sup>, scritto nel 1995, cioè sessant’anni dopo il *Manifesto* di Mounier, cominci con un lungo capitolo intitolato “La passione rivoluzionaria”. D’altra parte l’intero saggio è all’insegna delle “passioni ideologiche”. Non più lo spirito come forma di civiltà, ma “la seduzione ideologica”. Nelle prime pagine c’è la frase-chiave del capitolo: “Di queste passioni, figlie della democrazia moderna, accanite nella devastazione del terreno da cui si nutrono, la più antica, la più costante, la più potente, è l’odio per la borghesia. Corre lungo tutto il XIX secolo, fino a trovare il suo punto di svolta nella nostra epoca, dal momento che la borghesia, coi suoi diversi nomi, costituisce per Lenin e per Hitler il capro espiatorio delle disgrazie del mondo. Incarna il capitalismo, per l’uno foriero dell’imperialismo e del fascismo, per l’altro del co-

munismo, per l’uno e per l’altro origine di ciò che detestano. Abbastanza astratta per contenere simboli multipli, abbastanza concreta per farne un oggetto di odio che sia vicino, la borghesia offre al bolscevismo ed al fascismo il loro polo negativo, e nello stesso tempo un insieme di tradizioni e di sentimenti più antichi a cui appoggiarsi”. Continua il testo: “È una vecchia storia, vecchia quanto la società moderna. La borghesia stessa è l’altro nome della società moderna”. Segue una demolizione in piena regola della figura del borghese, demolizione che è anche un’autocritica indiretta, quando si ricorda che Furet secondo le sue stesse dichiarazioni è stato nel partito comunista dal 1949 al 1956, quindi all’epoca della morte di Mounier e della direzione di Béguin alla rivista.

## La critica del parlamentarismo

Il parallelismo dell’invettiva è sorprendentemente istruttivo e giustifica il ricorso ad una lettura incrociata fra le due epoche. Per Mounier la civiltà borghese è considerata decadente in relazione all’esigenza ed all’utopia di una persona e di una comunità da instaurare; per Furet in relazione a quella che egli chiama la passione rivoluzionaria ereditata dalla Rivoluzione francese e dalle frustrazioni del XIX secolo. Quindi non è in relazione ai medesimi riferimenti che il borghese è disprezzabile. Ma soprattutto il processo ai borghesi non punta ai medesimi effetti. Per Furet il disprezzo per il borghese, perfino interiorizzato come disprezzo per se stesso, come si vedrà in seguito, è luogo comune al fascismo e al bolscevismo: il borghese è quello che essi hanno fondamentalmente disprezzato. Questa diagnosi da parte di Furet è la chiave dell’intreccio fra le due perversioni del XX secolo; dietro la denuncia del cul-

economicistica” dell’epoca, svalutava il “liberalismo politico” e vedeva nel fascismo “il destino dei riformismi”. Una tendenza, quella a privilegiare la contrapposizione tra riforma e rivoluzione, che proseguiva per alcuni aspetti anche in frange del 1968, dove, come nota con ironia il protestante Ricoeur, nella Chiesa riformata vi erano paradossalmente “sarcasmi” sulla parola “riforma”. Per questo, al di là di ricchissime sollecitazioni tra i lavori di Rosenvallon, Gauchet e Rawls, il filosofo francese ci invita a vedere la vitalità di Mounier e della sua rivista *Esprit*, separandone il messaggio permanente dai due errori di fondo, il “catastrofismo iniziale” e “l’eccitazione rivoluzionaria”. Una lezione d’attualità anche per i rischi delle letture della crisi odierna.

5) F. FURET, *Le passé d’une illusion. Essai sur l’idée communiste au XXème siècle*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995.

to del denaro, dell'ipocrisia morale, del filisteismo del *parvenu*, è l'apparato politico della democrazia parlamentare che è sotto tiro. È precisamente questa che entrambi hanno voluto abbattere ed hanno effettivamente liquidato nelle loro rispettive aree geografiche. A differenza di Furet, Mounier non ha visto direttamente l'aspetto istituzionale della civiltà detta "borghese". Come corollario dell'individualismo non viene preso in considerazione lo sviluppo contrattuale dell'individuo, ma soltanto il suo deficit rispetto all'appartenenza comunitaria, complemento essenziale della persona privata. Nel capitolo del *Manifesto* intitolato "La società politica" l'impasse sulla democrazia parlamentare è totale; prevale il discredito del politico: nulla sulla tensione all'universalità messa in orbita dalla Rivoluzione francese, nulla sullo Stato liberale in quanto opposto a quella che nel 1930 Eliè Halévi<sup>6</sup> definiva *l'era delle tirannie*; per Mounier scrittore "lo Stato non è una comunità spirituale, una persona collettiva nel senso proprio della parola. Non è al di sopra né della patria, né della nazione, né a maggior ragione delle persone. È uno strumento al servizio delle società, ed attraverso di esse – contro di esse, se necessario- al servizio delle persone. Strumento artificiale e subordinato, ma necessario". Segue una citazione importante: "Come dice George Gurvitch, la sovranità dello Stato non è che un piccolo lago perduto nel mare immenso delle sovranità particolari".

Questo riferimento a George Gurvitch<sup>7</sup> è di grande portata. Nello stesso spirito, è il caso di dire, un sorprendente utopismo pensa di poter soddisfare la domanda di istituzioni affastellando comunità su comunità, al punto da autorizzare un'ambiziosa affermazione: "Il personalismo imbriglia e costringe lo Stato così come lo Stato oggi imbriglia e costringe le persone". In questa maniera è facile mettere una croce sopra alle difficoltà della democrazia rappresentativa in corso di liquidazione a Berlino e a Mosca.

È il momento di ricordare le due regole di prudenza da cui siamo partiti: niente anacronismi, niente rincorse del presente sul passato nell'inventario incrociato fra la nostra epoca e quella di allora. Niente anacronismi, innanzitutto: è il seguito della storia che ha rivelato la duplice valenza della civiltà borghese, avida ed ipocrita da un lato, depositaria delle istituzioni della libertà democratica dall'altro. Ma neanche rincorse del pre-



sente sul passato: noi abbiamo un vantaggio sulla generazione del 1930-40; alla luce dell'immenso incendio, ed alla fine di cinquant'anni di ricostruzione dell'Europa occidentale, abbiamo migliori strumenti di analisi a proposito di quello che propongo di definire come il legame fra lo spirito e l'istituzione, su cui tornerò in conclusione.

Mi spiego: se leggiamo il famoso primo capitolo di Furet ("La passione rivoluzionaria", con la furibonda discussione su nazismo e comunismo), siamo sorpresi di trovare in Furet un autore che da un certo punto di vista prosegue nel disprezzo della borghesia, e d'altra parte denuncia la duplice impresa di demolizione della democrazia parlamentare condotta da due gruppi che convergono precisamente su questo solo punto. Bisogna allora che anche noi maneggiamo con ancora maggiore abilità lo scalpello del chirurgo che si avventa sul corpo della borghesia.

## ***Il disprezzo per la borghesia***

"La borghesia", commenta Furet, "è l'altro nome della società moderna". Mounier non titola "Il mondo moderno contro la persona"? Ma per Mounier il mondo moderno è tutto cattivo; per Furet, è a posteriori – al futuro anteriore, per così dire, tempo verbale in cui sto scrivendo- che è diventato atrocemente ambiguo. In effetti "la borghesia, ceto sociale definito da fattori economici, mette sulle sue bandiere valori universali". Ecco in una volta la menzogna e l'enigma. "L'esistenza sociale di questo personaggio storico inedito è problematica", problematica e non solo decadente. Da un lato "eccolo brandire nel teatro del mondo la libertà, l'uguaglianza, i diritti dell'uomo, in breve l'autonomia dell'individuo contro tutte le società del-

6) Eliè Halévy (1870-1937) fu un grande storico liberale (n.d.t.)

7) George Gurvitch (1894-1965), filosofo e sociologo di origine russa, teorizzava una relazione "sinuosa" fra Stato e società, e privilegiava il ruolo dei movimenti rispetto a quello delle istituzioni. Definiva la sua metodologia di analisi sociale come "iperempirismo dialettico" (n.d.t.).

la dipendenza che sono apparse prima di lui". Dall'altro, "il borghese è un individuo separato dai suoi simili, rinchiuso nei suoi interessi e sui suoi beni". Mounier dice le stesse cose. Ma per lui è segno di decadenza. Per noi, usciti dalle rovine ed anche dalla ricostruzione, è tornato ad essere un grande enigma: "sapere che l'idea di uguaglianza-universalità degli uomini, che essa pone come suo fondamento e che è la sua novità, è costantemente negata dalla disuguaglianza delle proprietà e delle ricchezze prodotte dalla competizione fra i suoi membri. Il suo movimento contraddice i suoi principi, il suo dinamismo la sua legittimità". Perciò "la città del borghese è una figura problematica". Ed ancora: "La sua dinamica vive della contraddizione fra la divisione del lavoro, fonte della sua ricchezza, e l'uguaglianza degli uomini, scritta sulle facciate dei suoi edifici pubblici". E Furet rimescola in tutti i sensi questa contraddizione interna, fino a portarla ad un punto d'incandescenza in cui il disprezzo del borghese, sotto il fuoco incrociato degli aristocratici e dei proletari, si interiorizza in disprezzo di se stesso.

Si dà il caso che questo umore tipico degli europei continen-

tali sia soltanto sfiorato dai britannici, e francamente ignorato dagli americani, che sono tranquillamente per la ricchezza e per la libertà. Noi, europei dell'Ovest e del continente, sempre se non siamo né aristocratici né proletari, siamo gli eredi di questa "dissociazione" fra l'uguaglianza contrattuale degli individui e le ineguaglianze nella libertà di produrre. Furet, cessatore della materia, arriva a scrivere nel 1995: "Essendo nato dalla democrazia, avendo prosperato nel suo seno, l'odio del borghese solo in apparenza è l'odio dell'altro. In realtà è l'odio di se stessi". Ma non si può andare così oltre se non si tiene conto della "idea di un uomo universale", che in effetti è un'idea, non una spiritualità: "La libertà, l'uguaglianza, promesse illimitate, di cui la Rivoluzione ha rivelato il carattere problematico una volta che le si è volute adempiere con lo Stato sociale, senza peraltro diminuire minimamente la fiamma negli spiriti". Colui che Balzac, Stendhal e Marx avevano denunciato come "birbante" e "filisteo" si trovava ad essere portatore di una legittimità istituzionale che il fascismo e il bolscevismo avrebbero fatto a pezzi. Un'ultima frase di Furet: il borghese "creatore di una ricchezza inedita, ma capro espia-



torio della politica democratica. Dappertutto si moltiplicano i monumenti del suo genio tecnico e i segni della sua infermità politica. Il XX secolo glielo avrebbe fatto sapere”.

È sullo sfondo di questo enorme equivoco che si colloca il primo disastro del secolo, quello della Grande Guerra, nel corso della quale le borghesie liberali di Francia e Inghilterra, imitate da quella della Germania imperiale, hanno trascinato nella loro follia suicida i proletariati dell'Europa occidentale, abbandonando la causa della pace ai bolscevichi, e consegnando il fuoco rivoluzionario dormiente nelle mani delle rivoluzioni autoproclamate di Roma, di Berlino, di Mosca. La passione antiborghese è strappata dai cuori dei borghesi autoflagellanti e magnificata in passione antiborghese dall'ultrasinistra e dall'ultradestra: “Bolscevismo e fascismo, non lo si dirà mai abbastanza”, insiste Furet, “sono i figli della prima guerra mondiale”, favoriti da una “integrazione inedita delle masse popolari nella politica degli Stati moderni”. Questo nel 1930 poteva essere visto, letto, decifrato, compreso. Ma i frutti mostruosi non erano ancora maturi.

Da un certo punto di vista, benché in una prospettiva radicalmente opposta, quella appunto della persona e del personalismo, sotto l'onda dello choc della prima guerra mondiale il fondatore di *Esprit* si è trovato ad essere uno dei protagonisti di questa brusca ripresa del fuoco rivoluzionario che gli uomini del XIX secolo avevano creduto di padroneggiare. La parola rivoluzione è allora vuota, e Mounier ne rivendica una versione inedita con l'espressione “rivoluzione personalista e comunitaria”, in competizione aperta con la rivoluzione bolscevica e la rivoluzione fascista che avevano avuto i mezzi per una sinistra riuscita. Non era ancora leggibile negli anni '30 quello che Furet chiama “il più grande patto di complicità fra bolscevismo e fascismo”, cioè “l'esistenza di questo avversario comune che le due dottrine nemiche riducono o esorcizzano con l'idea che esso è in agonia, e che dunque costituisce il loro campo di battaglia: molto semplicemente, la democrazia”. Viene lasciata lì, questa parola, che non è la posta in gioco nel discorso di Mounier degli anni '30: la democrazia, ricorda Furet, per come la si voglia intendere: da una parte, sul piano istituzionale, “un tipo di governo fondato sul libero voto dei cittadini, la competizione periodica fra i partiti per l'esercizio del potere, e diritti uguali garantiti a tutti”; dall'altro, sul piano filosofico, l'idea “di individui uguali ed autonomi, liberi di scegliere le loro attività, le loro credenze ed il loro modo di vita”. È grazie a questo equivoco democratico, confermato dalla mediocrità dei regimi parlamentari tedesco e francese del dopoguerra, che la passione nazionalista italiana e tedesca e la passione presuntamente

universalista del bolscevismo hanno potuto realizzare due forme di terrore che fra le due guerre non avevano ancora scatenato la loro violenza.

Sottolineare l'impasse di Mounier nel valutare la componente istituzionale di quella che nel 1936 chiama “la civiltà borghese e individualista” non autorizza peraltro ad arruolarlo nel campo pre-fascista; sarebbe cadere nel peccato di anacronismo ed abusare della superiorità che a noi è data dallo sviluppo contemporaneo della riflessione sulla politica. È piuttosto l'occasione per mettere in chiaro i termini di una tensione, che resta a mio avviso feconda, fra la tematica dello spirito e l'analisi istituzionale. Non c'è dubbio che la focalizzazione sullo spirito del mondo moderno abbia favorito una sottovalutazione della dimensione istituzionale. Ma bisogna tenere buona l'idea che nell'epoca della crisi delle democrazie rappresentative sia diventata insostenibile, in senso inverso, una focalizzazione esclusiva sul tessuto procedurale dell'istituzione democratica. È il punto su cui vorrei tornare alla fine. Lo spirito non ha detto l'ultima parola di fronte al carattere problematico delle istituzioni politiche della democrazia sostenute da una borghesia che oggi si veste dei panni delle classi medie.

## ***Il riformismo reticente***

Non volterò la pagina dell'anteguerra senza avere molto parzialmente, senza dubbio troppo parzialmente, equilibrato il mio discorso su Mounier scrittore con qualche annotazione su Mounier direttore di rivista. Il grande contributo di Winock, ed in seguito quello di Goulven Boudic, hanno ricostruito il legame tra i due ruoli e le due stature di Mounier. Boudic riassume molto bene, all'inizio del suo articolo del marzo-aprile 1999, la problematica editoriale dei primi anni dalla fondazione: quella di un “credo rivoluzionario in una nebulosa non conformista”. Col tentativo e la tentazione del “né né” (né destra, né sinistra, né comunismo, né capitalismo), ma in nome di una resistenza spiritualmente motivata alla deriva di destra e all'aristocraticismo antipopolare del movimento *Ordre nouveau*, e più vigorosamente alle pulsioni nazionaliste della nuova destra. Al riguardo dà il tono un'appendice a *Révolution personnelle et communautaire*. Leggo: “Anche noi abbiamo scritto: né destra, né sinistra. Ma non, come si fa di solito, per mascherare dietro un'apparente serenità inclinazioni o alleanze segrete. [...] Su *Esprit* abbiamo sufficientemente colpito a sinistra, quando bisognava. Pensiamo solo che oggi a sinistra c'è il popolo (non la massa, ma i milioni di uomini in cui, generosamente e coscientemente o no, vivono ancora i valori che

noi difendiamo); che, grazie alla incapacità della gente di destra, a sinistra c'è, sfruttata o no, mascherata o no, la grande corrente delle riforme sociali". Di conseguenza "é criminale incoraggiare in qualunque maniera la confusione attraverso una presenza, anche se reticente, nel loro campo" (quello della gente di destra). Winock riscopre inoltre su *Esprit* del marzo 1938, citato da Goulven Boudic, un attacco in piena regola di Mounier contro la vuota apologia della rivoluzione ed a favore del senso di responsabilità del riformismo, termine peraltro aborrito nella moda anticonformista dell'epoca: "Se essere rivoluzionari significa rifiutare ogni realtà storica, ogni verità, ogni comunità umana che non sia interamente fabbricata dalle nostre mani; se significa immaginare di poter costruire fuori dalle tradizioni nazionali e popolari qualche equazione politica che prescindano dalle loro costanti; se ancora significa cedere a quelle ideologie autoritarie che si risolvono solo in rivoluzioni o reazioni violente [...] noi ammettiamo volentieri, a questa scala, che ci chiamino 'riformisti'".

Si dirà che è ancora letteratura; ma c'è la discussione quotidiana con la militanza della Terza forza, che non ha paralleli alla sua destra; ma soprattutto c'è la presa di posizione – senza equivoci e tentennamenti – contro l'avventura mussoliniana in Etiopia, ed ancora più significativamente nei confronti di Franco e della deriva della gerarchia cattolica spagnola. Infine, ci sono le avances verso il Fronte popolare nel 1936.

A proposito di quello che Boudic chiama molto bene "l'acculturazione del riformismo", bisogna oggi rendere giustizia ad André Philip, economista e militante socialista, futuro ministro di De Gaulle, e al suo contributo al pensiero socialista non marxista sulla scia del sindacalismo e del laburismo britannici; così come alle tesi di Henri De Man a favore di un socialismo dal volto umano e francamente riformista e pianificatore, un contributo la cui credibilità venne rovinata dal suo successivo impegno collaborazionista. E bisogna anche citare le riserve di Henri-Irénée Marrou che si interroga sulla distinzione fra personalismo e socialismo<sup>8</sup>.

Mi permetterete di chiudere questa breve digressione sulla rivista con due osservazioni incidenti. Da una parte, il personalismo di quest'epoca è migliore nella resistenza spirituale alle rivoluzioni menzognere e mortifere che non nell'impegno e nella controproposta. In cambio, Mounier si è rivelato guidato da un sicuro istinto ed una rimarchevole perspicacia riguardo all'indipendenza della rivista da tutte le pressioni. Se è in di-

fetto sul piano teorico e pratico riguardo all'istituzione politica, egli ha fondato un'istituzione: la rivista. Se la durata è un criterio per le istituzioni, la rivista ha passato l'esame. È il lascito del suo fondatore.

## Il dopoguerra

Proseguo per gli anni '45-'50 la mia lettura incrociata fra i tentativi contemporanei di lettura *post factum* miranti a definire uno scenario coerente del XX secolo, oggi ripiegato su se stesso, e la lettura di prossimità degli avvenimenti dell'immediato dopoguerra per come potevano essere compresi dai protagonisti dell'epoca. È il periodo della rifondazione della rivista, periodo brutalmente interrotto e lasciato incompiuto per la morte di Mounier nel 1950. Ho detto schematicamente all'inizio: il 1950 è il momento in cui il nazismo è stato sconfitto e Stalin siede al tavolo dei vincitori, in cui l'armata rossa ha conquistato l'Europa dell'est, compresa la Germania dell'est, e in cui il partito comunista russo attira nella sua orbita le forze rivoluzionarie del mondo intero ed in particolare quelle dell'Europa occidentale, con l'eccezione del mondo anglosassone.

Se si considerano solo le opere pubblicate da Mounier dopo il 1945 si può essere colpiti dalla sua sorprendente continuità dottrinale, dieci anni dopo il *Manifesto* del 1936. Propongo di dare un'occhiata a due testi del dopoguerra che fanno seguito dieci anni dopo al *Manifesto* del 1936. Innanzitutto *Qu'est-ce que le personalisme?* del 1947, quindi all'uscita dal cataclisma. La piccola opera comincia mettendo in guardia da *captationes* ed equivoci suscitati dalla parola e dalla "etichetta personalista", come lui stesso dice. La "risposta alla pressione totalitaria" è sottolineata sin dalla prima pagina: "Il nome personalismo, dice, è nato da essa, e contro di essa, per accentuare la difesa della persona contro l'oppressione degli apparati". Ma al tempo stesso rifiuta il recupero dell'individualismo a favore del termine e del tema "comunitario". Ed è sotto il titolo dell'*engagement* che la questione politica viene affrontata all'epoca dell'avventura del *Rassemblement démocratique révolutionnaire* (RDR).

Secondo testo: il *Que sais-je?* del 1949, intitolato *Le Personalisme*. Questo testo non dice niente di più sulla dimensione istituzionale. La stessa cautela sull'uso della parola personalismo, la stessa messa in guardia contro lo spirito di sistema, la stessa carica polemica contro l'individualismo, ma anche la messa in guardia contro la nostalgia delle comunità di prossimità, inadeguata alla scala di grandezza delle collettività. Vie-

8) H.-I. MARROU, *L'action politique d'Emmanuel Mounier*, in *Crise de notre temps et réflexion chrétienne*, Ed. Beauchesne, 1978, pp. 92-93.



ne nominata la politica, una prima volta a proposito della dicotomia fra “polo politico” e “polo profetico”, nel quadro di una teoria dell’impegno ed al bivio fra teoria e pratica; e la seconda volta sotto il titolo promettente di una “teoria personalista del potere”. Parlando in quest’occasione dello Stato Mounier incrocia ancora George Gurvitch, come dieci anni prima. “Lo Stato è l’oggettivazione forte e concentrata del diritto, che nasce spontaneamente dalla vita dei gruppi organizzati (Gurvitch). E il diritto è il garante istituzionale della persona. Lo Stato è per l’uomo, non l’uomo per lo Stato”. Sono evocate due figure teoriche, l’anarchismo e il liberalismo; entrambe “dimenticano che, essendo le persone immerse nella natura, non si possono costringere le cose senza costringere gli uomini. D’altra parte, se questa costrizione rende il potere inevitabile, essa non lo fonda. Esso non può essere fondato che sul destino finale della persona, che deve rispettare e promuovere”. Ne deriva la necessità di proteggere la persona contro l’abuso del potere e l’esigenza di uno “statuto pubblico della persona”, e di una “limitazione costituzionale dei poteri dello Stato”. Nella scia è nominata la considerazione della rappresentanza delle volontà dei cittadini, che deve restare “il più possibile sincera, integrale ed efficace”. Questa, che io sappia, è la proposta più avanzata riguardo alla politica nella sua struttura istituzionale, anche se l’accento si sposta rapidamente sulla “educazione politica” (“che la maggioranza governi per tutti e per l’educazione, non per sterminare la minoranza”). È passato di là il tornado totalitario, ma anche Denis de Rougemont e la sua



*Politique de la personne*<sup>9</sup>. Anche la rivista aveva già fissato un punto con un numero speciale del 1939 sul “problema della rappresentanza”. Quest’ultima segnalazione ci riporta all’altro versante del contributo di Mounier, la rivista.

Di fatto per iscriverne Mounier nella storia politica il raccolto è infinitamente più ricco sul piano della direzione della rivista che non su quello della sua produzione letteraria, nella quale, peraltro, vanno rilevati due libri eccellenti, *L’affrontement chrétien* del 1944 e *La petite peur du XXème siècle* del 1949. È nella direzione della rivista che si sviluppa la trama che, vista all’inizio del XXI secolo, ha per protagonista centrale il movimento comunista orchestrato da Mosca. Quello stesso che il *Manifesto* del 1936 presentava coi tratti dell’uomo nuovo marxista è al comando della storia con la sua proposta di un universalismo pilotato dalla Rivoluzione in un solo paese. A questo proposito tanto si verifica in definitiva infondato il sospetto di profascismo, o di prefascismo, indirizzato a Mounier e alla rivista prima del 1939 ed anche nel periodo confuso 1940-41, quanto sembra plausibile e chiede di essere esaminata senza furore e senza favore (*sine ira ac studio*, come dicevano gli antichi) l’accusa di filocomunismo rispetto all’impegno del dopoguerra. Dopo tutto François Furet, analista della “illusione comunista”, nel 1950 stava nel partito; ed io stesso, nel mio piccolo, militavo a quell’epoca in movimenti che si dicevano socialisti perché cristiani, ma erano di fatto, per pacifismo ed antifascismo, francamente procomunisti, con un’ingenuità che non fu mai né di Mounier né della rivista.

Resta che a quell’epoca non avevamo ancora letto e meditato Tocqueville. E che eravamo dieci anni prima degli argomenti di Cornelius Castoriadis e Claude Lefort su *Socialisme ou Barbarie*<sup>10</sup>. Boudic descrive bene la situazione: “Più che di un rilancio, alla Liberazione è bene parlare di una rifondazione, specialmente sul piano delle opzioni politiche. Senza dubbio, in effetti, la Liberazione è l’occasione per un ritorno in forze dell’idea rivoluzionaria. Questa circostanza, di cui l’impatto vale tanto per la democrazia cristiana che si afferma che per un partito comunista che si rafforza, non risparmia *Esprit*. Incontestabilmente ormai Marx succede a Proudhon nelle referenze privilegiate. L’evocazione di De Man, frequente nelle an-

9) Denis de Rougemont (1906-1985), intellettuale svizzero attivo a Parigi negli anni '30, fra i primi collaboratori di «Esprit» (n.d.t.).

10) Cornelius Castoriadis (1922-1997), filosofo e psicanalista, e Claude Lefort (nato nel 1924), allievo di Maurice Merleau-Ponty, nel 1947 fondarono la rivista *Socialisme ou barbarie*, inizialmente di ispirazione trotskista, poi diventata tribuna del socialismo libertario e della critica del totalitarismo (n.d.t.).

nate d'anteguerra, è ormai occultata dal fatto del suo impegno col fascismo: il riformismo non è più in odore di santità, e si fa sentire il peso dell'ideologia comunista per la quale il destino dei riformismi è il fascismo". Vista oggi, è stata largamente partecipata l'illusione – se illusione fu – che l'alternativa non fosse, o non fosse solo, fra comunismo e capitalismo, secondo una lettura economicistica, ma, secondo una lettura propriamente politica e istituzionale, fra liberalismo politico e dittatura dello Stato-partito. Ci abbiamo messo decenni a distinguere la seconda alternativa dalla prima.

È alla luce di questo lavoro di distinzione della problematica politica forte che oggi possiamo guardare con benevolenza agli accordi, ai disaccordi e ai dissensi che hanno drammatizzato lo spazio intellettuale su cui si fondava la direzione della rivista negli anni della rifondazione, e che contrasta con la continuità tematica dell'opera scritta di Mounier. Boudic osserva: "Più ancora che fra le due guerre, la rivista si rivela divisa da due obiettivi potenzialmente contraddittori: aggregare al personalismo personalità di diverso orientamento e di generazioni differenti; tradurre in atti, attraverso la scorciatoia di un 'movimento', una dottrina i cui sostenitori speravano che non dimorasse soltanto nel cielo puro delle idee pure. Un approccio indissolubilmente organizzativo ed intellettuale permette di riconsiderare e di rilegittimare una diversità troppo spesso ignorata"<sup>11</sup>.

## ***L'indipendenza di Esprit***

Pur dominando le divergenze sul piano dell'impegno politico, si sono imposte prima di tutto quelle relative al rapporto fra la rivista ed un movimento distinto da essa, ma ad essa collegato, il *Rassemblement démocratique révolutionnaire*, il cui obiettivo era la formazione di un secondo partito operaio non comunista. La questione era di sapere se un movimento propriamente politico dovesse essere una proiezione della rivista, o un collegamento fra avanguardie, o un'avventura autogestita a cui alcuni redattori partecipavano a titolo individuale. Le lacerazioni sono intense. Ma, osserva ancora Boudic, c'è un accordo tacito su "un netto rifiuto delle categorie imposte dal liberalismo"<sup>12</sup>. Questo rifiuto va imputato al profetismo catastrofico ereditato dall'anteguerra, relativo all'ineluttabile crisi della civiltà e all'anticipazione della disfatta del capitalismo, dell'individualismo e del liberalismo. È l'aspetto dottrinale immutabile di un discorso di rottura.

Per parte mia il dibattito organizzativo mi interessa solo perché mette in luce e alla prova "la fondamentale ambiguità dell'atteggiamento del direttore di *Esprit* rispetto alla politica".<sup>13</sup>

Ambiguità pragmaticamente risolta attraverso la difesa di un valore maggiore, l'indipendenza della rivista in tutte le ipotesi e in ogni situazione: "Il ruolo della rivista, dichiara allora Mounier, non è quello di disegnare un partito e di sostituirsi agli impegni politici individuali".

Non si può tuttavia tacere che l'ambiguità non è restata l'ultima parola in merito a quella che possiamo chiamare la questione dell'impegno. Essa doveva aiutare, con un rimbalzo dei problemi di direzione su quelli di dottrina, a mettere in questione la fascinazione rivoluzionaria. Riassume Boudic: "Le divergenze potevano essere schematicamente organizzate attorno a due assi di tensione, polarizzati rispettivamente da un lato da libertà e uguaglianza, dall'altro da riforma e rivoluzione". È talvolta frontale il contrasto fra socialismo rivoluzionario, veementemente ostentato, e riformismo, timidamente rivendicato (si possono ricordare a questo proposito le reticenze di Henri Marrou e di François Goguel)<sup>14</sup>. Qui mi permetto di insistere, partendo dalla griglia di lettura che propongo con la distanza di mezzo secolo: sulla diade libertà-uguaglianza, piuttosto che sulla tensione riforma-rivoluzione che ha accettato i protagonisti fino a portarli al punto di incandescenza del maggio 1968. Non ho dimenticato i sarcasmi che la parola riforma suscitava perfino – per ironia – nelle istanze della Chiesa riformata di Francia. Al riguardo la fiammata utopistica del '68 ha contribuito troppo a lungo a mascherare la posta più significativa, quella della tensione libertà-uguaglianza.

Confesso di non essere stato all'epoca più chiaroveggente degli altri riguardo ai principi in gioco, benché mi collocassi sul versante di quello che chiamo ora un riformismo timidamente rivendicato per non dire vergognoso. Non avevo letto – e *pour cause* – la *Teoria della giustizia* di Rawls, che dice che le libertà formali non rappresentano un'alternativa alla riduzione delle disuguaglianze economiche e sociali, ma sono invece una condizione preliminare alla loro risoluzione democratica. Cito Rawls, ma potrei citare Claude Lefort, Marcel Gauchet<sup>15</sup>, ed anche – perché no? – Amartya Sen, l'economista di Calcutta e di Oxford, il premio Nobel per l'economia, che dimostra come per-

11) «Esprit», maggio 2000.

12) Ibidem

13) Ibidem

14) Henri Marrou (1904-1977), storico del cristianesimo, fu tra i primi collaboratori di «Esprit»; François Goguel (1909-1999), politologo, venne nominato da Pompidou nel Consiglio costituzionale (n.d.t.).

15) Marcel Gauchet (1946), storico delle religioni, ha dedicato molte opere al rapporto fra religione e politica, tra l'altro sostenendo che nei paesi di tradizione cattolica prevale la laicità, mentre in quelli di tradizione protestante prevale la secolarizzazione (n.d.t.).



fino nel Terzo Mondo la democrazia politica è una condizione necessaria della lotta contro la fame e la povertà. Questa discussione intorno al polo libertà-uguaglianza mi pare, in fin dei conti, più importante di quella che dovette sciogliere il direttore della rivista tra riformismo e rivoluzione, e in maniera più evidente di quella sull'impegno politico. Direi oggi che la contesa libertà-uguaglianza mi sembra retrospettivamente più importante anche di quella per stabilire se *Esprit* e il suo direttore siano stati più filocomunisti dopo il 1945 di quanto siano stati presuntivamente filofascisti prima della guerra. La vera questione è di sapere se le due tensioni riforma-rivoluzione e libertà-uguaglianza abbiano contribuito alla discussione. Se rispondo piuttosto negativamente sulla coppia riforma-rivoluzione, oggi risponderei positivamente sulla coppia libertà-uguaglianza. Ho detto oggi, in quest'epoca precisa che è la nostra. E voglio dire subito perché.

Mounier e la maggior parte di noi, nel contesto del XX secolo, abbiamo abbondato nella riprovazione del parlamentarismo e del gioco politico dei partiti, al prezzo di una misconoscenza della problematica delle istituzioni politiche della democrazia incentrata sull'articolazione dell'esecutivo e del legislativo. Non avevamo attribuito l'importanza dovuta all'abolizione dei Par-

lamenti da parte di Lenin e di Hitler, l'atto altamente simbolico che ha propriamente segnato le loro dittature. Non avevamo neanche notato che, grazie alla sua resistenza vittoriosa nell'autunno del 1940, l'Inghilterra aveva salvato la dimensione storica del suo Parlamento insieme col suo onore. A dire il vero il riferimento alla Rivoluzione francese non faceva parte del fondamento ideologico del personalismo sul piano politico.

### ***La crisi della democrazia rappresentativa***

Detto questo, un nuovo interrogativo è nato dalla vittoria stessa dei regimi in cui i Parlamenti assicurano la rappresentanza del popolo. Una crisi latente della democrazia rappresentativa viene messa a nudo proprio nell'epoca in cui essa ha trionfato, una prima volta nel 1944 e una seconda volta con la caduta del Muro di Berlino. Questa crisi insorge nel momento in cui la democrazia rappresentativa è senza un'alternativa credibile. È da rilevare che questa crisi non può essere intuita ed interpretata che in una lettura lunga, come è stata quella che ha presieduto all'interpretazione retrospettiva delle due catastrofi del XX secolo. Questa storia lunga ha la sua origine, all'epoca della Rivoluzione francese, nelle ambizioni di quel grande atto storico, nella sua incapacità di produrre istituzioni durevoli, ed anche nella latenza dei suoi effetti nel corso del XIX secolo. Proprio nella prospettiva sviluppata in questa storia lunga le esitazioni, gli indugi, le ambiguità di Mounier scrittore, e le tensioni interne al gruppo dirigente di *Esprit* prima e dopo la guerra a proposito delle istituzioni della Repubblica parlamentare, *post factum* assumono un senso potenzialmente positivo.

Traggo questa lettura lunga da due opere che ugualmente stimo: *La Révolution des pouvoirs* di Marcel Gauchet, *La Démocratie inachevée* di Pierre Rosanvallon<sup>16</sup>.

La storia che propone Rosanvallon<sup>17</sup> è "una storia lunga ed elaborata del problema della sovranità popolare", che solo secondariamente pone l'accento sulla rappresentanza. È fondamentalmente il senso fluttuante sul piano concettuale e sul piano pratico della parola sovranità che determina quelli che l'autore chiama "gli equivoci di fondo" della rappresentanza pro-

16) M. GAUCHET, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Gallimard, 1995; P. ROSANVALLON, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, 2000.

17) Pierre Rosanvallon (1948) è stato il punto di riferimento intellettuale della CFDT, il sindacato di origine cattolica poi confluito nel partito socialista dopo il congresso di Epinay. La sua opera più nota in Italia è *L'età dell'autogestione*, Marsilio, 1978 (n.d.t.).



priamente detta. A questo proposito l'imprecisione delle parole, per non dire "l'avaria delle parole", la dice lunga sul rapporto ambiguo dei pensatori e degli oratori del periodo rivoluzionario col termine democrazia: è l'autogoverno e la legislazione diretta del popolo, cioè il potere-sovranià, ma al prezzo di disordini e anarchia; o è la delega del potere ad un governo rappresentativo, cioè il potere-governo? Tale è "l'indeterminazione democratica", infestata dal doppio spettro della vecchia anarchia della folla e della nuova aristocrazia dei rappresentanti e dei mandatari del popolo. Due grandi repulsioni sociali finiscono per offuscare la comprensione dei fenomeni rappresentativi e del senso della sovranità popolare.

È allora necessaria la combinazione di una storia filosofica e di una storia sociale della politica per delucidare queste "indeterminazioni di fondo" che sono all'origine delle stesse aporie costitutive dell'esperienza contemporanea. Alla luce di questo lavoro di "determinazione" la politica finirà per apparire co-

me "il luogo di un lavoro della società su se stessa". A questo proposito la specificità francese si disegna nello stesso fallimento della Rivoluzione nello stabilizzarsi in una forma istituzionale, quella della democrazia rappresentativa, e si precisa nei tentativi radicali di dissipare l'indeterminazione democratica: di volta in volta il "liberalismo dottrinario" dei Termidoriani, "la cultura politica dell'insurrezione" con Blanqui, "l'assolutismo delle procedure elettorali e la loro generalizzazione" con l'introduzione del suffragio universale dopo il 1848, infine "la democrazia illiberale" del cesarismo. Queste patologie alternative sono costitutive del nostro malcontento verso la democrazia rappresentativa. Il problema è allora di ricavare una "lucidità positiva e costruttiva" da queste considerazioni ispirate ad inquietudine o disillusione che legittimerebbero piuttosto la disaffezione alla politica dei nostri anni '80.

Non seguirò nei dettagli le affermazioni con cui termina l'opera di Rosanvallon a proposito di "sovranità complessa", per la quale il voto non sarebbe che uno dei modi di espressione delle preferenze e delle volontà, uno dei modi, per un individuo o una collettività, per prendere la parola, per formulare opinioni, per esercitare un controllo, per emettere un giudizio, per mantenere una vigilanza, per manifestare un accordo o un'opposizione, in una parola per partecipare alla vita pubblica". La questione su cui Rosanvallon lascia in sospeso i suoi lettori riguarda la misura in cui questa frammentazione della rappresentanza nella prospettiva di una "democrazia plurale" potrà contribuire a quella che l'autore definisce una "emancipazione generalizzata", a dispetto del carattere di "bricolage prudentiale" che dà l'impronta alla storia politica del XIX e del XX secolo. Oggi si può ancora parlare di "tensioni fondatrici"? È a questa perplessità che conduce onestamente il libro.<sup>18</sup> La tesi di Marcel Gauchet, al termine di una dettagliata ricognizione delle peripezie della rappresentanza popolare fra il 1789 e il 1799, è che l'omissione portata alla luce da questa storia di incredibile densità dipende dal deficit di dimensione simbolica e non soltanto procedurale della rappresentanza. Pri-

18) "La sovranità complessa si giustifica come forma politica adeguata di una più fedele espressione del popolo perché funzionalmente e materialmente articolata. Ma corrisponde anche al carattere 'introvabile' del potere del popolo" (p. 408). Qui Rosanvallon incrocia il problema che Gauchet mette in primo piano, quello della "risimbolizzazione" della democrazia: "Se il futuro della democrazia imbocca la via indicata, il problema della sua risimbolizzazione costituirà una posta decisiva. La storia della sovranità popolare sottolinea infatti l'importanza dei meccanismi di teatralizzazione del potere. Allora la simbolizzazione del potere non sarà più una trasfigurazione calorosa ed incantata della realtà, ma l'impresa di un permanente richiamo a un obiettivo da raggiungere: la costituzione di un popolo introvabile in una comunità politica vivente" (p. 409).

ma di fermarsi a questa diagnosi l'autore si impegna a caratterizzare la problematica che la Rivoluzione non avrebbe saputo risolvere, non avendola chiaramente percepita, se non a sprazzi (Necker, Sieyès). Ma egli sostiene che “il fine stesso perseguito dai rivoluzionari, cioè l'autosufficienza del corpo politico rispetto a se stesso, costituisce un'acquisizione definitiva del pensiero politico”. Il paradosso è che la realizzazione del fine supponeva tutt'altri vettori “che quelli ai quali essi pensarono ragionevolmente di ricorrere” (p. 9). Per la verità è più di un paradosso, è un grande scarto tra la meta che non sarà mai raggiunta ed i mezzi che solo la Rivoluzione americana aveva messo in opera: divisione dei poteri, limitazione reciproca dei poteri, spazio aperto di discussione, ricorso costituzionale contro l'abuso di potere, eccetera. A dispetto di questa incredibile carenza, l'autore assume imperterrito lungo tutta la sua opera il tema della “piena autonomia del corpo politico inteso ormai come orizzonte costitutivo di una democrazia” (p. 123).

## ***I princìpi e la pratica***

Questa contraddizione intima genera un'ineluttabile drammaturgia segnata dalla “lotta per adeguare i princìpi e la pratica”, che “nasconde il segreto della sintesi problematica di cui è fatto il nostro mondo” (p. 14). La Rivoluzione francese sembra quindi vittima della dittatura dei princìpi, incapace di assumere le obiezioni formulate in nome del “praticabile”. Il punto critico di questa carenza propriamente politica sarebbe il mancato riconoscimento delle condizioni concrete della rappresentazione della sovranità, al primo posto delle quali si colloca l'espressione, la figurazione, e alla fine la personificazione della volontà generale.

Quella che si presenta innanzitutto come una restrizione imposta dalla realtà, attraverso la storia dello sviluppo della Rivoluzione e dei suoi fallimenti si rivela la condizione costitutiva di una buona rappresentanza. Qui ancora vale come prova lo sviluppo effettivo di una democrazia nel lungo periodo. Si conferma *a posteriori* che la Rivoluzione francese ha solo sfiorato “quello che vuol dire rappresentare”. In questo senso la sua storia, spalmata su due secoli, la rivelerà come un caso esemplare quanto a patologia della rappresentanza. Il primo XX secolo si sarebbe occupato di mettere a nudo la logica paradossale sottostante alla “essenza rappresentativa della democrazia”, cioè che “il vettore è contraddittorio rispetto all'obiettivo, l'unità passa per la divisione, la disponibilità di se stessi esige in cambio la sottrazione a se stessi” (p. 33).

È su questo sfondo altamente dialettico che si staglia “la formazione dell'immagine del collettivo agli occhi dei suoi attori e l'immagine della presa del collettivo su se stesso” (p. 37). Un moderato ottimismo porta Gauchet a pensare che “è proprio esattamente questa dimensione scenografica e simbolica della rappresentanza che si sta reinventando davanti a noi” (p. 37), attraverso per esempio la secessione dell'opinione pubblica e la promozione del giudiziario. Tutto come se l'esigenza di raffigurazione dovesse concretizzarsi non solo in una personificazione al vertice dello Stato, ma nell'invenzione di un terzo potere che sarebbe l'istanza critica capace di moderare la coppia del legislativo e dell'esecutivo.

La questione che ci viene posta non è quella dell'istituzionalizzazione di questo terzo potere mancante, ma quella della natura di questa dimensione figurativa, simbolica, riflessiva: “A quali condizioni, domanda Gauchet nelle sue conclusioni, un regime di riflessività collettiva è possibile? Ecco la questione attorno a cui ruotano queste proposte di sistemazione istituzionale” (p. 269). Gauchet va dritto al punto nell'ultima requisitoria del suo libro, intitolata “La rappresentanza dopo la religione” (pp. 280-286). Di questo si tratta, *in fine*: per riprendere il discorso di Carl Schmitt, di come “la rappresentanza-presentificazione dell'invisibile” (cioè l'unità politica) possa aggiungersi “alla rappresentanza-mandato”. È questa distinzione fra dimensione simbolica e dimensione procedurale che tende a misconoscere il parlamentarismo liberal-borghese.

La questione è posta: a quale istanza riferirsi dopo “la separazione fra cielo e terra”, dopo la scomparsa dell'aura sacrale della monarchia? Se non si può più contare su una semplice reminiscenza della rappresentanza-presentificazione nella persona del re, su cui Luis Marin aveva così magnificamente parlato, non resta a disposizione che la capacità riflessiva del corpo politico, senza spazio per l'esteriorità; in breve il ricorso ad una alterità puramente immanente: “Siamo entrati nell'era della rappresentanza uscendo dall'epoca degli dei” (p. 286).

Di fronte a questo dilemma – in cui gli dei cedono il passo al giudizio riflessivo – molte piste sono da esplorare. Innanzitutto: l'asta non è stata messa troppo in alto col titolo “Fondamenti e fini della politica secondo il Moderno”, e cioè “l'autolegitimazione del corpo politico”? Il grande scarto che ne risulta fra l'auspicabile e il praticabile esprime l'essenza della politica o un effetto della sua *hybris*? Il *Bill of rights* degli americani non esige tanto. Non gioca che una carta, quella della pluralità umana come fenomeno antropologico ultimo. L'obiettivo immenso che esprime la formula brillante “lo sponsessamento è il mezzo per possedersi” (p. 283) non è l'e-

spressione di un'esigenza impossibile? L'illusione della Rivoluzione non si colloca allo stesso livello dell'arringa sull'unità indivisibile del popolo alla quale la politica del quotidiano chiederà di rinunciare?

## La teologia politica

Un corollario importante di questa rimessa in discussione “dei fondamenti e dei fini” potrebbe essere l'obbligo di rinunciare alla stessa problematica del fondamento, in quanto inappropriata al campo politico. A questo proposito sarebbe da esplicitare la distinzione, che condivido con Olivier Mongin<sup>19</sup>, fra fondamento e fondazione. Il fondamento non ha mai smesso di ricadere dal trascendente sull'immanente, dagli dei sulla riflessione totale. L'idea di fondazione è forse solo una metafora, ma la metafora è forte: parla di architettura, parla di costruire ed abitare, cosa che si fa da sempre in molti.

Seconda pista: la fine della teologia politica che presume Gauchet ha forse più di un significato. La stessa teologia politica non è semplice. Non ha sempre operato a partire dal teologico in direzione del politico, con la subordinazione del secondo al primo. Anche la politica ha tentato di sacralizzarsi, direttamente ed imperiosamente: questa autosacralizzazione è stata capace, in particolare a Bisanzio, di cortocircuitare il teologico propriamente ecclesiale e non politico, fino ad imporsi su di esso. Un'opera recente (*Empereurs et pretres*) invita a diversificare la nostra idea di teologia politica<sup>20</sup>. La sacralità del potere imperiale promulgata a Bisanzio trae direttamente il suo potere simbolico dalla figura veterotestamentaria del re-prete, incarnata da Re Davide. La “teologia politica” messa a punto da Eusebio, vescovo di Cesarea di Palestina, mira niente di meno che a riconoscere a Costantino “una missione divina e una sorta di sacerdozio”<sup>21</sup>. Di colpo il teologico-politico si trovò diviso fra sé e sé. Questa dimensione direttamente sacerdotale del potere imperiale può portare sia a una fusione dei due poteri, ecclesiastico e politico, come a Bisanzio e negli Stati della cristianità ortodossa, con la giustificazione della doppia natura di Cristo (Kantorowitz- Dagron); sia alla competizione al livello stesso delle

strutture, come nell'Occidente cristiano. Ma anche in Occidente le figure di Melchisedech e di Davide restano pregnanti.

Se ci si può attendere una migliore comprensione della teologia politica da un confronto delle soluzioni messe in atto nei due principali rami del cristianesimo, resta da cercare anche un'interpretazione più complessa della fine del teologico-politico. Non consiste essenzialmente nella fine della sacralità del potere imperiale e dunque nell'esaurimento della figura del re-prete? Questa desacralizzazione del politico non costituisce la condizione essenziale per la liberazione della problematica politica in quanto tale? E non avrebbe come contropartita la liberazione della teologia, essa stessa restituita alla sua dimensione ecclesiale, spogliata del potere di comandare e dispensata dall'estendere al politico la sua garanzia e la sua unzione? Come si vede, le questioni incontrate sulla seconda pista ricalcano quelle della prima sul carattere originario della pluralità sul piano politico.

Una terza pista riguarderebbe la problematica della risimbolizzazione della politica. Ricollocato nella prospettiva della fondazione piuttosto che in quella del fondamento, e alleggerito dalla sacralità autoproclamata del principe, il processo di risimbolizzazione si rivelerà anch'esso tributario della pluralità originaria del corpo politico. Non sarebbe bene parlare di pluri-fondazione e dunque di una co-simbolizzazione alla quale chiamare tutte le famiglie spirituali che hanno contribuito al processo storico della fondazione delle democrazie occidentali? È a una proposizione simile che si lascia andare Rawls nei suoi scritti sulla democrazia politica: quelle che egli chiama le concezioni del bene sono congiuntamente convocate al capezzale delle democrazie costituzionali nel quadro di uno Stato di diritto. Non sarebbe un'alternativa alla proposta di Gauchet di ricorrere alla capacità riflessiva del corpo politico, ma un'offerta di mediazione anch'essa simbolica sul cammino di questa simbolizzazione di cui si sono deplorate le carenze<sup>22</sup>.

Può darsi che sia così che la parola *esprit*, spogliata del suo catastrofismo iniziale e del suo slancio rivoluzionario, mantenga la sua funzione e ritrovi la sua occasione. Dopo la fine della teologia politica rivisitata può esserci un tempo per il contributo degli spiritualisti, dei cristiani fra gli altri, alla risimbolizzazione della politica, in sinergia con l'apparato procedurale della rappresentanza parlamentare e nel quadro di una laicità aperta. Co-fondatori, ecco quello che possiamo voler restare o diventare. La dialettica fra lo spirito e l'istituzione evocata all'inizio di questa comunicazione non è chiusa. È uno degli aspetti della “attualità di un grande testimone”, Emmanuel Mounier. (*Traduzione di Francesca Covatta*).

19) Olivier Mongin (1951), dopo esserne stato il segretario di redazione, viene nominato direttore di «Esprit» nel 1988.

20) G. DAGRON, *Empereurs et pretres. Etude sur le césaro-papisme*, Galilimard, 1996.

21) E. PARLAGEON, *Byzance e la question du roi-prete*, in «Annales», luglio-agosto 2000.

22) Richiamo la formula di Gauchet: “La regia della riorganizzazione dell'universo degli individui è un simbolo autosufficiente, mentre il monarca è lo strumento dell'universo degli dei” (p. 285).