

# Charles Péguy e il valore d'uso come “Kultur”

Pour la première fois dans l'histoire du monde  
l'argent est seul en face de l'esprit.

Charles Péguy

## Abstract

The article analyzes the concept of *labor* in the work of Charles Péguy, clarifying how his interpretations of notions such as ‘production’, ‘proletariat’, ‘socialism’, ‘money’, bourgeoisie’, are strictly inherent to his way of conceiving *labor* as the core generator of the *Kultur* (culture and identity) of France, and how this peculiar assumption points out, in the work of Péguy, the interconnection among rightwing and leftwing topics. After a brief introduction on Péguy’s legacy in French right-wing culture, the article, focusing in particular on *Notre Jeunesse* and *L'argent* (but also on Péguy’s interpretation of the Bergsonian concept of *durée*), follows the different stages of Péguy’s intellectual trajectory, pointing out the treatments of the concept of labor in his early writings, in his harsh analysis of the positivist culture of La Sorbonne, as well as in his polemics with the leaders of the socialist and nationalist movements. The final part focuses on Péguy’s interpretation of some Marxian concepts related to *labor*, highlighting how Péguy’s misinterpretation of some of them (in particular the misinterpretation of the dialectics between use-value and exchange-value) was intrinsic to his way of conceiving the concept of *Kultur*.

## 1.

Sebbene, come vedremo, ambigui contatti fra il Péguy ‘socialista’ (e repubblicano, e dreyfusardo) e la destra risalgano almeno al 1910, la tradizione che tende a farne addirittura uno dei fondatori delle tendenze fasciste è storicizzabile negli anni della Prima Guerra, quando Georges Valois fa dell’intellettuale caduto un fratello di trincea («Péguy est un Français. Je le salue. Le soldat Valois salue le lieutenant Péguy») e Barrès, nel 1916, ne esalta la dimensione nazionalistica facendone uno dei cantori dei «traits éternels» della Francia<sup>1</sup> (un anno dopo Mussolini, in un articolo sul “Popolo d’Italia”, 27 dicembre 1917, definisce, con toni inequivocabilmente péguysti, il clericalismo come degradazione *politica* della «mistica cristiana»). Per trent’anni e oltre<sup>2</sup> l’orleanense sarà un autore di destra, accorpato, di volta in volta, al *Bloc national*, al fascismo italiano (alla voce *Fascismo* dell’*Enciclopedia*, firmata dal Duce ma scritta da Evola e Gentile, Péguy è indicato come uno degli affluenti del ‘fiume’ del fascismo), al gruppo di “Esprit”<sup>3</sup>, alla ‘rivoluzione’ di Vichy<sup>4</sup>. Brasillach definirà i redattori di “Je suis partout” come «ammiratori di Péguy» che ne condividono l’antimaterialismo, il terrore per la decadenza della Francia, il culto della via francese al socialismo

(1) Cf. M. Barrès, *Avec Péguy de la Lorraine à la Marne* (“Echo de Paris”, 5 luglio 1916), in *Chronique de la Grande Guerre 1914-1920*, Paris, Plon, 1968, pp. 359-362.

(2) Cf. Ancora nel 1987 del resto, Jean-Michel Rey sente il bisogno di scrivere un volume (*Colère de Péguy*, Paris, Hachette) per salvare Péguy dalla sua *legacy*.

(3) Cf. E. Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, Paris, Plon, 1931.

(4) Cf. E. Cahm, *Péguy et le nationalisme français*, Paris, Cahier de l’Amitié Charles Péguy, 1972.

nazionale<sup>5</sup>. Drieu La Rochelle, spiegando la sua adesione al Ppf, utilizzerà tematiche (difesa della produzione artigianale, continuità di tradizione all'interno dell'elemento popolare, ecc.) eminentemente péguyste:

Les premiers ouvriers montrèrent les vertus du citoyen et du soldat. Fort éloignés des subtilités citadines, des relâchements modernes, ils étaient près des paysans; même quand ils étaient réduits au rôle de manœuvres, ils demeuraient des artisans. [...] Dans ce temps-là, le prolétariat était encore le peuple, la matière même de la race<sup>6</sup>.

Tale tradizione sarà del resto propagata anche dagli intellettuali liberali (a partire da *La trahison des clercs* di Julien Benda) che ne faranno un difensore del militarismo nazionalista. Più sfumate le interpretazioni dei conservatori cattolici (Péguy si era scoperto credente nel 1907). Bernanos, che con lui condivide tanto la critica della modernità razionalizzante quanto l'idea di una diversità di natura morale fra la borghesia e il popolo dell'antica Francia («ils n'avaient pas ces têtes de boutiquier»<sup>7</sup>), provò ripetutamente a salvarlo dalle interpretazioni di coloro che ne facevano un fiancheggiatore dell'"Action"<sup>8</sup>. Claudel invece, paradossalmente, non gli perdonò mai il suo passato di social-dreyfusardo.

È certo all'*Affaire* che bisogna anzitutto tornare per provare a dare una spiegazione più ragionata dell'operato di Péguy nel quadro dello sviluppo dell'intelligenza del tempo. L'*Affaire*, come ricorderà Léon Blum nel 1935 (*Souvenirs sur l'Affaire*), serve certamente, ad uno con la crisi boulangista, a consolidare il gruppo degli intellettuali conservatori su tendenze reazionarie e antisemite. Ma con l'*Affaire* lo stesso intellettuale (di destra come di sinistra) prende coscienza della possibilità di un nuovo ruolo sociale, facendosi protagonista di confronti di tipo culturale intersecanti il dibattito politico (sarà appunto in tale ottica che Péguy fonderà, il 5 gennaio 1900, i suoi "Cahiers de la Quinzaine", il cui poi modello sarà poi ripreso in Italia dai "Quaderni della Voce"<sup>9</sup>). I *Cahiers* sono per Péguy il lascito dell'*Affaire*, in quanto espressione di quella cultura popolare (estranea anche al Partito Operaio socialista di Jules Guesde e Paul Lafargue, che infatti giudicò la questione una diatriba interna alla borghesia) che proprio mediante l'*Affaire* si manifesta: «une seul injustice [...] suffit à rompre tout le pacte social [...]. C'est un point de gangrène, qui corrompt tout le corps [...]. Un peuple ne peut pas rester sur une injure»<sup>10</sup>. La difesa di Dreyfus rivela un popolo all'intellettuale che di quel popolo è parte, e all'intellettuale spetta dunque di portare a coscienza il messaggio del popolo stesso, elaborando un preciso progetto politico-culturale che *riposa* su ciò che le ingiuste accuse a Dreyfus hanno manifestato. Ecco perché i primi passi di Péguy come uomo di cultura avvengono in

(5) Brasillach ammette però, a malincuore, che Péguy non era razzista. Cf. *Péguy ou l'inconnu*, «Je suis partout», 547, 24 gennaio 1942.

(6) P. Drieu La Rochelle, *Socialisme fasciste* (1934), Paris, Gallimard, 1934, p. 36.

(7) Cf. C. Rizza, *Bernanos e Péguy: coincidenze e coincidenze*, in *Péguy vivant*, Lecce, Milella, 1977, p. 500.

(8) Anche in Italia, a sinistra, si è più volte tentato di salvare Péguy dalla sua eredità, in particolare facendo riferimento agli apprezzamenti gramsciani. Tali tentativi però non hanno tenuto conto che si trattava di un Gramsci molto giovane e ancora molto interessato al mandato etico. Se si pensa alle critiche rivolte a Proudhon nei *Quaderni*, si comprende che il Gramsci maturo (e infatti Péguy nei *Quaderni* non compare) difficilmente avrebbe potuto condividere le sue analisi politiche. Su ciò le giuste osservazioni di Silvio Suppa, *Il Péguy di Gramsci*, in Ch. Péguy, *Educazione e demagogia*, a cura di A. Ruggiero, Lecce, Milella, 1991. Per un quadro generale su Péguy e l'Italia cf. Pia Italia Vergine, *Péguy nella cultura italiana*, Lecce, Milella, 1993.

(9) Cf. F. Laichter, *Péguy et ses Cahiers del Quinzaine*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1985.

(10) Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, Paris, "Cahiers de la Quinzaine", 1910, pp. 210-211. Cf. J. Chabot, *Le present d'incarnation poétique, politique et mystique de Péguy*, in *Péguy vivant* cit., pp. 197-207.

due direzioni complementari: da un lato l'insegnamento, cioè l'educazione del popolo, dall'altro la promozione (saranno *cabiers* famosi come il "Jean Coste" di Antonin Lavergue e "Marie-Claire" di Marguerite Adoux) della letteratura popolare, in quanto manifestazione dell'autoctonia e di un *sentire* che Péguy porrà in opposizione a quello borghese. È una visione, si perdoni il breve *excursus*, solo apparentemente simile a quella proposta da "La Voce", pure interessata all'educazione e alla 'provincia'. Diversamente da Péguy infatti, Prezzolini là guarda all'educazione in primo luogo delle classi medie, e in particolare di un settore di intellettuali da porre, a vari livelli, alla guida delle strutture tecniche dello Stato. Allo stesso modo l'attenzione alla 'provincia' è del tutto differente: per Prezzolini si tratta di guardare a un preciso settore sociale rimasto escluso dal quadro delle politiche giolittiane; per Péguy, vedremo meglio a breve, si tratta di un settore che è portatore di una *Kultur* che si oppone ai modelli disgreganti introdotti da una modernità interamente fondata su denaro e valore di scambio, in una posizione che ha molto punti di contatto con quella di un vociano anti-modernista come Jahier<sup>11</sup>.

Se nell'*Affaire*, tornando a noi, l'anti-dreyfusardo Barrès vede preoccupato emergere un tipo d'intellettuale che è pericoloso in quanto può intervenire e rompere il consenso nazionale, il dreyfusardo Péguy pure comprende tale figura essere legata ad un'attitudine polarizzante, ma la giudica positivamente, perché mediante essa è possibile far emergere la *contrarietà*, di un settore del popolo francese, a una modernità che ha i suoi centri, da un lato, in un sistema economico fondato sul valore di scambio (con tutti i suoi corollari: dominio del denaro, atomizzazione sociale, ecc.), dall'altro in un'attitudine filosofica e pedagogica (è in primo luogo il positivismo) tesa a obbligare gli uomini – sottraendoli alla loro *Kultur*, cioè a loro stessi – sulla strada del progresso.

## 2.

Nel 1910 Péguy pubblica la nuova versione della sua *Jeanne d'Arc*. Non elimina niente dal testo del 1897<sup>12</sup>, ma inserisce i precedenti motivi socio-politici (a partire da quello fondante concernente l'auto-coscienza del popolo francese) in una dimensione cristiana che connette la salvezza del popolo a motivi di carattere religioso: il salvarsi *storico* del popolo francese sotto la guida di Giovanna diventa parte integrante del *salvarsi* spiritualmente (e viceversa). Gli stessi elementi pertinenti alla sfera del sacro (le riflessioni di Giovanna sui Santi, sulla crocifissione, ecc.) sono connessi a motivi di carattere nazionale: i santi che l'eroina ama (Santa Genoveffa, San Luigi, ecc.) condividono tutti il desiderio di proteggere il Paese, allo stesso modo la morte di Cristo viene attribuita, dalla protagonista, al fatto che in Palestina non ci fossero stati francesi a difenderlo: «Mai la gente di qui lo avrebbe abbandonato». Sebbene accanto a questi temi Péguy mantenga l'impianto sociale della prima versione (Giovanna sogna una Francia in cui la produzione è ridotta ai bisogni del popolo e aliena a commercio e speculazione<sup>13</sup>),

(11) Su "La Voce" si sviluppano diverse interpretazioni di Péguy. Prezzolini guarda soprattutto all'organizzatore culturale e a colui che ha riformulato in termini di *impegno* politico-culturale il ruolo dell'intellettuale; Jahier vi vede uno spirito affine impegnato nel tentativo di difendere certi settori popolari («i poveri») impossibilitati – per cultura e tradizione – ad adattarsi ai nuovi modelli economico-industriali; Cardarelli, anticipando le interpretazioni future, ne fa un socialista nazionale. Cf. V. Cardarelli, *Charles Péguy*, "La Voce", 7 settembre 1911: «Il socialismo per lui era un fatto nazionale, un episodio della storia di Francia, una reazione al cosmopolitismo enciclopedico e giacobino. [...] il suo socialismo avrebbe messo in attività, in fatti concreti, lo spirito cristiano del suo vecchio popolo francese».

(12) Cf. R. Dadoun, *Tempo, scrittura, storia ed eros in Péguy*, Lecce, Milella, 1987.

(13) Cf. O. Bucci, *Profezia e comunismo nel primo Péguy*, in *Péguy vivant* cit., pp. 338-339.

gli intellettuali di destra (e anche un ex-dreyfusardo come Daniel Halévy che si sta progressivamente accostando all' "Action") fanno coro nel sostenere il passaggio del direttore dei "Cahiers" al campo nazional-cattolico. Gli articoli di elogio si inseriscono in quel parziale riavvicinamento, a partire dall'anno precedente, del gruppo dei sindacalisti soreliani ai membri del movimento di Maurras, e si incrociano al processo di revisione del dreyfusismo che proprio Halévy (*Apologie pour notre passé*, 1910) e Sorel (*Révolution dreyfusienne*, 1909) hanno già avviato<sup>14</sup>, e che condurrà nel 1911 al progetto di una rivista comune: "La Cité française" (progetto che si concretizzerà, almeno in parte, con "L'Indépendance" e il Cercle Proudhon). Maurras dedica all'opera due articoli (l'1 e il 22 marzo), Pierre Lasserre uno (sempre il 22 marzo), Sorel vi scrive (sulla stessa "L'Action Française" e in contemporanea su "La Voce" il 14 aprile) vendendovi una rappresentazione storica della sua teoria del *mito*: Giovanna avrebbe dato il via a una rivoluzione capace di convogliare il popolo attorno ad elementi ideologici di natura extra-razionale. Péguy effettivamente apprezza l'idea soreliana di una rivoluzione a carattere morale e il progetto di mantenere la morale proletaria estranea a quella borghese. I due sono poi certo accomunati da una prospettiva di carattere etico-proudhoniano («Sono un vecchio rivoluzionario [...]. Sono per la Comune di Parigi [...]. Sono per la politica di Proudhon»), credente – è in particolare il Proudhon di *Manuel du spéculateur à la Bourse* – in una *salute* dell'elemento popolare da preservare (anche mediante politiche di decentramento che pongano le diverse comunità a governarsi secondo le loro tradizioni di riferimento), dalle degenerazioni, morali, introdotte a seguito dell'affermarsi di un capitalismo di natura finanziaria e (per Sorel) anti-produttiva<sup>15</sup>.

La risposta di Péguy al coro di elogi (*Notre jeunesse*) è però durissima. Il dreyfusismo è intoccabile: in esso si sedimenta tutto il meglio del *sentire* francese, monarchico, cattolico, rivoluzionario, repubblicano: «le débat n'est pas, comme on le dit, entre l'Ancien régime et la Révolution. L'Ancien régime était un régime de l'ancienne France. La Révolution est éminemment une opération de l'ancienne France»<sup>16</sup>. Péguy ammette (come del resto aveva sostenuto fin dal 1902) che la *politica* di Jaurès, di Combes e della loro controparte culturale (la filosofia positivista e neo-kantiana veicolata dalla Sorbona, ciò che chiama «parti intellectuel») ha sfruttato la *mistica* dell'*Affaire* per impiantare una teocrazia atea e anti-clericale, ma aggiunge che ciò che questa politica favorisce è l'assorbimento del *sentire* popolare all'interno di quello borghese, dominato dalla razionalizzazione/produzione capitalista, e difende dunque il dreyfusismo come estrema manifestazione di tutto un mondo *francese* che sta scomparendo – Péguy sostiene dal 1881<sup>17</sup> – sotto i colpi di un *sentire moderno* di cui l'ideologia di Jaurès è parte. Ma la destra dell'*Action*, che mentre parla di Dio e della *terra* di Francia favorisce l'azione capitalista, è un elemento dello stesso programma, dello stesso «parti moderne». L'*Action* mira a difendere una nazionalizzazione di quel capitalismo che sta distruggendo i legami sociali e il *sentire* del popolo di Francia: «Vous dites: *leur finance est juif, elle n'est pas française*. Et la finance française, mon ami, est-ce qu'elle est française?». Non è una questione di scelta di campo, è una questione di scelta di... *tempo*. Prima del 1880 ogni francese (clericale o socialista,

(14) Cf. J. Bastaire, *Péguy l'insurgé*, Paris, Payot, 1975.

(15) Cf. H. Stuart Hughes, *Coscienza e società: storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930* (1958), Torino, Einaudi, 1979, pp. 335-347.

(16) Ch. Péguy, *Notre jeunesse* cit., p. 30.

(17) Antoine Compagnon (*Les Antimodernes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 209) identifica tale data con la fondazione della scuola dell'obbligo, dunque col processo di propaganda della cultura della Terza Repubblica.

monarchico o repubblicano) era portatore di un sistema di valori che sta ora crollando sotto i colpi della modernità:

Nos vieux maîtres n'étaient pas seulement des hommes de l'ancienne France. Ils nous enseignaient, au fond, la morale même et l'être de l'ancienne France. Je vais bien les étonner: ils nous enseignaient la même chose que les curés. Et les curés nous enseignaient la même chose qu'eux. Toutes leurs contrariétés [...] n'étaient rien en comparaison de cette communauté profonde qu'ils étaient de la même race, du même temps, de la même France [...]. Les uns et les autres et avec eux nos parents et dès avant eux nos parents ils nous disaient, ils nous enseignaient cette stupide morale, qui a fait la France, qui aujourd'hui encore l'empêche de se défaire<sup>18</sup>.

Il mondo pre-1880, un mondo indissolubilmente legato in ogni suo aspetto alla *Kultur* francese, era portatore di una verità interna che si sta dissolvendo. La stessa separazione del temporale dall'eterno che tanto la Chiesa quanto il Partito Socialista Unificato, in direzioni differenti, sostengono (e che invece la *Jeanne d'Arc* vuole difendere: «la dimensione eterna della storia e della temporalità») è parte integrante di un processo di dissolvimento dell'antico *sentire*, finalizzato a sostituire quest'ultimo con valori che permettano il pieno dispiegamento dell'orizzonte capitalista.

L'intero percorso intellettuale di Péguy aveva portato a questo punto. Sulle stesse prospettive si erano accentrate tanto la sua lettura della storiografia, del positivismo, del bergsonismo, quanto la sua analisi sociologica. Fin dallo *Zangwill* (1904) e da *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne* (1907), la volontà di dominare la totalità del reale mediante il metodo scientifico (i bersagli sono, fra gli altri, Taine e Renan<sup>19</sup>) ha cercato di infrangere il legame esistente fra storia e tradizione, cioè proprio quel legame che permette di riconoscere nel temporale l'azione dell'eterno, e di ridurre al contempo l'eterno a nulla qualora questo non si voglia riconoscere come manifestantesi solo attraverso il temporale. La storiografia moderna di tradizione positivista (diversamente da quella di Michelet che porta la storia alla vita connettendo l'indagine scientifica alla memoria organica del *popolo* che vive, e dunque preserva ciò che sta per essere sconfitto, ciò che era *vero* quando c'era un popolo<sup>20</sup>) mira a eliminare dalla storia ciò che supera i fattori empirici, riducendo quella a questi<sup>21</sup>, e aprendo così la via a una razionalizzazione culturale del reale che può darsi una teleologia solo come metafisica del progresso. In questo tipo di storiografia gli elementi del reale vengono separati dal *centro* mnemonico che li definisce, diventano intercambiabili e indifferenti, e la mancanza di tale significato *centrale* permette ai nuovi valori di introdursi prendendo il posto di quelli precedenti, favorendo così il progresso stesso, in un'attitudine che la storiografia positivista condivide con la politica della Terza Repubblica, con la sua *metafisica* radical-socialista: «Ciò che voi chiedete, e cioè che il futuro cancelli completamente la memoria». Per motivi opposti ma speculari, Péguy critica tanto i neo-kantiani (il cui *dovere* morale, essendo astratto dalle condizioni storiche, non può comprendere il *credere* e il *sentire* storico di un

(18) Ch. Péguy, *L'argent* (1913), Paris, Éditions des Équateurs, 2008, pp. 67-68.

(19) Cf. R. Winling, *Péguy et Renan, aspects du drame spirituel d'une époque*, Lille, Université del Lille III, 1975.

(20) Ch. Péguy, *Cléo* (1909-1912), in *Œuvres poétiques complètes, Œuvres en prose complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, 1992, p. 1176: «il fait une œuvre, et alors il est dans la mémoire [...]. Quand il suit son temps, il n'est qu'historien. Quand il suit son génie il est promu mémorialiste». Cf. G.H. Roe, *The Passion of Charles Péguy. Literature, Modernity, and the Crisis of Historicism*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 130.

(21) Cf. É. Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris, Quadrige, 1998, p. 37: «Les faits sociaux sont des phénomènes comme les autres; ils consistent en des règles d'action qui se reconnaissent à certains caractères distinctifs; il doit donc être possible de les observer [...] de les classer».

popolo, né il suo manifestarsi nel *lavoro* quotidiano), quanto i neo-tomisti per cui la storia perde di significato rispetto al valore dell'eternità: «Ce serait tout de suite *le royaume de Dieu* et pas cet *ville de Dieu*»<sup>22</sup>. La critica alle tendenze neo-metafisiche (materialistiche, neo-kantiane, cattoliche) è fondante, per Péguy, per evitare soluzioni di carattere sclerotizzante che rappresentano la controparte ideologica della razionalizzazione capitalistica, ciò che l'orleanese chiama «il mito del bello e fatto», vale a dire l'immobilizzazione del processo storico (anche secondo le linee di un progresso indefettibile questo risulta infatti per Péguy immobilizzato, poiché immortalato in una direzione di marcia) e la conseguente riduzione del *reale* alla sua forma corrente, quella borghese:

qu'il y a [...] une parenté extrêmement profonde entre le (monde) moderne *et l'argent*; come il y a une affinité [...] entre le christianisme et l'organique (la *vie éternelle*) [...], que l'organique suit un tout autre temps, suit une durée, un rythme de durée, constitue une durée, réelle, est constitué par une durée, réelle<sup>23</sup>.

La linea della 'metafisica' positivista delineata dalla Sorbona presenta cioè, tramite il mito del progresso, il *nuovo* come migliore di ciò che è venuto prima (teoria del progresso lineare), ma questa per Péguy è appunto la logica ideologica della «capitalizzazione capitalista moderna». Questa protegge se stessa dichiarando il presente come inevitabilmente superiore al passato, sclerotizzando cioè il presente in un'immagine assolutizzata che ha il fine di dichiarare nullo quel nucleo valoriale del passato («tutto ciò che vi è di storia [...] sotto un pavimento moderno») che può contraddire lo stesso presente: «c'est le combisme. [...] ce mépris scientifique pour chaque réalité commémorative, traditionnelle, habituelle, familière».

La risposta epistemologica (e eminentemente bergsoniana) di Péguy non consiste naturalmente in una critica di carattere relativista agli orizzonti neo-metafisici (Péguy è infatti uno dei pochi intellettuali del tempo che non riduca la filosofia di Bergson al suo aspetto *destruens*-relativista<sup>24</sup>), ma in un'analisi che ponga in collegamento l'empirico e lo storico con un significato (la *durata*) che di quello esprime la realtà fuori dalla sclerotizzazione del Sistema; dove il passato torna a vivificare il presente (e l'eterno il temporale). Péguy lega cioè la filosofia di Bergson (di cui ha seguito le lezioni fin dal 1898) al suo concetto di relazione fra *eterno* e *temporale* che gli permette di continuare a pensare il *temporale* come non-conchiuso, e dunque redimibile mediante l'antico nucleo che lo significa. Diversamente da un Benda o da un Maritain che si allontanano dal bergsonismo perché passano a considerarlo una filosofia a carattere sensoriale-relativista (come in Italia fa ad esempio Prezzolini<sup>25</sup>), Péguy vi scorge la soluzione per interpretare il concetto di *memoria* (cioè di significazione del presente tramite il passato<sup>26</sup>) come interno al concetto di *durata*: «Je sais qu'il y a un temps totalement différent, [...] la durée». Diversamente poi dall'interpretazione

(22) Ch. Péguy, *Véronique. Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, Paris, Gallimard, Milella, 1971, p. 112: «ils ont oublié, ils ont méprisé le temporel».

(23) *Ibidem*, pp. 57-58.

(24) Id., *Notes sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* (1914), Paris, Gallimard, 1935, p. 41: «de ce pragmatisme que l'on a si souvent reproché à la philosophie bergsonienne (à tort, selon moi)».

(25) Cf. G. Prezzolini, *La teoria sindacalista*, Napoli, Perrella, 1909; J. Benda, *Une philosophie pathétique*, Paris, "Cahiers de la Quinzaine", 1913; J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne* (1914), Paris, Tequi, 1948. Cf. *Corrispondenza Péguy - Jacques Maritain (1901-1910)*, a cura di B. Razzotti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.

(26) Cf. H. Bergson, *Matière et Mémoire* (1896), Paris, Presses Université de France, 1968, p. 269: «La vérité est que la mémoire ne consiste pas du tout dans une régression du présent au passé, mais au contraire dans un progrès du passé au présent».

soreliana, che legge nella *durata* il *mito*, per Péguy non si tratta di sfruttare le concrezioni storiche per fondare su esse una verità anti-razionale con cui muovere le masse, perché tale soluzione implicherebbe comunque la razionalizzazione degli assunti di partenza, ma si tratta invece di interpretare questi ultimi come ciò che Chateaubriand (nel quinto libro di *Memorie d'Oltretomba*) definisce «spirito-principio», cioè uno storico ordine di valori temporali che protegga un nucleo sociale in dissolvenza dalla concezione lineare del progresso che mira a nullificarlo.

La sclerotizzazione sistemica che Bergson denuncia, a livello epistemologico, come processo di razionalizzazione concettuale, è dunque la stessa che, in *Notre jeunesse*, Péguy assegna all'uso che Jaurès sta facendo del dreyfusismo: l'annullamento di quel precedente nucleo valoriale mediante la trasformazione del popolo in borghesia così come favorita dalla metafisica del progresso difesa dalla Sorbona, cioè dalla sclerotizzazione ideologica (assenza di alternative) del presente. Un sistema di valori che presenta la possibilità di cambiamento solo se questo, come detto nelle pagine finali di *L'argent suite*, non infrange la forma del sistema medesimo, perché il mondo moderno, scrive Péguy, detta ora le «regole della salvezza», ci impone la forma di vita in cui poi siamo costretti a muoverci.

Le movenze anti-clericali del governo e la degradazione ideologica della cultura dell'*Ancien Régime* fatta dalla Sorbona (i bersagli favoriti di Péguy sono Langlois e Lalisse) diventano così un tentativo di distruggere il passato di Francia per sostituire a quell'*humus* culturale non i valori repubblicano-rivoluzionari, ma i valori della borghesia capitalista che non concepisce alternative al suo dominio. Tale posizione sta infatti provando a staccare il dreyfusismo dall'anima di Francia, cioè da quella *Kultur-durata* che invece per Péguy attraversa la Francia fino al 1880. Questa *Kultur*, che ora sopravvive nei "Cahiers", è, da un lato, superiore alle divisioni politico-ideologiche (fino al 1880 non intacca il vero spirito né dei repubblicano-rivoluzionari né dei monarchico-cattolici; fino al 1880 vive, come visto, nell'anticlericalismo dei maestri laici come nel legittimismo dei parroci):

Pour moi j'ai la conviction qu'il se distribue beaucoup plus de véritable culture, aujourd'hui même encore, dans la plupart des écoles primaires, dans la plupart des écoles des villages de France, entre les carrés de vignes, à l'ombre des platanes et des marronniers, qu'il ne s'en distribue entre les quatre murs de la Sorbonne. [...] Un très grand nombre d'instituteurs encore, même radicaux et radicaux-socialistes, même francs-maçons, [...] pour toutes sortes de raisons de situation et de race continuent encore d'exercer, généralement à leur insu, dans les écoles des provinces et même des villes un certain ministère de la culture<sup>27</sup>.

Dall'altro lato tale *Kultur* ha trovato nel socialismo, cioè appunto nell'opposizione, secondo Péguy, alla modernità capitalista che mira a distruggere proprio quella *Kultur*, il suo alveo di azione, in un proposito di resistenza (come promanato dal *vero* dreyfusismo) che mira a opporre morale a morale:

Notre socialisme même, [...] n'était nullement antifrançais, nullement antipatriote, nullement *antinational*. [...] Loin d'atténuer, loin d'effacer le peuple, au contraire il l'exaltait, il l'assainissait. Loin d'affaiblir, ou d'atténuer, loin d'effacer la nation, au contraire il l'exaltait, il l'assainissait. Notre thèse était au contraire, et elle est encore, que c'est au contraire la bourgeoisie, le bourgeoisisme, le capitalisme bourgeois, le sabotage capitaliste et bourgeois qui oblitère la nation et le peuple<sup>28</sup>.

(27) Ch. Péguy, *Notre jeunesse* cit., p. 44.

(28) *Ibidem*, p. 132.

Il proposito è così quello di salvare il futuro salvando il passato... dal presente, perché il 'mondo moderno' nega ogni società e cultura che lo ha anteceduto: «c'est que nous ne nous placions pas moins qu'au point de vue du salut éternel de la France. [...] Tout un peuple d'hommes, tout un peuple de familles; tout un peuple de droits, [...] tout un peuple de mémoires; toute l'histoire, toute la montée, toute la poussée, tout le passé, tout le futur»<sup>29</sup>.

3.

Chiarito brevemente l'alveo epistemologico delle considerazioni péguyste è ora possibile cominciare a notare come la riflessione di carattere storico-sociologo-economico si muova esattamente lungo gli stessi principi, rimodulando lo scontro fra *durata* e modernità come scontro fra *lavoro* ('spirito-principio' del popolo francese pre-1880) e *denaro*, secondo un modello analogico, in parte interno al nesso struttura-sovrastuttura, che lo stesso Péguy presenta con assoluta chiarezza: «Ce qui se passe en psychologie et en métaphysique se codifie en morale et se grossit en économique. Ainsi nous voyons en économique ce que nous pourrions voir en morale, et en psychologie, et en métaphysique, si nous avions de meilleurs yeux. Mais c'est plus grossi en économique»<sup>30</sup>. Sin dal 1898 un Péguy ancora giovanissimo aveva presentato, in una serie di scritti, una sovrapposizione tematica fra le caratteristiche, già inquadrate in termini di nostalgia, dell'antica Francia così come si presentava ai suoi ricordi di 'provinciale' sradicato a Parigi («la cour de l'école [...] la terre de ces cours n'était pas de la terre, mais elle était recouverte de beau sable fin de Loire»<sup>31</sup>), e le caratteristiche connaturate alla futura città-socialista espresse in particolare in *Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse* (1898). Nella 'città armoniosa', anzitutto, la concorrenza è abolita, l'ozio eliminato, la tecnica posta sotto il controllo dello Stato. Lo stesso principio di eredità, uno dei concetti fondanti del nazionalismo di Maurras, viene soppresso a favore della comunanza di beni che, col tramite dello Stato, porta anche alla scomparsa (ed è l'elemento più originale di questo lavoro giovanile) dei meccanismi di *domanda e offerta*: «les citoyens de la cité harmonieuse ne savent pas ce que c'est que ce que nous nommons dans la société bourgeoise offre et demande, vente et achat des produits». I sentimenti che dominano la 'città armoniosa' sono ovviamente sentimenti di fratellanza, ma questi sono già posti da Péguy in relazione ad un *sentire* antico (che include il senso della comunità locale e nazionale) che la città futura ha recuperato oltre la mancanza di armonia della società *moderna*:

ils y étaient si anciens que l'on ne savait pas quand ils avaient commencé: tels étaient les sentiments de la solidarité humaine et de la solidarité animale [...], tels étaient les sentiments de la nation, l'amour de la patrie et de l'âme nationale [...]. Mais ces sentiments anciens étaient mêlés ou contrariés dans les âmes de la société non harmonieuse encore, parce qu'ils y avaient pour voisins les sentiments malsains [...], tandis qu'à présent dans les âmes harmonieuses les sentiments anciens de la santé naissent et croissent libres et purs en force et en beauté<sup>32</sup>.

(29) *Ibidem*, p. 209.

(30) Id., *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (1914), Paris, Labex Obvil, 2016, p. 252.

(31) Id., *Pierre, Commencement d'une vie bourgeoise* (1899), Paris, Desclée de Brouwer & C., 1931, p. 64.

(32) Id., *Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse* (1898), in *Œuvres complètes de Charles Péguy*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1934, pp. 143-144.



Il mondo socialista, dice Péguy, sarà se sarà la ripresa del *sentire* antico<sup>33</sup>. All'immagine del processo lineare si sostituisce la concezione – tipica della destra – del 'recupero'. E però vi sono alcuni elementi, a cominciare dalla soppressione dell'ozio, che inseriscono l'orleanense all'interno di una tipologia differente di *Kulturkritik*, e ciò anzitutto perché diverso è il modo in cui Péguy concepisce la figura dell'intellettuale. Nella città-futura, che recupera i modelli del passato oltre la disgregazione capitalista, non vi è spazio per concezioni legate a un mondo signorile (l'*otium*). Tutto ruotando attorno al concetto di lavoro, anche l'attività intellettuale è dominata dallo stesso concetto. Non esiste qui neanche la contrapposizione fra lavoro e tempo libero, ma esclusivamente fra lavoro per la «vie corporelle» e lavoro per la «vie intellectuelle». Ciò comporta che il lavoro intellettuale non ha, come solitamente nella *Kulturkritik* (tedesca come francese), il compito di portare a espressione la *Kultur* stessa, ma quello di porsi a disposizione (e in ciò Péguy supera la sfera di un'autonomia della cultura) del lavoro stesso, cioè del bisogno di conoscenza (ma certo anche di bellezza) della società che lavora. In tal senso il *lavoro* supera come importanza (diversamente da ciò che di solito accade con gli autori della *Kulturkritik* di destra) la stessa azione intellettuale che porta, tramite sintesi, il popolo alla coscienza di sé, appunto perché la produzione culturale diventa a sua volta parte del piano del lavoro. Porre il lavoro al centro, come Péguy continuerà a fare in tutti i suoi scritti («une réfection organique, moléculaire du monde du travail, et par lui de tout le monde économique»<sup>34</sup>), serve a separare un mondo che produce al fine di comprendere se stesso e migliorarsi, da un mondo dove il lavoro, in forma di denaro, circola senza rapporto di significato con la stessa produzione (come nella modernità i valori non sono più in relazione alla *Kultur* che li significa). La mercificazione del lavoro è cioè l'elemento che, socialmente, Péguy pone in relazione all'apparizione della *modernità* e al suo tentativo di tagliare i ponti col passato. Se nella modernità il lavoro è soggetto, tramite la sua mercificazione, a un movimento del suo valore, Péguy, allora, individua nel denaro la rappresentazione di tale crollo valoriale, e comincia a parlargli contro in nome del passato, di un sistema di valori stabile e antecedente, cioè del lavoro come valore d'uso. Péguy non è naturalmente solo in questa analisi: il denaro come rappresentazione, sintomo e artefice di un crollo di natura valoriale è tema trasversale alla cultura di destra del periodo. Per Hofmannsthal, Spengler, Boine, Barrès, Bernanos, Bloy, Hamsun, il Valois di *L'homme contre l'argent*, il Malynski di *Capital et Propriété* (per cui il denaro, a differenza della proprietà, è di *tutti*) il denaro, posto ad elemento di convertibilità di tutte le cose, ridetermina in sua funzione il rapporto dell'uomo col reale, subordinandolo al criterio dell'utile che rinegozia gli stessi rapporti con gli altri individui. Il denaro, come la tecnica, è un mezzo che ha preso il posto del fine, ridefinendo i rapporti umani sulla base del valore di scambio, cioè del *valore* provvisorio. Per l'antisemita Weininger il denaro, come l'*ebreo*, non ha *forma*, non si identifica con nulla, permette la modifica degli elementi valoriali di tipo concettuale così come permette la modifica degli elementi tangibili del reale (i prodotti, le merci). Per Spengler il denaro erode il *capitale* simbolico di istituzioni stabili come esercito e famiglia. Per Malaparte (è il suo mito dell'*italianismo*) gli italiani, che «tutto subordinano al sacro rispetto della vita umana», sono rimasti immuni dagli effetti del denaro<sup>35</sup>.

Al denaro Péguy contrappone la *Kultur* 'francese' di una produzione interamente fondata sul valore d'uso. Se infatti, come vuole Engels (*Anti-Dühring*), l'uomo

(33) Cf. S. Fraisse, *Péguy et le monde antique*, Paris, Armand Colin, 1973.

(34) Ch. Péguy, *Notre jeunesse* cit., p. 135.

(35) Cf. C. Malaparte, *Sangué* (1937), Firenze, Passigli, 2017, p. 14.

definisce se stesso mediante la creazione di valore e mediante la sua valorizzazione (dove cioè il lavoro non è solo creazione di valore ma anche la sua messa in moto, cioè denaro), Péguy lo definisce esclusivamente in relazione alla creazione di valore, assegnando il processo di valorizzazione (lo *scambio*, il denaro definito l'«Antéchrist») alla degenerazione moderno-capitalistica: industria, lavoro meccanizzato, orizzonte cittadino, atomizzazione, ecc.. Per Péguy il denaro nella modernità *sottrae* valore al lavoro, ed è così che la circolazione soppianta nella scala di valore la produzione<sup>36</sup>. A questo punto Péguy, esattamente come Bergson, rifiuta l'idea marxiana secondo cui a un certo grado del processo quantitativo si verifichi un cambiamento di tipo qualitativo, e di conseguenza si serra a difesa dell'universo *qualitativo*, sotto attacco, identificato col valore d'uso, col *passato*, col rapporto fra *eterno* e *temporale*:

la restauration du travail. Notre socialisme était essentiellement et en outre officiellement une restauration, et même une restauration générale, une restauration universelle. [...] d'une restauration universelle *en commençant par le monde ouvrier*. Il s'agissait d'une restauration totale fondée sur une restauration préalable du monde ouvrier; sur une restauration totale préalable du monde ouvrier<sup>37</sup>.

Solo infatti un'incomprensione a lungo protratta (e l'effettivo consenso su alcuni temi laterali: l'idea di rivoluzione morale, l'anti-riformismo) può, per qualche anno, tenere insieme Sorel e Péguy. I due condividono la terminologia correlata al «produttore», ma in Péguy (che con Sorel romperà definitivamente nel 1912) questo è tale solo se rientra in determinati principi concernenti – ora vedremo – un certo modo di produrre. In Sorel «produttore» è invece principio astratto che può spingersi a includere (e spessissimo lo fa) proprio quella produzione *mercificata* che porta a quello che Péguy definisce, a uno col decadimento del *lavoro*, decadimento del popolo, cioè suo passaggio nelle file della borghesia, vale a dire di quella classe che vive in funzione del lavoro mercificato. Ed è sempre in quest'ottica che il concetto di *mito* soreliano viene rigettato in quanto espressione mercificata della *Kultur* stessa (lavoro)<sup>38</sup>, che Péguy considera connaturata proprio al popolo, ed espressa non tramite *mito* (azione *tecnica* di una minoranza sulla maggioranza), ma tramite una «mistica» come quella dreyfusarda, cioè come situazione in cui il popolo si rivela a se stesso nell'efficacia di un sistema simbolico prorompente da un modo di vita, quello pre-1881:

tout cet admirable monde ouvrier et paysan, disons-le d'un mot, tout cet admirable peuple. C'était rigoureusement l'ancienne France et le peuple de l'ancienne France. [...] Il n'y a plus de peuple. Tout le monde est bourgeois. [...] une basse bourgeoisie, une bourgeoisie d'argent. [...] Nous avons connu, nous avons touché l'ancienne France et nous l'avons connue intacte. [...] Le dernier ouvrier de ce temps-là était un homme de l'ancienne France et aujourd'hui le plus insupportable des disciples de M. Maurras n'est pas pour un atome un homme de l'ancienne France. [...] Une femme fort intelligente, et qui se dirige allégrement vers ses septante et quelques années disait: Le monde a moins changé pendant mes soixante premières années qu'il n'a changé depuis dix ans. Il faut aller plus loin. Il faut dire avec elle, il faut dire au-delà d'elle: Le monde a moins changé depuis Jésus-Christ qu'il n'a changé depuis

(36) Per una generale panoramica concernente il rapporto dell'intelligenza col tema del denaro cf. *Il denaro nella cultura moderna*, a cura di C. Mongardini, Roma, Bulzoni, 1998; M.L. Maniscalco, *Sociologia del denaro: dimensioni sociali, culturali, etiche della moneta*, Roma-Bari, Laterza, 2002; J.-J. Goux, *L'Art et l'argent. La rupture moderniste. 1860-1920*, Paris, Blussons, 2011.

(37) Ch. Péguy, *Notre jeunesse* cit., pp. 133-134.

(38) Cf. J.-F. Durand, *Da Leroux a Péguy: continuità o rottura?*, in *Per un'idea di popolo e di democrazia*, a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1987, p. 174: «Più in profondità del Politico, vi è ciò che si potrebbe chiamare la Cultura: una cultura, un "clima", uno "stile"».

trente ans. [...] Nous avons connu un temps où quand une bonne femme disait un mot, c'était sa race même, son être, son peuple qui parlait. [...] Les libres penseurs de ce temps-là étaient plus chrétiens que nos dévots d'aujourd'hui. [...] Dans ce temps-là un chantier était un lieu de la terre où des hommes étaient heureux. [...] Dans la plupart des corps de métiers on chantait. Aujourd'hui on renâcle. [...] On ne gagnait rien; on ne dépensait rien; et tout le monde vivait. [...] On ne saura jamais jusqu'où allait la décence et la justesse d'âme de ce peuple; une telle finesse, une telle culture profonde ne se retrouvera plus. [...] Nous avons connu des ouvriers qui le matin ne pensaient qu'à travailler. [...] Il y avait un honneur incroyable du travail<sup>39</sup>.

La *Kultur* di Péguy è il lavoro inteso come creazione di valore d'uso, e la morale di questo mondo è il rilancio del senso comune del mondo pre-borghese: «après nous commence le monde que nous avons nommé, que nous ne cesserons pas de nommer le monde moderne»<sup>40</sup>. Il peccato del «mondo moderno» consiste sull'essere fondato su un denaro che si rifiuta al lavoro, cioè su una trasformazione del modo di produzione che incentra ora i suoi *fini* nello scambio e non nell'uso, in movenze che dalla borghesia stanno progressivamente passando al proletario, provocando l'espandersi del disamore verso il *lavoro*, tara fondamentale del mondo moderno.

La mercificazione del lavoro è l'elemento attraverso il quale una nuova borghesia riformula il reale piegandolo ai suoi interessi, cioè al suo economicismo. Il suo centro è il decadimento della nozione di «giusto prezzo», vale a dire quel processo che porta alla creazione di prodotti nati semplicemente per essere scambiati nell'ottica del profitto: «l'argent est hautement honorable, [...] quand il est le prix du pain quotidien». Tale processo va ad attaccare la stessa sorgente della *Kultur*, la produzione: il rapporto del lavoro con l'oggetto prodotto nell'ottica del valore d'uso. Ciò porta all'alienazione del lavoratore dall'oggetto da lui prodotto e, di conseguenza, alla fine dell'amore per il lavoro che aveva caratterizzato il mondo pre-1880. È appunto questo *amore* verso un processo produttivo fondato sul valore (significazione dell'uomo mediante il suo lavoro<sup>41</sup>) che aveva legato la *Kultur* di Francia, secondo Péguy, oltre i tempi e oltre le ideologie politiche:

Nous avons connu cette piété de l'ouvrage bien faite [...]. J'ai vu toute mon enfance rempailler des chaises exactement du même esprit et du même coeur, et de la même main, que ce même peuple avait taillé ses cathédrales. [...] Un artisan de mon temps était un artisan de n'importe quel temps chrétien. Et sans doute peut-être de n'importe quel temps antique. Un artisan d'aujourd'hui n'est plus un artisan. [...] Il fallait qu'un bâton de chaise fût bien fait. [...] Une tradition, venue, montée du plus profond de la race, une histoire, un absolu, un honneur voulait que ce bâton de chaise fût bien fait. [...] C'est le principe même des cathédrales. [...] Tous les honneurs convergeaient en cet honneur. Une décence, et une finesse de langage. Un respect du foyer. [...] l'honneur du foyer et l'honneur de l'atelier était le même honneur<sup>42</sup>.

«Tout le mal est venu de la bourgeoisie». Ciò che distingue il pre dal post 1880 è la modalità di lavoro. Col passaggio alla mercificazione del lavoro come sostrato strutturale del reale, il lavoro entra nello spazio di azione della *Borsa* («La Bourse est le monument par excellence de la société moderne»), viene introdotto in una circola-

(39) Ch. Péguy, *L'argent* cit., pp. 23-30.

(40) Id., *Notre jeunesse* cit., p. 14.

(41) Cf. V. Pacillo, *Lavoro, distribuzione e diritti nell'opera di Charles Péguy*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» 14, 2018, p. 7. Pacillo propone inoltre di leggere il rapporto fra lavoro e denaro in Péguy nel solco del lavoro sul prestito a interesse del *Tractatus de monte impietatis* di Nicola Bariani (1496) e del *De monte pietatis* di Tommaso De Vio (1498). Più in generale cf. S. Zamagni, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Modena, Fondazione Collegio San Carlo, 2009.

(42) Ch. Péguy, *L'argent* cit. pp. 30-34.

zione generalizzata all'interno della quale il denaro carpisce le sue caratteristiche. La Borsa prende il posto della fabbrica, dell'atelier, della fattoria. Fondato sul valore di scambio, tale mondo conduce alla perdita dell'antico processo di lavoro, e da qui riformula l'ontologia della comunità sulla base di relazioni votate esse stesse allo scambio. La comunità non è più cioè sostenuta dal principio della *Kultur*, dal lavoro che la significa, ma dallo scambio che le sottrae significato. Tale assenza di significato non conduce però semplicemente a un relativismo valoriale, ma a una meccanizzazione della conoscenza (le neo-metafisiche, come quella del 'progresso' portata avanti dalla Sorbona, viste in precedenza) che giustifica, razionalizzandola, l'assenza di significato, rende cioè *eterno* il temporale senza fare riferimento all'*eterno*. A differenza dell'antica *Kultur*, però, le nuove metafisiche risultano fra loro in conflitto perché intercambiabili, poggiano cioè su un *movimento* interno (è il denaro che opera anche in esse) che rende *mobile*, a differenze delle metafisiche antiche, il loro stesso valore. Il Cristianesimo post-1880 è così un cristianesimo per ricchi<sup>43</sup>, il socialismo post-1880 è un socialismo che difende il modo di produzione borghese, il nazionalismo reazionario post-1880 è un nazionalismo che distrugge la *Kultur* connessa all'*Ancien Régime*<sup>44</sup>, ecc. Nel mondo che ha tagliato il rapporto con la *sorgente* che lo definiva (il lavoro come produzione di valore d'uso), non c'è posto per l'ontologia, perché la *Kultur* viene ora inserita all'interno di un processo (puramente temporale) dove è esposta a continui processi di valorizzazione e de-valorizzazione. Si dà sempre con l'aspetto della *legge* (come nel caso dell'ideologia radical-socialista di Jaurès e Combes), ma il suo fondamento resta la liquidità (il movimento del valore) dettato dal denaro. Solo mediante un irrigidimento (quello stesso che Péguy vede portato a critica da Bergson sul terreno epistemologico) le nuove ontologie possono cercare di soppiantare la serena immobilità che presiedeva all'antica *Kultur*, ma «la metafisica moderna [...] è una metafisica che non può affermarsi come tale»<sup>45</sup>, perché ha perso il legame con la *sorgente* (il lavoro come creazione di valore) che la definiva: «l'effrayant modernisme du monde moderne [...]. L'assainissement de ce qui est malade, l'éclaircissement de ce qui est trouble, l'ordination de ce qui est désordre, l'organisation de ce qui est brut»<sup>46</sup>. Parigi, simbolo della decadenza, sarà infatti definita «Modernianisme».

Si tratta dunque di ricostruire storicamente quell'ontologia che aveva presieduto all'intero passato di Francia. Péguy è costretto a guardare al passato ma non dispera, vede ancora all'opera nel suo tempo elementi sociali che possono contraddire l'instaurazione del «regno del denaro». Questi però non possono più essere identificati col proletariato, bloccato con la borghesia all'interno del processo mercificatorio perché impegnato nel processo di ri-valorizzazione (*scambio*) del proprio lavoro: «È perché la borghesia si è messa a trattare il lavoro dell'uomo come un valore di borsa che il lavoratore si è messo, lui pure, a trattare come un valore di borsa il proprio stesso lavoro. [...] per imitazione, per collusione e riscontro». Questo accade perché Péguy, non potendo per lui il valore di scambio essere parte di quel principio ontologico che è il *lavoro* (quantità *vs.* qualità), concepisce il processo lavorativo come incentrato unicamente sul prodotto, ed esclude

(43) Cf. Id., *Notre jeunesse* cit., p. 138: «le Christianisme [...] n'est plus socialement qu'une religion de bourgeois».

(44) Cf. *L'argent* cit., pp. 64-66: «Ce sont les défenseurs du trône et de l'autel qui ont mis le trône par terre, et, autant qu'ils l'ont pu, l'autel. [...] Ils sont réactionnaires, mais ils sont infiniment moins conservateurs que nous. Ils ne démolissent pas la République, mais ils s'emploient tant qu'ils peuvent à démolir le respect, qui était le fondement même de l'Ancien Régime».

(45) M. Amato, *L'economia di un lavoro. Il pensiero dell'economico in Charles Péguy*, in *Un poète l'a dit. Péguy di fronte alla contemporaneità*, a cura di M. Forcina e M. Bee, Lecce, Milella, 2009, p. 58.

(46) Ch. Péguy, *Notre jeunesse* cit., p. 149.

dunque la forza-lavoro dal meccanismo della produzione. Detto in altro modo, se il lavoro non è merce (è merce solo nel «regno del denaro»), allora anche vendere come merce la forza-lavoro risulta un processo estraneo al principio ontologico che è il *lavoro* péguysta: «Nous voulions qu'un assainissement du monde ouvrier, remontant de proche en proche, assainît le monde bourgeois et ainsi toute la société, toute la cité même. Et il s'est produit au contraire, en fait il s'est produit qu'une démolition du monde bourgeois [...] a démoralisé le monde ouvrier»<sup>47</sup>. Da qui è inevitabile che Péguy situò il processo rivoluzionario all'interno del lavoro come artigianato (produzione di valore d'uso), identifichi come soggetto rivoluzionario quel *popolo* rimasto apparentemente estraneo al processo di mercificazione (contadini, artigiani, piccola borghesia<sup>48</sup>), allarghi tale soggetto a livello nazionale superando le barriere di classe<sup>49</sup>, ideologia e tempo<sup>50</sup>, e individui infine nella *povertà* (povertà davvero inevitabile col tipo di *lavoro* che Péguy sta presupponendo) lo stesso tipo di principio ontologico che ha connesso a un modo di produzione. Solo all'interno di tale principio ontologico, infatti, può davvero esistere un *popolo* («mancanza di popolo, mancanza di lavoro»), perché solo all'interno di questo principio ontologico si evita la china verso l'imborghesimento del popolo stesso. La sua natura ontologica che precede tale imborghesimento è, infatti, completamente accentrata da Péguy nelle caratteristiche del prodotto del lavoro che, manifestando il popolo, gli dà piena consistenza ontologica, cioè *durata*. Tale prodotto era fatto, inoltre, secondo un modo di produzione che rientrava a pieno titolo nella sfera del *religioso* e del rituale, cioè di ciò che porta a significato (*eterno*) il *temporale*:

On connaissait à peine la chaise cannée [...]. Il n'y avait guère de chaises cannées que chez les coiffeurs et autres gens de cette sorte, et aussi dans les salles à manger des maisons des bourgeois. [...] On ne s'y mettait point, on n'y portait pas un atome d'outil, l'ombre d'une lime, d'un pince ou d'une tenaille avant d'avoir accompli un certain nombre de cérémonies traditionnelles, qui étaient au nombre de trois: la première de se retrousser les manches, la deuxième de cracher dans ses mains, la troisième de se hausser l'âme; par toutes ces opérations on obtenait d'être pour ce temps un homme au grand cœur. [...] ce petit atelier berceau était toute la terre<sup>51</sup>.

La perdita di contatto con quella struttura ontologizzante che era il lavoro fondato sul valore d'uso («L'operaio non ama più il suo mestiere, e ciò scardina il mondo») conduce allo svilimento di una serie di valori che tutto il mondo pre-1880 (cristiano, rivoluzionario, repubblicano, monarchico, socialista) considerava non negoziabili. Da questo punto in poi è come se «l'orologio cominciasse a *essere il tempo*», come se, vale a dire, un principio a-valoriale come il denaro prendesse il posto di quel principio (il lavoro) che crea valore.

Si tratta infine di puntare sulle resistenze (quelle rivelate anche dall'*Affaire*) connesse a certi settori sociali e a certi modi di vita, cioè di produzione. L'individuazione della *sorgente* (lavoro come creatore di valore d'uso) infrange la massicciata politico-culturale del mondo moderno (radical-socialismo, nazionalismo, neo-metafisiche) rivelandola come processo di meccanizzazione di un principio (il denaro) non-metafisico e non-ontologico.

(47) *Ibidem*, pp. 146-147.

(48) Cf. *Id.*, *L'argent* cit., p. 38: «la petite bourgeoisie est devenue la classe la plus malheureuse de toutes les classes sociales [...]. Elle seule a tenu le coup, on se demande par quel miracle [...]. Ainsi les ouvriers n'ont point conservé les vertus ouvrières; et c'est la petite bourgeoisie qui les a conservées».

(49) Cf. A. Teyssier, *Charles Péguy: Une Humanité française*, Paris, Perrin, 2008.

(50) Come ha notato Jacques Viard (*Péguy et la tradition démocratique et sociale*, in *Péguy vivant* cit., pp. 35-72) probabilmente qui il modello di Péguy è quel Pierre Leroux che parlava di socialismo intergenerazionale.

(51) Ch. Péguy, *Enfance*, in *L'esprit de système*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 269-270.

In tale ottica anche i riferimenti al *passato* (la *memoria*) diventano battaglia nel presente in quanto manifestazione di un senso comune alternativo. La speranza è sempre che le parti sane del processo di produzione possano sanificare l'intera Francia, cultura compresa: «Le grandi filosofie [...] che altro se non le nostre cantine ed i nostri granai?»<sup>52</sup>.

Péguy ha applicato prospettive di destra (a partire dal principio della *Kultur*) ad alcuni nessi marxiani quali il rapporto fra struttura e sovrastruttura e la relazione fra valore d'uso e valore di scambio. Tali nessi gli hanno permesso di mantenere affiancate due prospettive differenti. La prima incentrata sulla visione consueta della *decadenza* e a carattere tendenzialmente a-dialettico (manca la dialettica fra valore d'uso e di scambio, la negazione della negazione rispetto al mondo alienato del *denaro*, la dialettica storica del proletariato, ecc.). La seconda comprendente elementi quali la dialettica fra lavoro e costituzione sociale, il tracollo dell'autonomia della cultura, l'attacco (questo dialettico) del presente contro il passato, la relazione paritaria fra intellettuale e popolo<sup>53</sup>. Inoltre, diversamente dalla cultura di destra canonica, il ruolo del *denaro* è qui compreso non solo a partire da una dinamica circolatoria (come in Simmel, Drieu La Rochelle, Hofmannsthal e molti altri), ma è connesso, seppure in modo errato dal momento che la forza-lavoro non può essere parte di quel *lavoro* considerato come principio ontologico, al momento della produzione.

Il *verum* che il mondo pre-1880 avrebbe espresso resta però un principio astratto perché legato a caratteristiche che precedono l'alienazione (lavorativa e valoriale), e come tale non-dialettico perché non formato a partire dal *materiale* corrente (come avviene nel marxismo), e dunque riempibile con qualsiasi elemento ideologico. È proprio quello che accade a Péguy quando passa a considerare la contrapposizione di epoche come superiore a quella di classi, non riuscendo a comprendere (proprio lui che aveva visto gli effetti devastanti del *presente* sul *passato*) che è proprio la corrente contrapposizione di classe veicolata dal nuovo sistema produttivo a manifestare la necessità (come invece capisce ad esempio un 'nostalgico' di altra pasta come Ernst Bloch) di una certa lettura del passato.

Péguy fonda la *Kultur*, ed è una differenza notevole rispetto alla cultura di destra canonica, su un principio materiale, ma spiritualizza poi quello stesso principio in termini anti-materialistici, dove la sua sostanza ontologica può essere pensata come disconnessa dal mondo presente (dal *denaro*, dal valore di scambio, ecc.). Quel *verum* che il lavoro esprime come principio della *Kultur* può così certo essere riempito dal socialismo o dalla difesa di Dreyfus, ma anche dalla nazione o, come accade nel 1914, dalla guerra: «l'affaire Dreyfus [...]. Il en est de ces grands mouvements, de ces grandes épreuves de tout un peuple comme de ces autres grandes épreuves les guerres»<sup>54</sup>. Dinnanzi alla generale mobilitazione del suo *popolo* Péguy, commosso, a questo punto non può far altro che parlare di battaglie, come scrive in *L'argent suite*, che quanto più saranno belle tanto più saranno simili a quelle di Giovanna d'Arco. In questo modo l'immagine del *lavoro* passato come-valore-d'uso, non essendosi riconosciuto dipendente dalla struttura del lavoro presente, finisce per esserne assorbito mentre, in virtù della guerra, si proclama sul punto di rinascere.

MIMMO CANGIANO  
Università Ca' Foscari Venezia

(52) Cf. G. Rodano, *Il pensiero politico di Charles Péguy*, in «Quaderni della Rivista Trimestrale», giugno 1974, pp. 161-219.

(53) Cf. Ch. Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo*, in *Œuvres en Prose, 1909-1914*, Paris, Pléiade, 1961, p. 667.

(54) Id., *Notre jeunesse* cit., p. 203.