



L'addio di Raymond Aron al pacifismo

Francesco Raschi

Abstract

This work focuses on one aspect of Raymond Aron's work that is generally little known. At the beginning of his public and intellectual activity, in fact, the Parisian sociologist was a follower of Emile Chartier, better known as Alain, a philosopher of radical political orientation, decidedly pacifist. The author of *Peace and War among Nations*, a manifesto of realist internationalist thought, was a fervent pacifist for some years. In this paper, I will analyze the passages that, in the early 1930s, led Aron to distance himself from pacifism and to approach a much more realistic view.

Keywords

Pacifism - War - Ethics of Responsibility - Realism

1. Introduzione

Raymond Aron ha dedicato parte consistente della sua attività di studioso ad analizzare le motivazioni, le cause e le condizioni di possibilità della guerra (e delle guerre), e perciò della pace (e delle paci). Come teorico delle relazioni internazionali è considerato un realista «eterodosso» (Panebianco 1992b, 41), che vede il rapporto tra gli stati contraddistinto da un hobbesiano *stato di natura*: è irragionevole dimenticare che le «guerre sono state attraverso i secoli un fenomeno endemico e che gli strumenti bellici allo stesso modo degli strumenti di lavoro sono insieme l'espressione di una società ed uno dei fattori che ne determinano l'organizzazione»; perciò la guerra va pensata – «non è rifiutando di pensare alla guerra che si aumentano le possibilità di evitarla» – e, se possibile, legalizzata e limitata (Aron 1965, 9-14). Sperare di poterla eliminare del tutto rischia di essere una vana illusione (Meszaros e Dabila 2018, 142-162). La guerra, in definitiva, è e deve rimanere un'arma della politica, uno strumento di questa «scienza architettonica», come Aron aveva appreso, tra gli altri, da Clausewitz (Guareschi 2010, 172-204; De Ligio 2007, 113-145; Raschi 2011, 89-106). Un simile «realismo», inevitabilmente, doveva portare Aron allo scontro con una certa opinione pubblica pacifista, tanto diffusa negli ambienti intellettuali parigini della “*Rive gauche*” sia negli

anni Trenta che negli anni Cinquanta. È, infatti, soprattutto nei confronti del pacifismo di sinistra che Aron, nella sua lunga attività di studioso, rivolge le sue principali obiezioni (Stewart 2020, 21-48; Baverez 1995, 53-92 e 235-264; Bonfreschi 2014, 29-34; Campbell 1987, 57-68).

Beninteso, non che Aron abbia mai pensato che la guerra fosse un valore, o che la pace non fosse uno stato desiderabile¹. Egli però riteneva che il pacifismo incondizionato, quello che rifiutava la guerra sempre e comunque, si ponesse al di fuori della politica (e della storia), dal momento che non ne accettava le regole. Finché il desiderio di pace era un'idea regolativa, kantiana, Aron lo condivideva, ma quando diveniva l'unico valore, l'unica guida dell'attività politica, egli dissentiva fortemente dalla *forma mentis* pacifista.

Tuttavia, ciò che preme mettere in rilievo è che Aron non è sempre stato di questo avviso. Vi è stato un tempo, i primi anni Trenta, in cui anch'egli è stato pacifista, «passionement pacifiste» (Aron 1982, 20).

2. Aron pacifista

In quello che può essere considerato il suo primo scritto pubblico, e che risale al dicembre del 1926, Aron prendeva come bersagli polemici il nazionalismo e la guerra (Aron 1926)². Egli sosteneva che per sconfiggere il nazionalismo, «povero ideologicamente», e per perseguire un ideale autenticamente umano fosse necessario «creare una coscienza internazionale», che puntasse «sull'interdipendenza delle nazioni, della vita comune, economica e intellettuale che unisca i paesi d'Europa»; ciò non equivaleva a «perseguire un'utopia, ma a riavvicinare il pensiero alla realtà» (Aron 1926, 174). La lotta contro il nazionalismo e a favore della riconciliazione europea appariva ai suoi occhi l'unico modo per salvaguardare la pace: occorreva, al riguardo, «braccare [*traquer*] tutti i sentimenti guerreschi, vivere la pace, rinunciare a tutti i vecchi pregiudizi, alle idee tradizionali sugli odi e i nemici ereditari, sull'incompatibilità degli umori nazionali, vedere in tutti gli uomini l'umano che c'è in loro, dire no alla guerra con tutta la volontà, soprattutto non credere che essa sia inevitabile: questi sarebbero, sia pure grossolanamente abbozzati, alcuni dei compiti morali che impone lo spirito di pace» (Aron 1926, 174). Al fine di intraprendere quest'opera, occorreva per lo meno

¹ Alla domanda «A che punto ha smesso di essere pacifista?», postagli da Dominique Wolton ne *Le spectateur engagé*, Aron risponde: «In un certo senso lo sono rimasto tutta la vita. Io odio la guerra, perciò ho scritto tanto sulla guerra. Ma se si intende il vocabolo «pacifista» nel senso di Alain, e cioè di uno che rifiuta una volta per tutte l'eventualità della guerra, allora ho cessato di esserlo nel '32 o nel '33» (Aron 1982, 61). Anche nel 1941, in esergo ad un articolo fortemente critico nei confronti del pacifismo, Aron cita Erodoto, quasi a voler rivendicare una comunanza ideale con certe motivazioni pacifiste: «Nessun uomo è così sprovvisto [*dénué*] di ragione da preferire la guerra alla pace».

² Su questo periodo dell'attività intellettuale di Aron è d'obbligo il rinvio, oltre alla biografia intellettuale di Baverez (1995), ai lavori di J.F. Sirinelli (1988 e, soprattutto, 1995).

favorire una riconciliazione tra francesi e tedeschi, anche se, in una prospettiva più ampia, Aron appariva, almeno in parte, affascinato dalle proposte di pacificazione che intendevano superare il paradigma stato-centrico che era stato dominante dell'Europa ottocentesca e che, secondo molti interpreti, aveva portato al primo conflitto mondiale. Insomma, la guerra era, per il ventunenne Aron, «il male assoluto»; contro di essa andavano utilizzati tutti i mezzi possibili: dalla Società delle Nazioni all'intesa internazionale degli operai (Aron 1926, 174).

In questo primo articolo, indubbiamente «pacifista», l'idealismo wilsoniano di chi vedeva nella Società delle Nazioni la garanzia della pace si connetteva ad altre forme di pacifismo che ponevano l'accento sull'internazionale proletaria, in coerenza con la simpatia che il giovane filosofo nutriva in quegli anni nei confronti del movimento socialista. Evidentemente siamo lontani dalla prospettiva realistica che caratterizzerà l'approccio internazionalista aroniano, secondo cui «la specificità delle relazioni internazionali va ricercata nella «legittimità e nella legalità del ricorso alla forza armata da parte degli attori. Nelle civiltà superiori, queste relazioni mi appaiono le uniche, fra tutte le relazioni sociali, che ammettano il normale ricorso alla violenza» (Aron 1992, 385; Mahoney 1998, 123-146; Raschi 2011).

Come molti giovani della sua generazione, Aron era critico verso la sovranità statale e aderiva a quella sorta di unione concettuale tra il socialismo, l'internazionalismo operaio e il pacifismo che caratterizzava, tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta, in particolare la posizione dei socialisti francesi i quali, in ultima istanza, ritenevano la classe e non certo lo Stato-nazione come la realtà fondamentale della politica (Defrasne 1994)³.

I primi articoli scritti da Aron negli anni dell'*entre-deux-guerres* erano indubbiamente influenzati – in particolare sui temi che qui più da vicino ci interessano, della guerra e della pace – dall'opera del filosofo Emile Chartier, a tutti noto come Alain. Aron non era stato direttamente allievo di Alain, professore di filosofia al liceo Henry IV di Parigi, considerato uno degli intellettuali più influenti della III Repubblica. All'*Ecole normale supérieure* aveva però stretto amicizia con numerosi suoi seguaci: è probabilmente in questo modo, grazie anche alle lunghe conversazioni con quello che sarebbe divenuto l'amico di tutta una vita, nonché «alainista» convinto, Georges Canguilhem, che Aron sarebbe entrato in contatto con l'opera e con la figura intellettuale di Alain (Colquhoun 1986, 33-38).

Nel 1928, scrivendo, per i *Libres Propos*, quaderni pacifisti di stretta osservanza alainista, una nota a margine di un discorso tenuto da Julien Benda a un gruppo di studenti dell'*Ecole Normale*, al quale egli stesso aveva preso parte, Aron criticava senza mezzi

³ Sul pacifismo degli anni Trenta vedi anche Castelli 2015.

termini, in parte forzandola, la concezione secondo la quale il pensiero dell'intellettuale dovesse essere essenzialmente contemplativo, perché a suo avviso ciò avrebbe limitato eccessivamente la possibilità di 'impegno' intellettuale. L'affare Dreyfus, inteso come caso emblematico di difesa da parte degli intellettuali di essenziali valori di giustizia e verità, secondo il giovane Aron era più un'eccezione che un paradigma: difficilmente gli avvenimenti storici si presentavano nei termini chiari della nota «*Affaire*», da una parte il Bene e dall'altra il Male. Gli intellettuali, in sostanza, avevano il diritto/dovere «di impegnarsi anche nei combattimenti incerti»: ridurre la possibilità d'intervento intellettuale alla mera difesa di valori *universali*, rischiava di tenere i «chierici» troppo distanti dalla realtà storico-sociale, paralizzandone di fatto la funzione (Aron 1928, 178; Aron 1984, 46; Benda 2012, 201)⁴. Aron insomma sembrava scettico verso l'opzione di Benda che collocava, come ha scritto efficacemente Michael Walzer, gli intellettuali in un contesto morale e non sociologico o storico (Walzer 2004, 45-63)⁵.

L'articolo cui ci siamo riferiti, oltre alla difesa dell'«impegno» intellettuale per certi versi 'partigiano', tanto più rilevante in quanto espressa dall'autore che, un quarto di secolo dopo (1955), ne *L'oppio degli intellettuali* (Aron 1998), avrebbe denunciato con impareggiabile vigore polemico i vizi e i miti degli intellettuali *engagée*, è per noi interessante perché si chiudeva con una critica nei confronti dell'attacco di Benda ai pacifisti francesi, fautori, a giudizio dell'autore della *Trahison des clercs*, di un «pacifismo volgare», al contempo anti-nazionale e dimentico della giustizia (Benda 2012, 195-209). Aron, indispettito da questo attacco ai pacifisti francesi, sosteneva che il vero «tradimento» consisteva nell'«asservire il pensiero ai pregiudizi e agli interessi nazionali», nell'esaltare le «passioni particolari». Criticare il pacifismo così superficialmente equivaleva ad assecondare condanne sommarie ed ingiuste di idealisti disinteressati. Sempre in quegli stessi anni, in un articolo del gennaio del 1929, Aron avrebbe tessuto direttamente l'elogio sia di Alain sia di quelli che definiva i suoi «discepoli», le cui teorie venivano così, in termini piuttosto espliciti, condivise o, almeno, avallate (Aron 1929, 11; Aron 1984, 46).

In conclusione, si può affermare che anche se Aron non si è mai ritenuto *stricto sensu* un «discepolo» di Alain (Sirinelli 1988, 84; Sirinelli 1995, 55-76), tuttavia fino almeno agli inizi degli anni Trenta, avrebbe mostrato un sentimento di sincera ammirazione sia per

⁴ Una difesa di Benda da questa accusa di Aron è presente nel testo di Pascal Engel (2012, 69-71). Benda scrive il suo capolavoro in un'epoca nella quale gli ideologi dell'*Action Française*, a suo dire, minacciavano la vita democratica della Francia, subordinando ogni considerazione alla nazione o alla razza (lo stesso poteva valere anche per la sinistra, che anteponeva la classe ai principi di verità e giustizia). Il suo, insomma, voleva essere un richiamo all'utilizzo della ragione al di sopra delle passioni politiche che animavano le folle. Per un'analisi equilibrata dell'opera di Benda si veda Winock 1999, 238-246.

⁵ Sul ruolo e sulla responsabilità dell'intellettuale nelle opere di Aron vedi Judt 2001, 175-230.

il filosofo per così dire 'ufficiale' della Terza Repubblica, sia per i suoi numerosi allievi e continuatori, sentendosi molto prossimo al loro pacifismo incondizionato.

3. L'educazione politica: il soggiorno in Germania (1930-1933)

Ciò che a questo punto è interessante mettere in rilievo è su quali basi avvenga la rottura tra Aron e il pacifismo. È con il soggiorno in Germania, prima come lettore di francese all'Università di Colonia (1930-1931), poi a Berlino (fino all'agosto del '33), che Aron entra in contatto con la Storia che, per usare la formula di Toynbee tanto spesso ricorrente nelle pagine aroniane, «era di nuovo in moto» (*History is again on the move*). Il soggiorno in Germania avrebbe rappresentato la tappa fondamentale dell'educazione intellettuale e politica di Aron, soprattutto sul tema che a noi interessa in questa sede (Baverez 1995, 69-92; Sirinelli 1995, 97-116).

Gradualmente Aron avrebbe abbandonato le cosiddette illusioni pacifiste⁶, e al rifiuto sentimentale della guerra avrebbe sostituito la riflessione politica di matrice realista. Questo nuovo approccio fu determinato, da un lato, dagli eventi storici cui Aron assistette nel primo lustro degli anni '30, vale a dire dall'avvento di Hitler alla crisi delle liberal-democrazie e al fallimento della Società delle Nazioni; dall'altro, dalla mediazione culturale dei grandi filosofi e scienziati sociali tedeschi, *in primis* Max Weber⁷. Già in un articolo del dicembre del 1932, scritto per il mensile *Europe*⁸, l'analisi delle elezioni svoltesi in quello stesso mese, che pure avevano visto un riflusso del nazionalsocialismo, si concludeva in termini pessimistici: il futuro della Germania sarebbe stato nazionalista, visto che sia Hitler che Von Papen avrebbero dominato ancora a lungo le sorti del paese. Questo rendeva le formule pacifiste, dominanti negli ambienti intellettuali a lui vicini, fuori tempo (Aron 1932, 630).

Di lì a poco, come scrive Nicolas Baverez nella sua veramente imprescindibile biografia, la *Lettre ouverte d'un jeune français à l'Allemagne* (Aron 1933a), indirizzata a Emmanuel Mounier, «suonava come un addio alle illusioni socialiste e pacifiste» (Baverez 1995, 45). Aron, in questo saggio, criticava a più riprese le illusioni dei militanti di sinistra, il loro linguaggio sentimentale, il richiamo continuo al valore eterno della Giustizia con la g maiuscola; in sostanza criticava la mancanza di senso storico di alcune posizioni

⁶ Fino agli inizi del 1933 Aron continuò a collaborare con i quaderni pacifisti dei collaboratori di Alain (*Libres Propos*).

⁷ Va da sé che l'abbandono delle cosiddette «illusioni pacifiste», da parte di Aron, non dipende dalla condivisione delle posizioni di esaltazione della guerra – così diffuse negli anni tra le due guerre in Europa, e in particolare in Germania – che miravano a smantellare l'ideale «femminile» della pace. Su questa ideologia della guerra» (*Kriegsideologie*) è d'obbligo il rimando a Losurdo 1991, 23-92 e a Lazzarich 2009, 68-107.

⁸ Nei primi anni '30 Aron collaborò contemporaneamente, scrivendo soprattutto della situazione politica tedesca, sia ai *Libres Propos* che a *Europe*. Tutti i suoi sforzi erano volti a colpire il nazionalismo, a favorire il dialogo e la riconciliazione franco-tedesca.

ideologiche. Va precisato, però, che vi sono, nello stesso testo, aspre critiche anche nei confronti della destra francese, a sua volta assolutamente incapace di comprendere che la sicurezza della Francia dipendeva in tutto e per tutto da una riconciliazione con la Germania. Gli esponenti della destra erano da lui tacciati di essere prigionieri di «un’ostilità originaria» e preconcepita: accuse che non dovevano suscitare particolare sorpresa nei lettori poiché, fino a quel momento, Aron aveva costantemente preso a bersaglio la politica «ottusamente» nazionalista dei conservatori. Quello che viceversa risultava «nuovo» era il tema, oggi considerato squisitamente *aronien*, di una sinistra troppo spesso dimentica che l’efficacia e non la virtù definiscono la politica, di una sinistra, insomma, che «se vuole pensare o agire nel dominio della politica prima di tutto [deve] prendere il mondo qual è, e non come vorrebbe che fosse» (Aron 1933a, 742; su questo vedi anche Sirinelli 1995, 100 e ss.).

Affinché fosse possibile un’autentica riconciliazione franco-tedesca, era giunto il tempo della «franchezza», occorreva abbandonare le pretese ideali e universali, e prendere atto che la Francia era «una collettività singolare, ricca di una lunga storia, responsabile di una cultura. Vogliamo vivere – e vivere in pace. Osserviamo i nostri vicini, regoliamo con loro le questioni che ci dividono. Semplicemente. Senza illusioni né pregiudizi» (Aron 1933a, 739).

La rottura di Aron con quello che potrebbe essere definito, utilizzando i canoni aroniani della maturità, «l’ingenuo internazionalismo» dei suoi esordi giornalistici pare abbastanza netta. Egli scriveva in termini espliciti di essere divenuto per reazione, di fronte all’aggressività del nazionalismo tedesco, un nazionalista francese. Dopo aver osservato in presa diretta, in Germania, la forza irresistibile dei nazionalismi, egli riteneva che non vi fosse altro cammino verso l’ideale europeo che quello «attraverso gli accordi tra le grandi potenze, anche se ciò poteva apparire un’attitudine cinicamente realista» (Aron 1933a, 735). Troppo spesso, in Francia come altrove, dietro l’ideale europeo di pace e fraternità si nascondeva il calcolo opportunistico di chi voleva conservare una posizione di privilegio. Per Aron, quindi, occorreva dichiarare quale era il posto che i francesi intendevano occupare nell’Europa futura e, al tempo stesso, aiutare gli altri popoli a trovare la loro propria collocazione. In una situazione internazionale anarchica, in cui il ruolo centrale continuava a essere quello dello Stato, ciò che concretamente contava era l’interesse nazionale e ogni pretesa di rivestire di carattere morale e universale una politica estera – i francesi non avevano nessuna missione universale da compiere, non erano cioè né «i soldati della pace», né «i custodi del tempio della libertà», né tantomeno i «guardiani della Fiamma» – poteva considerarsi null’altro che propaganda⁹. Dichiarare e valutare apertamente i propri

⁹ Ciò che stupisce di questa posizione di Aron è l’assonanza argomentativa con la tradizione internazionalistica di matrice realista di un autore decisamente lontano dai canoni del pacifismo degli anni Venti e Trenta come Hans J. Morgenthau. In un certo senso, così ci pare, Aron sembra anticipare quello

interessi di potenza, così come Aron desiderava facesse la Francia, poteva portare se non proprio ad aiutare gli altri paesi a trovare la loro collocazione, almeno a giudicare con maggior attenzione gli interessi altrui¹⁰. Come si vede, Aron stava avvicinandosi, a grandi passi, a un approccio in senso lato realista. È certo indubbio che tale attitudine, da lui stesso definita nello stesso articolo «cinicamente realista», è più che altro una reazione al montante nazionalismo tedesco, oltretutto alla palese difficoltà della Società delle Nazioni a raggiungere i fini di pacificazione che si era proposta.

Questa attitudine realista è evidentemente in fase di maturazione, come in parte conferma il prosieguo dell'articolo. Aron, infatti, continuava sostenendo che un mondo nel quale i giovani francesi e tedeschi avessero potuto confrontarsi, liberi da ogni pregiudizio e da tutte le idee distorte degli uni sugli altri, avrebbe portato certamente alla riconciliazione¹¹. Tuttavia, un mondo simile era ancora lungi dal realizzarsi, anche perché, oltre ai noti steccati culturali tra le varie nazionalità, la crisi del '29 aveva portato con sé, come conseguenza, forme di nazionalismo economico che avevano relegato al passato l'internazionalismo del libero scambio. Di questa realtà, secondo Aron, tutti dovevano tener conto, compresi i socialisti che, a livello di dottrina, avevano il dovere di mantenere l'idea internazionalista, ma che, alla lunga, non avrebbero potuto dissimulare sotto l'ideologia tradizionale il carattere della propria azione, interamente centrata in un quadro nazionale, solidale con il protezionismo dell'agricoltura e della manodopera. Un Aron, quindi, sempre più consapevole che si stavano rafforzando i legami nazionali a scapito di quelli internazionalistici, affermava con forza che nessuna

che per Morgenthau sarà il quinto principio di una politica realista, cioè il rifiuto di identificare le aspirazioni morali di una particolare nazione con le leggi morali che regolano l'universo, identificazione che contiene in sé i presupposti del fanatismo da crociata (Morgenthau 1997, 19). Sul paradigma realistico in Aron vedi Launay 1998, 209-230.

¹⁰ Anche in questo caso ci sia consentito di rilevare l'analogia con il pensiero che avrebbe espresso Morgenthau un quindicennio dopo: «se consideriamo tutte le nazioni, inclusa la nostra, come entità politiche che perseguono i loro rispettivi interessi definiti in termini di potenza, siamo in grado di rendere giustizia in un duplice senso: possiamo giudicare le altre nazioni come giudichiamo la nostra, e, di conseguenza, mettere in atto politiche che rispettino gli interessi altrui e al tempo stesso proteggano e promuovano i nostri» (Morgenthau 1997, 20). Sulle diversità tra il pensiero internazionalistico realista di Aron e di Morgenthau si vedano Mahoney 1998, Raschi 2011, Panebianco 1992b e Schmitt 2018.

¹¹ In questa posizione era ancora presente una certa dose di «idealismo», seppure temperata dalle considerazioni «realiste» di cui abbiamo detto, secondo il quale se solo i popoli si conoscessero meglio, se grazie all'istruzione potessero abbandonare i loro pregiudizi e vedere come realmente sono gli altri, come pensano e agiscono, ebbene allora la guerra non avrebbe più corso. L'Aron degli anni '60 avrebbe considerato una simile posizione speculare a quella compiaciuta dei «realisti cinici», per i quali le guerre ci sono sempre state e sempre ci saranno. Egli avrebbe adottato una posizione intermedia tra le due: «L'obiettivo non è la soppressione di ogni guerra bensì lo sforzo per evitare una determinata guerra, qualora si presenti come possibile. Io non pretendo che la sociologia storica insegni con certezza cosa sia necessario fare per evitare la terza guerra mondiale nel corso dei prossimi anni o decenni; dico però che solo la sociologia storica – e non le analisi di parte o le teorie astratte – può inquadrare il problema così come se lo pongono gli statisti. Solo un sociologo che segua il metodo storico ha la possibilità di divenire consigliere del principe» (Aron 1992, 438; Aron 1970; Raschi 2011).

dottrina vagamente rivoluzionaria poteva giustificare «il sabotaggio delle amministrazioni nazionali o il disprezzo del senso civico. Oggi si può agire da comunisti o da francesi. Mentre da cittadini del mondo si può solo discorrere o sognare» (Aron 1933a, 741). Occorreva, quindi, un approccio più disincantato alla politica, che esprimesse «una vera e propria volontà spirituale», perché la «lucidità era la legge prima dello spirito: accettare questa politica senza illusioni non equivale a tradire, ma vuol dire pensare fino in fondo la nostra condizione» (Aron 1933a, 743).

È qui presente *in nuce* una concezione che avrebbe poi caratterizzato l'opera matura di Aron, vale a dire la presa d'atto della complessità della storia, e la valutazione critica degli approcci alla politica fondati su schemi astratti e moralistici. Gli eventi storici cui Aron assistette nei primi anni Trenta non fecero altro che avvicinarlo a concezioni della politica realiste che portavano all'accettazione della politica così come era e a indirizzare i suoi interessi individuali verso l'indagine della condizione storica dell'uomo, che si trovava a vivere e ad agire in un dato luogo e in un dato tempo, senza troppo concedere alle illusioni di matrice sia pacifista sia cosmopolita (Anderson 1997, 21-60; Mahoney 1998, 17-34 e 147-166).

4. La critica al pacifismo

La rottura definitiva con quella che potremmo definire la visione del mondo maturata negli anni giovanili avvenne sui *Libres Propos*, con un articolo che uscì nel gennaio del 1933, in contemporanea con il giuramento di Hitler a cancelliere del *Reich*. La storia si era davvero, per usare l'espressione cara ad Aron, messa di nuovo in marcia. E vi era più che mai bisogno di prendere atto della realtà delle cose (Sirinelli 1995, 106-108; Campbell 1987, 57-63). Aron lo fece a modo suo. Intervenendo sul dibattito innescato da un opuscolo di Félicien Challaye, che perorava la causa del pacifismo senza riserve (Challaye 1932), egli riteneva di dover distinguere, in base ai diversi motivi ispiratori, almeno tre forme di pacifismo: il pacifismo del credente, del filosofo e del rivoluzionario (Aron 1933b). Aron iniziava l'articolo analizzando il *pacifismo del credente* (o *obiezione di coscienza*), che rispondeva al comandamento "Tu non devi uccidere". Un pacifista era realmente tale se, in base alle «leggi non scritte della coscienza», si rifiutava sempre e comunque di uccidere un suo simile: l'omicidio era il male assoluto e per evitarlo si era disposti a pagare qualunque prezzo. Aron rispettava ma non condivideva questa forma di pacifismo, che si poneva con schiettezza sul piano della «moralità pura» e, con ogni probabilità, al di fuori del regno della storia e della politica: di certo dubitava che l'obiezione di coscienza, oltre a salvare l'anima dell'obietto, potesse al contempo essere un mezzo efficace per riportare i governanti alla ragione, rifiutando loro un'obbedienza che avrebbe condannato all'inumanità e alla morte. Più probabilmente tale obiezione poteva essere un'utile manifestazione contro lo spirito militare, e contro

l'ideologia di guerra. Era tuttavia fuori discussione che lo scopo di tale *imperativo assoluto* fosse sconfiggere la violenza in quanto tale, a prescindere dalla forma presa in una data circostanza storica (guerra civile, guerra tra Stati, o anche violenza privata): l'obbiettore di coscienza era un ribelle (*révolté*), e non certo un rivoluzionario (Aron 1933b, 96)¹².

Il *pacifismo filosofico*, ben esemplificato dalla formula «nessuno dei mali che si pretende evitare attraverso la guerra è così grande come la guerra stessa» (Bertrand Russell), e di cui Alain era uno dei più nobili fautori, «naviga [*flotte*] tra cielo e terra», connetteva ad «una perfetta logica» una «totale mancanza di efficacia», dal momento che funzionava solo se si faceva astrazione dalle passioni umane e dall'organizzazione delle collettività. Per risultare efficace, il pacifista filosofico avrebbe dovuto dimostrare agli uomini che nessun valore autentico fosse realmente coinvolto nel conflitto tra le nazioni. Ciò, però, non era realisticamente fattibile, dal momento che beni immateriali come la libertà e l'onore non erano né facilmente quantificabili né altrettanto semplicemente misurabili. Il filosofo, testimone delle follie umane, doveva per dovere predicare la saggezza e la pazienza, ma doveva anche sapere bene «che tali ragioni non [avrebbero convinto] mai nessuno. Le guerre nazionali spariranno, sia quando le condizioni tecniche obbligheranno ad impiegare altri procedimenti per risolvere i litigi, sia quando altre passioni politiche si imporranno sul sentimento nazionale» (Aron 1933b, 96). Nelle *Memorie* Aron avrebbe definito retrospettivamente questa sua critica «piuttosto astratta», volta soprattutto ad evitare una contrapposizione frontale con Alain: «gli riconoscevo una perfetta logica (ed avevo torto) e una totale inefficacia (e avevo ragione)» (Aron 1984, 56). Di certo, come avrebbe scritto ancora nel 1941, lo sforzo di salvaguardare la pace a ogni costo, se eretto a imperativo categorico, come in un certo senso avvenne tra il 1936 e il 1938, era figlio di un'«assurdità politica»: tutti avrebbero dovuto sapere che, in determinate circostanze e contro certe rivendicazioni, l'appello alle armi sarebbe stato inevitabile (Aron 1941; Aron 1990, 490).

Ancora più netto e tagliente era il giudizio di Aron sul *pacifismo del rivoluzionario*. Quest'ultima forma, a suo avviso, poneva grossi problemi teorici: in base a quali principi si poteva giustificare la guerra civile e allo stesso tempo condannare la guerra interstatale? Se uccidere un uomo costituiva un male assoluto, evidentemente non si poteva condannare solo l'uccisione dei soldati ed invece autorizzare, quando necessario, la soppressione del nemico di classe. I rivoluzionari giustificavano tale scelta ipotizzando l'intrinseca ingiustizia di qualunque guerra tra Stati: perché i) non era possibile una guerra di legittima difesa («per fare la guerra bisogna essere in due»); ii) e comunque in realtà non c'era mai una legittima difesa collettiva («ogni guerra nazionale protegge

¹² Su disobbedienza civile e obiezione di coscienza, come due dei diversi modi di comportarsi dei cittadini di fronte alle leggi, il rimando ancora d'obbligo è a Passerin d'Entrèves 1970.

delle istituzioni e delle gerarchie, definite e arbitrarie: l'ardore nazionale non parte da una volontà di giustizia, non traduce un reale attaccamento a degli uomini, ma una passione impura, degli immaginari collettivi o dei miti realizzati»). Aron accoglieva il primo argomento, che poteva essere utile contro lo smodato ottimismo del pacifismo giuridico: la guerra avrebbe cessato di essere una risoluzione delle controversie internazionali quando i paesi avessero acconsentito, «in buona fede, alle concessioni o alle spartizioni», quando i «desideri di collaborazione [avessero ispirato] veramente la diplomazia quotidiana», quando «l'esistenza di collettività più vaste o la pratica dell'arbitrato [avessero riconciliato] il diritto e la forza»; ma fino a quando queste condizioni non fossero state realizzate, «il pacifismo giuridico, nonostante la sua buona volontà, [sarebbe rimasto] espressione di piccoli Stati [...] e di nazioni conservatrici, che non hanno più nulla da desiderare» (Aron 1990, 98)¹³. Anche il secondo argomento, per certi versi, pareva ad Aron «irrefutabile», dal momento che legittima difesa collettiva e individuale non erano comparabili. Ma allo stesso modo in cui un soldato non abbracciava interamente la propria collettività che difendeva, così anche l'operaio non poteva abbracciare in sé l'intero proletariato. I rivoluzionari, insomma, sceglievano la rivoluzione – a favore della classe operaia – e non certo la pace come valore immediato. Queste distinzioni erano essenziali, agli occhi di Aron, perché il rivoluzionario che auspicava la guerra civile in vista della realizzazione di un mondo giusto (e pacifico) non aveva il diritto di utilizzare gli argomenti delle altre due forme di pacifismo. Ciò non toglie tuttavia che, come aveva già osservato nel 1931 Max Scheler, autore che Aron conosceva bene, era forse scorretto considerare il pacifismo marxista come una semplice forma di pacifismo strumentale, dal momento che la vittoria finale e prevedibile del proletariato e della classe operaia avrebbe determinato non solo il successo di una classe, ma il superamento dello Stato delle classi e quindi, in prospettiva, l'avvento della pace perpetua (Scheler 2016, 153-154)¹⁴. A parte questo aspetto, va comunque notato come l'articolo in questione facesse emergere, in seno alla prospettiva aroniana, una concezione decisamente pragmatica, per la quale «il problema politico non era un problema morale» (Aron 1933b, 99).

5. L'obiezione di coscienza

Queste idee saranno sviluppate in maniera più compiuta e sistematica in un articolo del gennaio del 1934 scritto per la *Revue de Métaphysique et de Morale* e intitolato *De l'objection de conscience*, che costituisce una tappa decisiva dell'addio di Aron al pacifismo. Il tema del pacifismo, in questo saggio, si intrecciava con quello

¹³ Un argomento, questo, utilizzato da Aron a più riprese anche nella sua produzione successiva (Aron 1990, 483 e, sul tema della pace di soddisfazione, Aron 1970, 187-200).

¹⁴ Aron avrebbe continuato ancora per qualche anno a considerarsi un militante socialista, mentre avrebbe smesso di definirsi pacifista proprio in questa fase (Sirinelli 1988; Bavarez 1995).

dell'obbligazione politica. Aron partiva da un dato di fatto scontato: alla base della convivenza civile, in una società regolata, vi era l'obbligo dei cittadini di obbedire alle leggi che la collettività si era data. E si domandava fino a che punto fosse accettabile la concessione dell'obiezione di coscienza al servizio militare, senza che ciò pregiudicasse, da un lato, la difesa del territorio nazionale e, dall'altro, il rispetto nei confronti della legge, complemento necessario del patto sociale¹⁵.

Obiezione di coscienza e pacifismo non erano, come evidente, sinonimi. Affermare il principio, come facevano in molti, che gli obiettori di coscienza proclamassero esclusivamente il loro diritto individuale alla pace – diritto che risultava sancito anche a livello interstatale dal patto Briand-Kellogg – significava incorrere in un errore. Tale patto, innanzitutto, ammetteva la guerra di legittima difesa e, tutt'al più, poteva giustificare una qualche forma di resistenza passiva della cittadinanza verso governanti pronti ad attuare una politica di aggressione, ma non certo l'opposizione a qualunque guerra, anche perché «una nazione che rifiuti in ogni circostanza la guerra rinuncerebbe a giocare un ruolo nella politica mondiale». Nessun uomo di Stato degno di questo termine avrebbe rinunciato alla grandezza, al prestigio e alla potenza del proprio Stato in virtù dei «suoi sentimenti umani» (Aron 1934, 343). Uno Stato, se non voleva perire o essere del tutto impotente nell'arena internazionale, non poteva cioè privarsi della possibilità di fare ricorso alla violenza. Per questo non era realistico condannare e accusare di ipocrisia un ministro che, da un lato, in linea di principio condannava la guerra e, dall'altro, nella pratica azione quotidiana la preparava: ciò era semplicemente il segno della irriducibilità della politica alla morale. L'obiezione di coscienza era un atto di protesta soggettivo – che potremmo definire apolitico – fondato solo su un imperativo assoluto della religione o della coscienza, ma non riguardava, in questo senso, la collettività (a differenza della disobbedienza civile, che invece si muove nello spazio pubblico): «essa non è mai una dottrina politica [collettiva]» (Aron 1934, 344). Essa non si giustificava né con argomenti di fatto né con ragionamenti: ogni criterio di utilità o di convenienza – il russelliano la guerra è un male peggiore di quello che si vorrebbe con essa risolvere – non era dimostrabile perché, da un lato, gli uomini non applicavano mai i ragionamenti propri dell'*homo oeconomicus*, e perché, dall'altro lato, vi erano valori e beni come l'onore e la gloria nazionale che, nonostante agissero e fossero fortemente impegnati nei conflitti, non si potevano né pesare né misurare (Aron 1934, 345).

E del resto, il fautore di un simile pacifismo razionale avrebbe dovuto convincere per prima cosa i governanti dell'inutilità di ogni guerra, accettando così implicitamente le «servitù» (e le regole) della politica, partecipando al dibattito della città, cercando consensi, aspirando alla maggioranza (e quindi abbandonando il proprio atteggiamento individuale apolitico). Se non ce l'avesse fatta e la sua posizione fosse restata

¹⁵ Sul fondamento dell'obbligazione politica si veda Freund 2004, 101-215.

minoritaria, non avrebbe avuto altra alternativa che sottostare ai voleri della maggioranza, la quale avrebbe potuto anche decidere di risolvere la controversia con una guerra. Quindi se «tra l'imperativo morale e la condotta s'intercalano uno studio della realtà e dei giudizi probabili, l'ordine della coscienza diviene un'opinione politica», e il cittadino non aveva più il diritto di rompere il patto sociale: doveva ubbidire alla legge anche se la giudicava assurda o criminale (Aron 1934, 347). Per Aron, dunque, l'obiezione di coscienza, per essere accettabile da parte della collettività, doveva fondarsi su un imperativo assoluto, su una motivazione ideale che avesse a che fare con la sfera della coscienza o della religione e che rispondesse al comandamento di non uccidere un proprio simile, mentre non era mai tollerabile quando si manifestava come vera e propria volontà politica.

Coloro che, nella loro vita, non volevano violare il precetto «Non devi uccidere», erano perciò costretti a vivere da stranieri in patria, a disinteressarsi completamente del dibattito pubblico della città? Si trattava, secondo Aron, di una ipotesi estrema, valida solo per chi rifiutasse in blocco e una volta per tutte l'ordine sociale: l'anarchico che contestava a prescindere qualsiasi potere, e il cristiano radicale che, dedito esclusivamente alla vita religiosa, rifiutava ogni aspetto di quella temporale. Coloro che, invece, accettavano un posto nella città con ciò stesso acconsentivano implicitamente alle ingiustizie di ogni società (Aron 1934, 347).

Il rifiuto da parte degli obiettori del servizio militare era giustificabile solo a partire dalla distinzione tra «solidarietà indiretta e implicita e partecipazione attiva»: essi si rifiutavano solo di uccidere il prossimo, e in tal caso il loro rifiuto assoluto della guerra, che era e doveva rimanere individuale, era compatibile con una relativa accettazione dell'organizzazione sociale (Aron 1934, 346). L'importante era dunque che si limitassero a questo, da individui *uti singuli*, e che non volessero, in quanto obiettori, partecipare al dominio della politica, perché così facendo avrebbero rinunciato al fondamento etico che stava alla base della loro scelta.

Un obiettore coerente era un soggetto che ripudiava ogni guerra; in quanto tale non poteva essere un rivoluzionario, né socialista né comunista: queste erano opinioni politiche naturalmente legittime, ma sarebbe stato oltremodo «contraddittorio appartenere ad un partito che prepara[va] la rivoluzione», alla quale, lasciava intendere Aron, era intrinseca una natura violenta, e, al contempo, «rifiutare di obbedire alla legge militare in nome della coscienza» (Aron 1934, 347). Chi faceva politica doveva assumere decisioni, che implicavano giudizi sia di valore che di fatto, mentre l'obiettore di coscienza rispondeva solo ai propri valori, a quella che Max Weber, un autore che sempre più avrebbe influenzato Aron¹⁶, chiamava etica della convinzione. Chi rifiutava la guerra imperialista e non la guerra civile non poteva essere un obiettore di coscienza,

¹⁶ Sull'influenza di Weber su Aron cfr. Panebianco 1992a, 9- 43.

mentre era a tutti gli effetti «un rivoluzionario» (Aron 1934, 347). Il fautore della rivoluzione poteva certamente fondare la sua concezione su considerazioni di ordine morale o ideale, ma tali ragioni non si riconducevano di certo all'imperativo proprio dell'obiezione di coscienza. Il campo della coscienza, insomma, andava tenuto distinto da quello della volontà politica. Chi rifiutava la guerra tra gli Stati e, allo stesso tempo, auspicava la lotta di classe e l'avvento del socialismo, non era un obietto e nemmeno un moralista, ma un soggetto politico non solo disposto al conflitto, ma anche incline all'uso della violenza.

Tra il pacifismo del credente e quello del rivoluzionario non vi poteva essere alcuna via di mezzo. Questa convinzione piuttosto radicale conduceva Aron a negare ogni valore al pacifismo filosofico di cui Alain era uno dei rappresentanti principali. La dottrina alainista della resistenza attiva alla guerra, «caso particolare della rivolta del cittadino contro i poteri, che non implicherebbe l'adesione né alla legge di Cristo né alla dottrina della rivoluzione», gli appariva «contraddittoria e utopistica» (Aron 1934, 348). Il cittadino politicamente partecipe di Alain, che obbediva e contemporaneamente disprezzava il potere, fautore di una «rivolta passiva contro la guerra», se vittorioso avrebbe portato suo malgrado o al disfacimento di ogni legame politico e sociale – andando cioè contro i suoi stessi presupposti che erano l'obbedienza unita al rifiuto (morale) di idolatrare il potere – o alla rivoluzione di una minoranza organizzata e violenta. L'attacco di Aron al suo antico maestro era duro: la teoria di Alain tendeva a rispondere esclusivamente all'etica dei principi, ed era priva di un'autentica filosofia del reale: ecco perché essa risultava destinata a «navigare tra cielo e terra» (Aron 2006, 775)¹⁷.

6. Conclusioni

Il rifiuto dell'obiezione di coscienza e quello, opposto, della rivoluzione non equivalevano ovviamente, per Aron, a un'adesione morale alla guerra. La pace era certamente un fine, anche se non l'unico ed esclusivo fine per cui valesse la pena di battersi. Su di un piano storico e intellettuale sia i nazionalisti sia i rivoluzionari combattevano per delle istituzioni, gli uni per mantenerle, gli altri per crearne di nuove. Questa comparazione teorica tra rivoluzionari e nazionalisti – che certamente provocava un certo scalpore nel *milieu* intellettuale di cui Aron faceva parte – voleva mostrare che anche una posizione politica che ai più pareva ingiustificabile o irrazionale, come quella nazionalista, poteva essere orientata a valori, quali la grandezza della patria o l'onore, che volenti o nolenti indirizzavano il comportamento delle masse¹⁸. Aron nel 1934 era

¹⁷ Sulla filosofia politica di Alain vedi anche Aron 1997, 19-25.

¹⁸ Ancora nel suo capolavoro internazionalistico di matrice indiscutibilmente realista, *Pace e guerra tra le nazioni*, Aron avrebbe sostenuto che gli obiettivi eterni della politica internazionali, non necessariamente compatibili fra loro, erano da sempre gli stessi: la sicurezza, la potenza e la gloria. Se è vero che ogni Stato mira alla sopravvivenza, è altrettanto vero che non sempre subordina tutti i propri desideri alle passioni

di certo un simpatizzante socialista, e a livello ideale era certamente più vicino all'internazionalismo della sinistra che non al nazionalismo della destra; tuttavia comprendeva senza grosse difficoltà che le guerre non erano sempre e solo frutto di un complotto dei governanti – teoria questa molto cara ad Alain –, ma che talvolta anche i sentimenti e le passioni dei cittadini potevano creare le condizioni spirituali e materiali dei conflitti. Egli sosteneva di non cogliere tra la forma di guerra interstatale e quella civile una differenza tale che giustificasse *a priori* l'accettazione morale dell'una e il rifiuto dell'altra: «Si tratta di una scelta politica, non di un comandamento della coscienza» (Aron 1934, 351).

Aron concludeva l'articolo affermando che lo Stato dovesse sì concedere il diritto all'obiezione di coscienza, ma non a tutti coloro che lo richiedevano. Per prima cosa perché non bisognava confondere l'obiezione di coscienza con le libertà di coscienza. Il principio della libertà di coscienza implicava la libertà di pensiero, di parola, di stampa, di culto, ma non il diritto di disobbedire alle leggi, e nemmeno «quello d'esigere un trattamento speciale ogni qualvolta la legge voluta dalla maggioranza, e imposta a tutti, contraddice le proprie convinzioni» (Aron 1934, 351). Chi voleva assimilare l'obiezione di coscienza alla libertà di coscienza, cosa abbastanza diffusa a quei tempi, voleva semplicemente confondere i piani, e assecondare una volontà politica (rivoluzionaria)¹⁹. L'unico modo per saggiare l'autenticità delle convinzioni degli obiettori era quello di fare in modo che il servizio civile fosse poco conveniente, rendendolo, rispetto al servizio militare, più lungo e non meno oneroso. Con la legalizzazione – e il prolungamento della durata – del servizio civile, dunque, si potevano raggiungere due scopi: da un lato, non si sarebbero più inflitte pene ripugnanti a idealisti meritevoli di rispetto; dall'altro, se gli obiettori non fossero più stati considerati né vittime né martiri, forse il fascino della protesta antimilitarista e pacifista avrebbe lasciato il passo a un'autentica e individuale rivolta morale, che, dal punto di vista della comunità politica, avrebbe avuto il vantaggio di arrestare quella che si poteva configurare come una vera e propria «epidemia» di obiettori.

In conclusione, quello che a noi interessa aver mostrato è come il pacifismo, inteso come momento politico e culturale che si batte per realizzare la pace tra i popoli, fosse

di vivere. Fine ultimo, in altre parole, può essere sia la sopravvivenza sia la potenza («che importa il pericolo se si conosce l'ebbrezza del potere supremo»), sia infine il desiderio di gloria: «la ripugnanza delle vittorie relative può spiegarsi proprio come espressione del desiderio di gloria» (Aron 1970, 99-100). Va comunque notato che alla lotta per il potere, tra le motivazioni della condotta diplomatico-strategica, va affiancata anche la «ricerca dell'ordine equo» (Aron 1970, 74). Questo aspetto, unito all'importanza dei regimi politici (e delle ideologie), rendono Aron, secondo alcuni interpreti, un realista eterodosso, diverso cioè dai realisti ortodossi per i quali la politica internazionale è solo e sempre caratterizzata dalla lotta per il potere e dalla politica di potenza, che hanno un ruolo onnipervasivo e ineliminabile (Panebianco 1992b, 48-54).

¹⁹ «Se lo Stato sospetta presso l'obietto una volontà politica, deve trattarlo e punirlo come fosse un anarchico o un rivoluzionario» (Aron 1934, 351).

diventato un'opzione intellettuale e politica sempre più lontana dall'orizzonte di pensiero di Aron. Il nostro autore, insomma, aveva già intrapreso, a metà degli anni Trenta, la strada che lo avrebbe condotto a scrivere, quasi trent'anni dopo, *Pace e guerra tra le Nazioni*, autentico manifesto del realismo internazionalista: la politica internazionale era svolta «all'ombra della guerra», ed era «simboleggiata» dall'ambasciatore (che «nell'esercizio delle sue funzioni è l'unità politica in nome della quale parla») e dal soldato (che «sul campo di battaglia è l'unità politica nel nome della quale uccide il suo prossimo»)²⁰. Ciò che mancava e sarebbe continuato a mancare ai pacifisti era, così l'autore avrebbe scritto ancora nel 1976, il «senso della storia» e il «senso del tragico». Da questo punto di vista andava dissipata anche l'ultima grande illusione pacifista, l'utopia «dell'addio alle armi», autentico *topos* di ogni forma di pacifismo integrale (Aron 1976, II, 285-286).

Bibliografia

- Aron, Raymond. 1926. *Bibliothèque universelle et Revue de Genève*, t. 13, vol. 2, (ora in *Bullettin de psychologie*, t. 52, mars-avril 1999, p. 174).
- Aron, Raymond. 1928. “À propos de *La Trahison des clercs*.” *Libres Propos* (20 avril 1928).
- Aron, Raymond. 1929. “L'influence d'Alain.” *La Psychologie et la vie. Revue de psychologie appliquée*, 3^e année, n. 1, janvier 1929.
- Aron, Raymond. 1933a. “Lettre ouverte d'un jeune français à l'Allemagne.” *Esprit*, février 1933, 735-743 (ora anche in Aron, Raymond. 2017. *Croire en la démocratie 1933-1944. Inédit*. Paris: Fayard-Pluriel).
- Aron, Raymond. 1933b. “Réflexions sur le ‘pacifisme intégral’.” *Libres Propos*, février 1933 (ora in Baverez, Nicolas. 1986. *Raymond Aron*. Lyon: Manufacture, 193-198).
- Aron, Raymond. 1934. “De l'objection de conscience.” *Revue de Métaphysique et Morale*, janvier 1934 (ora in Aron 1978, 342-353 e in Aron 2006, 769-780).
- Aron, Raymond. 1941. “Philosophie du pacifisme.” In Aron, Raymond. 1990. *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*. Paris: Gallimard, 481-491.

²⁰ Aron 1970, 22-25. Per una sintetica panoramica sul pensiero internazionalistico aroniano della maturità vedi: Raschi 2011; Panebianco 1992b; Stewart 2020; Schmitt 2018; Mahoney 1991; Frost 2020; Mouric 2020.

- Aron, Raymond. 1952. "Alain et la politique." In Aron, Raymond. 2006. *Les sociétés modernes*, Paris: PUF, 111-120.
- Aron, Raymond. 1970 (ed. fr. 1962). *Pace e Guerra tra le nazioni*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Aron, Raymond. 1965 (ed. fr. 1963). *Il grande dibattito*. Bologna: Il Mulino.
- Aron, Raymond. 1976. *Penser la guerre, Clausewitz. I. L'âge européen*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1976. *Penser la guerre, Clausewitz. II. L'âge planétaire*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1978. *Etudes Politiques*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1982 (ed. fr. 1981). *L'etica della libertà*. Milano: Mondadori.
- Aron, Raymond. 1984 (ed. fr. 1983). *Memorie*. Milano: Mondadori.
- Aron, Raymond. 1990. *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1992. *La politica, la guerra, la storia*. Bologna: Il Mulino.
- Aron, Raymond. 1997 (1952). *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*. Paris: Éditions de Fallois.
- Aron, Raymond. 1998 (ed. fr. 1955). *L'oppio degli intellettuali*. Ideazione: Roma.
- Aron, Raymond. 2006. *Les sociétés modernes*, Paris: PUF.
- Anderson, Brian. 1997. *Aron. The Recovery of the Political*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Benda, Julien. 2012 (ed. fr. 1927). *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea*. Milano: Einaudi.
- Baverez, Nicholas. 1995. *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*. Paris: Flammarion.
- Bonfreschi, Lucia. 2014. *Raymond Aron e il gollismo. 1940-1969*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Campbell, Stuart L. 1987. "Raymond Aron During the Interwar Period: From Leftist Pacifism to a Critique of the Left." *The South Quarterly* 86, 1: 57-68.
- Castelli, Alberto. 2015. *Il discorso della pace in Europa. 1900-1945*. Milano: Franco Angeli.
- Challaye, Félicien. 1932. *La Paix sans aucune réserve*. Documents des *Libres Propos*, n. 1.
- Colquhoun, Robert. 1986. *Raymond Aron. The Philosopher in History. 1905-1955*. London: Sage.
- Defrasne, Jean. 1994. *Le pacifisme en France*. Paris: PUF.

- De Ligio, Giulio. 2007. *La tristezza del pensatore politico. Raymond Aron e il primato del politico*. Bologna: Bononia University Press.
- Engel, Pascal. 2012. *Les lois de l'esprit. Julien Benda ou la raison*. Paris: Les Éditions d'Itaque.
- Freund, Julien. 2004 (1965). *L'essence du politique*. Paris: Dalloz.
- Frost, Bryan-Paul. 2020. "Forward to the Past: History and Theory in Raymond Aron's *Peace And War*." In *The Companion to Raymond Aron*, a cura di Josè Colen e Elisabeth Dutartre-Michaud, 58-75. New York: Palgrave-Macmillan.
- Guareschi, Massimiliano. *I volti di Marte. Raymond Aron teorico e sociologo della guerra*. Verona: Ombre Corte.
- Judt, Tony. 2001. *La responsabilité des intellectuels. Blum, Aron, Camus*. Paris: Calmann-Lévy.
- Launay, Stephen. 1998. *La pensée politique de Raymond Aron*. Paris: PUF.
- Lazzarich, Diego. 2009. *Guerra e pensiero politico. Percorsi novecenteschi*. Napoli: Istituto italiano per gli Studi Filosofici.
- Losurdo, Domenico. 1991. *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«Ideologia» della guerra*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Mahoney, Daniel. 1998. *Le libéralisme de Raymond Aron*. Paris: Éditions de Fallois.
- Meszaros, Thomas e Antony Dabila. 2018. "Raymond Aron's heritage for the International Relations discipline: the French school of sociological liberalism." In *Raymond Aron and International Relations*, a cura di Olivier Schmitt, 142-162. Abingdon-New York: Routledge.
- Morgenthau, Hans J. 1997 (ed. ingl. 1948). *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*. Bologna: Il Mulino.
- Mouric, Joël. 2020. "'Citizen Clausewitz': Aron's Clausewitz in Defense of Political Freedom". In *The Companion to Raymond Aron*, a cura di Josè Colen e Elisabeth Dutartre-Michaud, 77-91. New York: Palgrave-Macmillan.
- Panebianco, Angelo. 1992a. "Introduzione." In Aron, Raymond. *La politica, la guerra, la storia*. Bologna: Il Mulino.
- Panebianco, Angelo. 1992b. *Relazioni internazionali*. Milano: Jaca Book.
- Passerin d'Entrèves, Alessandro. 1970. *Obbedienza e resistenza in una società democratica*. Milano: Edizioni di Comunità.

- Raschi, Francesco. 2011. "Raymond Aron: la sociologia delle relazioni internazionali." In *Le grandi opere delle relazioni internazionali*, a cura di Filippo Andreatta, 89-106. Bologna: Il Mulino.
- Scheler, Max. 2016 (1931). *L'idea di pace perpetua e il pacifismo*. Udine: Mimesis.
- Schmitt, Olivier (ed.). 2018. *Raymond Aron and International Relations*. London and New York: Routledge.
- Sirinelli, Jean François. 1988. *Génération intellectuelle. Khâgneux et normalien dans l'entre-deux-guerres*. Paris: Fayard.
- Sirinelli, Jean François. 1995. *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*. Paris: Fayard.
- Stewart, Iain. 2020. *Raymond Aron and Liberal Thought in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winock, Michel. 1999. *Le siècle des intellectuels*. Paris: Éditions du Seuil.
- Walzer, Michael. 2004 (ed. ingl. 1981). *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*. Bologna: Il Mulino.

Francesco Raschi is Associate Professor in History of political thought at the University of Bologna. He obtained his PhD in 2004. His research interests are in the history of modern and contemporary political thought, with a particular focus on mid-Eighteenth Century (Constant and Tocqueville) and contemporary (Aron, Berlin, Hayek, de Jouvenel) political liberalism. He currently works on the theme of war and peace in Nineteenth century internationalist political thought (Constant, de Molinari, Angell and Aron).

Email: francesco.raschi2@unibo.it