

**Michele Augias**

# **Nuovo Umanesimo**

**Ricerca promossa  
dall'Istituto Universitario  
Lingue Moderne  
di Milano**



**Michele Augias**

# **Nuovo Umanesimo**

**Ricerca promossa  
dall'Istituto Universitario  
Lingue Moderne  
di Milano**

©  
*Copyright 1979*  
*by Michele Augias*

*Introduzione*  
*alla letteratura francese contemporanea*  
*e alla ricerca di nuovi valori*

## INDICE

La metafora dei saprofiti e le tradizioni culturali europee . . . . .	pag. 9
La "belle époque": prodromi e precursori del nuovo umanesimo . . . . .	pag. 15
L'umanesimo marxista . . . . .	pag. 27
La rivoluzione surrealista . . . . .	pag. 35
La sintesi esistenzialista e il metodo dell'infanzia svelata . . . . .	pag. 45
L'economia di scala dell'esistenzialismo . . . . .	pag. 55
Nuovo umanesimo per una nuova Europa . . . . .	pag. 67
Bibliografia essenziale . . . . .	pag. 77

## **La metafora dei saprofiti e le tradizioni culturali europee**

Esistono in natura dei microorganismi di origine vegetale, detti saprofiti, che si attaccano ad organismi sia vegetali che animali in decomposizione e si nutrono di essi. È l'unico modo che hanno per sopravvivere. Lo stesso può dirsi degli individui che fanno parte delle vecchie strutture sociali in decomposizione: si riducono ad essere dei saprofiti. Anche se la struttura è sostanzialmente caduta per la perdita di ogni valore etico, questi uomini la sostengono come forma permettendole di continuare ad esistere.

Ogni pensatore dà una propria interpretazione a questo tipo di situazione cogliendone l'aspetto più congeniale alle proprie teorie. Così Marx parla di alienazione, Freud di disagio della civiltà, Camus di uomo assurdo, Sartre di "lâches" e di "sauls", Marcuse di uomo a una dimensione. Ma pur sempre di saprofitismo si tratta se si considera l'aspetto della sopravvivenza. A questo livello il declino di un sistema è il declino di una civiltà, ossia il declino dei valo-

ri che l'hanno originata e sviluppata. Fino a che nuove strutture, alternative, sostenute da nuovi valori, alternativi, non soppiantino le vecchie strutture, completamente obsolete. Senza strutture nuove, alternative, nessun mutamento è possibile, nessuna rivoluzione si realizzerebbe. La rivoluzione francese riuscì perchè la borghesia aveva già creato le proprie strutture ed era desiderosa di affrancarsi dal dispotismo politico che la condizionava.

E' fuor di dubbio che il saprofitismo si difende e, carente com'è per antonomasia d'ogni valore etico, non lesina alcuna forma di violenza, dalla più smaccata alla più raffinata. Non appena vede sorgere qualcosa di nuovo, vi si accanisce contro con ogni mezzo: o la integra affinché essa pure si decomponga o tenta di distruggerla.

Eppure le civiltà crollano e, prima o poi, lasciano sempre il posto ad altre e, all'interno di ogni civiltà, mutano gli stessi svolgimenti della storia riuscendo ognuno a sostituirsi o a sovrapporsi all'altro. E ciò perchè il saprofitismo è pur sempre una scelta e ogni mutamento diviene possibile se gli si oppone una scelta diversa che porti a strutture diverse.

Non bisogna dimenticare che il corpo su cui poggiano i saprofiti è in sia pur lenta ma costante decomposizione e che la nuova classe è tale perchè ha attuato una scelta comune. Dice Lucien Goldman <sup>(1)</sup> che non basta avere gli stessi interessi economici per far parte della stessa classe, occorre avere

---

<sup>(1)</sup> **Lucien Goldman:** "*Le dieu caché*", Gallimard, 1971.  
Il Goldman dibatte ampiamente questo tema riallacciandosi a quanto aveva già svolto in "Sciences humaines et Philosophie" (P.U.F., 1952).  
Tra l'altro dice testualmente: "Tous les groupes fondés sur des intérêts" économiques communs ne constituent cependant pas des classes sociales. Il faut encore que ces intérêts soient orientés vers une transformation globale de la structure sociale (ou, pour



lo stesso atteggiamento di coscienza, partecipare della stessa ideologia. Occorre, in altri termini, aver attuato la stessa scelta, essere animati dagli stessi valori, perseguire gli stessi obiettivi, la stessa rivoluzione. Il saprofito può anche svolgere il nostro stesso lavoro ma tutto dipende da che cosa d'altro egli vuole e tenta creare perchè saranno i suoi atti, come direbbe Sartre, a tradirlo e a rivelarlo. Non c'è scampo perchè "l'Enfer c'est les autres" <sup>(2)</sup>.

Il problema diventa così di valori, fondamentalmente di nuovi valori, quale inequivocabile punto di partenza per costruire nuove strutture, entrare nel movimento della storia, creare una nuova civiltà.

Le considerazioni sul saprofitismo, anche se prese per metafora, hanno lo scopo di mettere in rilievo l'immagine obbligata e traumatica che assume ogni fase di passaggio da una civiltà a un'altra. Unitamente alla crisi di un certo tipo di valori che, andando a intaccare l'uomo nel profondo della propria identità, si rivela crisi di una civiltà, si manifesta la presa di coscienza di questa "caduta" e la travagliata ricerca di valori nuovi. Questi elementi in conflitto costituiscono il movimento dialettico la cui specificità varia e variamente si caratterizza a seconda dell'humus storico e culturale che la esprime.

---

les classes "réactionnaires", vers le maintien global de la structure actuelle), et qu'ils s'expriment ainsi sur le plan idéologique par une vision d'ensemble de l'homme actuel, de ses qualités, de ses défauts et, par un idéal, de l'humanité future, de ce que doivent être les relations de l'homme avec les autres hommes et avec l'univers. Une vision du monde, c'est précisément cet ensemble d'aspirations, de sentiments et d'idées qui réunit les membres d'un groupe (le plus souvent, d'une classe sociale) et les oppose aux autres groupes".

<sup>(2)</sup> **J.P. Sartre:** "*Huis clos*", Gallimard, 1968.

L'età moderna, che il nugolo dell'Umanesimo e del Rinascimento fa esplodere anche se le sue radici sono più profonde, vede nascere in successione la Riforma, la Controriforma, l'Illuminismo e la Rivoluzione, l'avvento del Leninismo che prendono corpo rispettivamente nei paesi anglo-sassoni, nell'Occidente mediterraneo, in Francia e nell'Europa orientale. Grosso modo, anche se influenze e riflessi non sono mai mancati nè mancano, il nostro mondo occidentale è oggi composto, anche geograficamente, da queste quattro grandi tradizioni storico-culturali, ciascuna delle quali ha un ben distinto e peculiare movimento dialettico di cui, pena l'astrattezza e la regressione, non è possibile non tener conto se si vuole comprendere ogni tentativo di mutamento. Si pensi agli sviluppi ben differenziati che hanno avuto e hanno nei paesi sopra citati gli stessi problemi posti dal marxismo, che in fondo caratterizzano il nostro tempo.

Quello che questi quattro mondi presentano in comune, e lo si può serenamente constatare, è l'esplosione di contraddizioni tali che li avvicina, ciascuno nel proprio ambito e nonostante i correttivi apportati alle loro etiche originarie, a un punto di rottura. Lo stato di saprofitismo, più o meno marcato, è un fatto generale. Per cui è generale la ricerca di nuovi valori. Ridiventa peculiare la loro specificità. Il mondo francese, che è l'oggetto della nostra analisi, è pertanto solo una parte dell'intero problema anche se questa parte ha vissuto e sofferto un po' tutte le esperienze. La sua cultura moderna potrà commemorare fra non molto il millennio. E' all'origine della vecchia Europa e potrebbe esserlo della nuova. Dai castelli di Linguadoca alla Cité, da place Royale al Louvre, da La Concorde a l'Etoile, muri e strade lo testimoniano. Il suo

pre-umanesimo sa cogliere l'optimum della classicità per inserirlo nel mondo medioevale. L'umanesimo italiano deve molto alla sua civiltà cortese. Il Rinascimento, anche se inimitabile, trova in Francia continuità e sviluppo storico coerente. La Riforma e la Controriforma, anche se fra lotte cruenti, vengono temperate a pro' di una linea umanistica ormai peculiare. I Lumi e la Rivoluzione la sanciscono. Questa linea caldeggia la civiltà industriale, il mito del progresso ed erige in piena Sorbona il monumento positivista a Comte. Ma è la prima a viverne le contraddizioni nella vicenda tragica della Comune. E' la prima ad avvertire una vera e propria caduta dei valori e l'esigenza di dare continuità a questa sua e ben radicata tradizione con una ricerca di nuovi valori, ossia di dar vita a un nuovo umanesimo. E ciò proprio quando la civiltà industriale erige la torre Eiffel per celebrare la propria epoca: la "belle époque". Infatti le piccole lanterne intorno a questa torre ricordano che essa è ad un tempo fine e principio. Solo così vogliamo spiegare il gran rifiuto che essa si ebbe al suo sorgere e il grande fascino che in seguito ha saputo emanare.

Ed è perciò dalla "belle époque" che dobbiamo partire se vogliamo percorrere la travagliata ricerca di quei valori che possono avviare una civiltà nuova. La storia letteraria, che a differenza di quella del pensiero coglie la passione dei moti esistenziali, ce ne rivela i prodromi e il sofferto e tormentato cammino. Il sofferto e tormentato cammino del nuovo umanesimo.



## La “belle époque”: prodromi e precursori del nuovo umanesimo

Tutta una situazione politico-sociale ed una posizione radicalmente nuova del pensiero e della critica hanno costeggiato, nel periodo della “belle époque”, la via di Damasco del nuovo umanesimo. Picon <sup>(3)</sup>, Nadeau <sup>(4)</sup> e Bonnefoy <sup>(5)</sup> hanno tratteggiato questi momenti con chiarezza di nessi consequenziali.

Dell'Illuminismo e del Positivismo la borghesia aveva colto specialmente l'aspetto scientifico e tecnico, che le era indispensabile per il suo sviluppo materiale, ma non certo l'aspetto etico. Infatti essa non diede mai corso alla logica

---

<sup>(3)</sup> **Gaëtan Picon:** “*Panorama des idées contemporaines*” Gallimard, 1968  
“*Panorama de la nouvelle littérature française*”, Gallimard, 1960.

<sup>(4)</sup> **Maurice Nadeau:** “*Littérature présente*”, Corrèa, 1952.

<sup>(5)</sup> **Claude Bonnefoy:** “*La littérature en Europe*”, Hachette, 1973.

anti-trascedente di Diderot né alla problematica progresso-evoluzione sociale di Rousseau riducendo il "progresso" allo sviluppo crescente del proprio profitto e di conseguenza vanificando ogni abbozzo di evoluzione sociale <sup>(6)</sup>.

Marx aveva già messo in evidenza questa contraddizione di fondo analizzando l'alienazione umana come fatto strutturale, d'altronde non nuovo nella storia, in considerazioni sparse in quasi tutte le sue opere. La religione, la morale, il diritto ecc. non sono che sovrastrutture utili a mantenere questo stato di alienazione, null'altro, in altri termini, che forme ingannevoli e mistificanti per tenere in soggezione le masse di lavoratori e per celare ed anche giustificare lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Max Weber rileverà più avanti che vera artefice dello sviluppo capitalistico è l'etica protestante <sup>(7)</sup>.

Il ricordo della Comune, <sup>(8)</sup> che ha visto Courbet fra i protagonisti, e della brutale repressione che è seguita alla sua caduta e che ha suscitato lo sdegno di Victor Hugo e di Rimbaud, non resta vivo, nonostante e contro il silenzio ufficiale, soltanto nel cuore dei figli, rimasti orfani, dei comunisti così come ricorda Hemingway <sup>(9)</sup>. Esso penetra e impone la propria presenza nella coscienza non solo dei Fran-

---

<sup>(6)</sup> **Roberto Guiducci:** *Introduzione al "Contratto sociale" di Rousseau*, Rizzoli (BUR), 1974.

<sup>(7)</sup> **Max Weber:** *"L'etica protestante e lo spirito del capitalismo"*, Sansoni, 1965.

<sup>(8)</sup> **Michel Lhospice:** *"La guerre de 70 et la Commune"*, Le Cercle Européen du Livre, 1965.

<sup>(9)</sup> **Ernest Hemingway:** *"Festa mobile"*, Mondadori, 1964.

cesi ma di tutti gli Europei. In ispecie il mondo operaio di tutta Europa ne agita, oltre che i temi, la problematica storica. Marx esaminerà il fatto nel suo "La guerra civile in Francia" (1871) e Lenin ne farà un attento studio <sup>(10)</sup> prima di sferrare il suo attacco al Palazzo d'Inverno.

Così la III Repubblica nasce per pochi voti, ma nasce. La separazione fra Stato e Chiesa sarà frutto di un conflitto tenace fra opposte coscienze, ma sarà realizzata. Il tentativo di scaricare sull'ignaro e innocente Dreyfus il losco affare della Stato Maggiore francese non riuscirà. Zola lancerà il suo "j'accuse" anche se ne pagherà il prezzo con l'esilio (e forse con la morte). L'intera Francia, oltre che l'intelligentia, si spacca in dreyfusisti e anti-dreyfusisti fino a che la verità, anche se con molto travaglio e ritardo, riuscirà a imporsi. Nel contempo anche il mondo operaio, ripresosi dalla caduta della Comune, rimaniesta la propria presenza nel momento storico, Jean Jaurès fonderà il partito socialista e il conflitto anche a livello intellettuale fra conservatori (Maurras e Barrès) e progressisti (Anatole France e Romain Rolland) si farà sempre più stridente. Fino alla guerra, alla vigilia della quale Jaurès verrà assassinato mentre e perchè predicava la pace, e nel pieno della tempesta Romain Rolland saprà sfidare l'opinione borghese mettendosi "au-dessus de la mêlée" con le sue lettere a Gerard Hauptman.

Chiesa, Potere e questione sociale stanno alla base del novimento dialettico della "belle époque". Sono i grandi te-

---

<sup>(10)</sup> **Lenin:** "Stato e rivoluzione", Editori Riuniti, 1974.

mi dell'illuminismo. Con una variante. La "scienza" illuminista, per la quale il progresso scientifico, o meglio il "Progresso" tout court, sarebbe stato il toccasana di tutti i mali, non immaginava il deteriorarsi della situazione sociale. Solo Rousseau seppe antivedere. Se si vuole trovare un rapporto fra Rousseau e l'Enciclopedia, esso non può essere che di natura dialettica.

Il concetto di progresso, cavallo di battaglia del positivismo e che Rousseau ha posto in forma problematica sganciandolo, anche in polemica con Diderot e Voltaire, da quello di evoluzione sociale, presuppone come già avvenuto il recupero dell'uomo al fine di poter avviare il recupero dell'uomo naturale. Solo così l'evoluzione sociale avrebbe un senso e il contratto sociale potrebbe realizzarsi. In effetti il problema è tuttora aperto e il tipo di polemica che ha agitato questi grandi philosophes indica chiaramente che l'illuminismo ritiene di aver portato a compimento il processo di totale assorbimento dell'Umanesimo e che, in prospettiva, la soluzione dei problemi dell'uomo sia ormai affidata unicamente all'uomo e cioè agli strumenti che sono in lui e che egli ha la possibilità di riscoprire.

Non solo, ma il recupero dell'uomo naturale rousseauiano non può avvenire se non risalendo alla esistenza individuale come punto di partenza indispensabile alla costruzione di una società realmente più giusta e più umana.

Penso che il Lanson <sup>(11)</sup> abbia definitivamente tolto ogni

---

<sup>(11)</sup> **Gustave Lanson**: "*Histoire de la littérature française*", Librairie Hachette, 1970.



equivoco all'interpretazione del concetto rousseauiano di ritorno alla natura. La felicità dello stato scimmiesco, sarebbe ridicolo soltanto il pensarla. Non sono certo le condizioni ma i valori dell'uomo naturale che occorre riscoprire, valori che la nostra società ha distrutto e che occorre recuperare se si vuole costruire una società diversa. E fra questi valori, primo fra tutti, la libertà naturale.

All'apice del "contratto", che è la sintesi della triade illuminista di libertà, uguaglianza e tolleranza, la libertà dell'uomo concorre a realizzare la volontà generale per ottenerne la libertà di cittadino. E' una concezione dinamica, non istituzionalizzabile. È la negazione di ogni delega e il postulato della democrazia diretta.

Il problema è lasciato aperto e, a due secoli di distanza, è ancora aperto. Il "progresso", positivisticamente inteso e così come lo intendeva Voltaire, ci ha portato sulla luna, ma non ha portato la giustizia nel mondo. E il "contratto" è ancora da fare.

Ancora prima di Rousseau, dice il Lanson, Diderot si era già dichiarato l'uomo della natura. Natura come contrario di dio, come contrario della società, come contrario della filosofia. Ogni conoscenza viene dai sensi, per cui l'uomo naturale è come la natura esterna e di conseguenza le vere conoscenze sono le scienze naturali, dalle quali soltanto potrà nascere la nuova filosofia, la nuova morale. Non è importante sapere se dio esista o no: è un fatto che dio, non essendo nella natura, per l'uomo non esiste.

Questa natura non interiorizzata, questo concetto materialistico della natura (su cui Rousseau aveva espresso i suoi dubbi e aveva posto e lasciato aperto il suo problema) ha

però creato quella fede nella scienza, quell'atteggiamento scientifico che validamente e costantemente si è opposto al risorgere della religione che, se un tempo vedeva nella natura la causa della perdizione, ora vi ricercava addirittura, con Chateaubriand<sup>(12)</sup>, parte dei propri fondamenti. Non bisogna dimenticare che il capitalismo industriale si assesta nell'800 come classe dominante sfruttando abilmente le scoperte scientifiche e tecniche ma continuando tranquillamente ad andare a messa.

Romanticismo e realismo, simbolismo e naturalismo riprodurranno tormentosamente i risvolti esistenziali di questo conflitto immanente. Ma quando corruzione, crisi economiche e guerre fanno precipitare la crisi dei valori borghesi, anche il naturalismo letterario si avvia ad esaurimento e noi vediamo le scienze umane assumere dimensione più compiuta.

Agli effetti del "progresso" l'identità scienza-natura di Diderot cede le armi alla problematica scienza-natura di Rousseau.

Il "progresso" ha mancato i suoi fini sociali e la ricerca interiore diviene la struttura portante della storia letteraria del nostro secolo.

Un atteggiamento esistenziale si sostituisce all'atteggiamento scientifico.

Si tratta in definitiva di un aggancio a quella navicella che Rousseau aveva lanciato nella sua fuga in avanti e che

---

(12) **Chateaubriand:** *"Le génie du Christianisme"*, Larousse, 1962.

andrà sempre più assumendo dimensione di mito.

Il Positivismo, che col suo determinismo scientifico aveva fatto del Progresso un assoluto, entra in crisi e Einstein instaura il principio della "relatività" nelle scienze naturali. La stessa "Ragione" entra in crisi. Nietzsche, appellandosi ai classici e ai pre-socratici, sancisce la caduta della trascendenza. Il suo "dio è morto" è la caduta di ogni assoluto, di ogni certezza. Husserl scrive la "Crisi delle scienze europee" e pone il "vissuto" come punto di partenza di ogni intrapresa conoscitiva e Bergson, distinguendo fra intelletto e intuizione, privilegia quest'ultima. Durkheim scopre il "fatto sociale" che, secondo la sua definizione <sup>(13)</sup>, vive di vita propria al di là delle manifestazioni individuali e Jules Romains farà una monumentale apologia dell'"Unanimismo", che in fondo è la stessa cosa. Freud, infine, rivela l'esistenza dell'immenso iceberg che giace sotto quella pallida e fragile apparenza che è la coscienza umana.

Da questo momento le filosofie irrazionalistiche prendono il sopravvento e senza di esse diviene arduo avventurarsi nel nostro secolo. Solo il marxismo terrà in vita la ragione dialettica per poter camminare agevolmente sul terreno del materialismo storico. E' la fine in ogni caso dell'Idealismo, la fine di quella che Sartre ha chiamato l'età di Hegel.

Il vissuto e la coscienza individuali divengono così l'oggetto principe di ogni indagine e di ogni analisi determinando la nascita della "nuova critica", i cui pilastri sono stati

---

(13) **Emile Durkheim:** "*Les règles de la méthode sociologique*", Presse Universitaire, 1973.

posti da Georgy Lukacs e Marcel Proust.

Per Lukacs <sup>(14)</sup> ogni concezione del mondo (Weltanschauung) non può che partire dalla "visione tragica" che i limiti dell'individualismo e la morte determinano. Questa negazione assoluta potrà però trovare il suo superamento nella dialettica storica dove, soltanto, l'uomo potrà realizzarsi.

Proust afferma che "un altro io" è il vero artefice di ogni opera d'arte e, pertanto, di ogni fatto di coscienza. Ad esso si può risalire recuperando il passato attraverso la memoria e considerando così il tempo, alla Bergson, come durata. Al termine dell'impresa la morte potrà essere vista con occhi diversi e con diverso atteggiamento affrontata perchè essa avrà, nel frattempo, rivelato la ragione e il senso dell'esistenza. E', in fondo, la scoperta di una nuova identità.

Da Lukacs e da Proust sono partite le due grosse correnti critiche del nostro secolo: quella sociologica e quella psicoanalitica che, nel secondo dopoguerra, hanno trovato il loro punto di sintesi nella "psicoanalisi esistenziale" di Sartre.

La rilevanza di questi due personaggi sta nei temi che essi hanno impostato e che stanno alla base del nuovo umanesimo. Il problema della morte che dà un senso alla vita nella misura in cui si traduce nei valori che accompagnano la lotta contro tutte le forme in cui la morte si manifesta. Il problema di una nuova coscienza che si ottiene riscoprendo "l'altro io" e liberando "l'Eros" rimosso nell'inconscio, ossia i valori che giustificano, sostengono ed esaltano la piena autonomia

---

<sup>(14)</sup> **Lucien Goldman:** *Prefazione alla "Teoria del romanzo" di G. Lukacs*, Garzanti, 1962.

individuale senza i quali diviene sterile ogni forma di lotta contro la morte.

La storia letteraria, che fondamentalemente mette in rilievo i fatti della coscienza, è la fonte più idonea, anche se presa di scorcio, per delineare un profilo sintetico ma sufficientemente significativo del nuovo umanesimo.

Non si può perciò astrarre dai principali precursori, Gide Proust Apollinaire, che in nuce già contengono le grandi linee in cui andrà successivamente dipanandosi la matassa neo-umanistica, e cioè l'umanesimo marxista, il surrealismo e l'esistenzialismo.

Con Gide, alla fine del secolo, siamo certamente a livello intuitivo. Le "Nourritures terrestres" sono uno slancio di nuova vitalità che ha affascinato gli adolescenti della "fin de siècle". Maurois <sup>(15)</sup> le considera "un évangile au sens étimologique du mot: un bon message". Si tratta infatti di un'opera morale o immorale a seconda che la si consideri precorritrice di una nuova etica o soltanto provocatoriamente negatrice della morale corrente di cui già si avverte la crisi. Gide sente profondamente l'esigenza del nuovo in aperto conflitto con la tradizione. E Sartre gli riconoscerà il merito di aver vissuto le proprie idee.

La prima norma è la "désinstruction" perchè "plus utile que toutes les instructions imposées par les hommes, et vraiment le commencement d'une éducation". È il tentativo di capovolgere lo stato di coscienza.

---

<sup>(15)</sup> **André Maurois:** "De Gide à Sartre", Perrin, 1965.

Il bene e il male non vanno giudicati, il peccato non esiste, e il vero pericolo è la famiglia ("Familles, je vous hais!"). Solo l'azione (anche se gratuita) e l'amore (e non la semplice simpatia) possono dare quanta più umanità è possibile, ossia un nuovo senso della vita. E una vera e propria rivolta degli istinti se non addirittura una loro santificazione. La morte diviene così negazione del "plus petit instant de vie" la cui unità si ottiene col "souvenir", ossia il recupero, "du passé". Amore, Morte e Tempo sono qui rivoluzionati intuitivamente e, anche se sull'ateismo di Gide ci sarà forse sempre da discutere, risulta evidente il suo capovolgimento totale dei valori cristiano-borghesi. Sulla distanza non gli resterà, come alternativa, che il marxismo anche se si allontanerà dal partito comunista subito dopo il suo ritorno dalla Russia.

Senza dubbio Proust è più "scientifico", specie sul problema, di ispirazione Bergsoniana, del tempo come durata. Ma anche lui deve rompere nettamente col XIX secolo. "Ce moi-là", come afferma nel "Contre Sainte-Beuve", "c'est au fond de nous mêmes, en essayant de le recréer en nous, que nous pouvons y parvenir". E' un'anticipazione di quel mondo dell'inconscio che Freud teorizzerà e che il Surrealismo dissoderà in ogni anfratto nel tentativo di superare l'esistenza. Proust lo ricerca recuperando il passato e arriva a scoprire, in "Le temps retrouvé", che "l'idée de la mort m'était devenue indifférente" ma specialmente che "le souvenir de l'amour m'aidait à ne pas craindre la mort" e conclude "combien il serait peu sage de m'effrayer de la mort". Pare di vivere in casa Montaigne. La "dimension énorme" del tempo, che Proust ("comme si j'avais des lieues de hauteur") aveva scoperto in sé, gli dava le vertigini. E' di fronte a questa specie di eternità

che Proust intravede quale dimensione ha la morte. Montaigne, il primo nell'età moderna ad umanizzare la morte, l'aveva già intravisto. Per Proust, concludere la sua opera, è una lotta contro la morte e questa è la più grossa anticipazione che il neo-umanesimo offre al nostro secolo.

Anche Apollinaire dà il suo contributo facendo scaturire la poesia dall'immagine esistenziale della strada... La barca di Ulisse abbandona gli spazi infiniti del mare per raggiungere il ponte di Mirabeau, sotto cui scorrono non solo la Senna ma anche i nostri amori, che evidentemente sono molto più importanti di quanto non sembri perchè hanno in pugno la chiave della gioia e del dolore. Nella ricerca di queste "profondeurs de la conscience", dai cui abissi emergeranno nuovi esseri viventi <sup>(16)</sup>, Nadeau <sup>(17)</sup> vede e non a torto "la profonde originalité d'Apollinaire" perchè "il annonce Breton et le surréalisme".

Con Gide, Proust e Apollinaire c'è una reimpostazione radicale dei temi fondamentali dell'esistenza: l'amore come rivolta e salutare liberazione degli istinti il cui mondo profondo e inconscio è pure fonte dell'opera d'arte anticipando in tutto ciò le teorizzazioni freudiane; il recupero del passato, all'ombra di Bergson, dà unità alla vita inserendola in una più grande dimensione temporale, più complessa e più ricca e capace di non infrangersi totalmente contro il tragico

---

<sup>(16)</sup> In "Collines" Apollinaire dice testualmente: "*Profondeurs de la conscience - On vous explorera demain- Et qui sait quels êtres vivants - Seront tirés de ces abîmes - Avec des univers entiers...*".

<sup>(17)</sup> **Maurice Nadeau**: "*Littérature présente*", Corrèa, 1952.

della morte; questa, infine, anche se permane come accidente, è una negazione da combattere innanzitutto negando quel valore assoluto di limite terreno con cui viene posta dalla trascendenza.

Nel suo mondo profondo e inconscio l'uomo comincia a intravedere i nuovi valori prendendo sempre più le distanze dal mondo cristiano. L'umanesimo marxista, il surrealismo e l'esistenzialismo saranno le grandi vie percorse in questa ricerca.

Non bisogna però pensare a questo punto che il Cristianesimo disarmi. Péguy e Claudel possono a giusto titolo essere considerati gli autorevoli precursori di un nuovo umanesimo cristiano cui Gabriel Marcel darà forma filosofica e Emmanuel Mounier nella rivista "Esprit" darà il nome di "personalismo", e di cui Mauriac e Bernanos saranno l'espressione letteraria.

Un cenno a parte merita il problema del linguaggio che, partendo dagli studi dello svizzero Saussure influenzerà molta letteratura del secondo dopoguerra (teatro dell'assurdo e nouveau roman) oltre che essere alla base di un nuovo tipo di critica (R. Barthes) per finire poi al servizio della critica marxista (Althusser) e della psicanalisi (Lacan).



## L'umanesimo marxista

Sartre ha precisato, nella sua distinzione delle epoche storiche <sup>(18)</sup> dell'età moderna, che il marxismo è la filosofia del nostro tempo. Dopo l'età di Cartesio e quella di Hegel, quella che noi oggi stiamo vivendo è l'età di Marx.

Che il movimento della storia sia un movimento, in conflitto, di classi, nessuno lo mette più in dubbio. E fino a quando questo movimento della Storia non sarà superato da un altro tipo di movimento, non c'è ragione di non riconoscere al marxismo la sua qualità di interprete del nostro periodo storico, ossia di essere la filosofia del nostro tempo. Se, ad es., un giorno la storia risultasse fatta non più da classi sociali in conflitto ma da libere associazioni di lavoratori, noi vedremmo il marxismo perdere la sua capacità interpre-

---

<sup>(18)</sup> **J.P. Sartre:** *“Questions de méthode”*, Gallimard, 1960.

tativa (ossia l'essere filosofia) e subentrare ad esso un nuovo metodo di interpretazione, ossia una nuova filosofia e precisamente quella tanto ipotizzata filosofia della libertà. Sartre conclude il suo saggio "Marxisme et existentialisme" affermando infatti che "aussitôt qu'il existera pour tous une marge de liberté réelle au-delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu: une philosophie de la liberté prendra sa place. Mais nous n'avons aucun moyen, aucun instrument intellectuel, aucune expérience concrète qui nous permette de concevoir cette liberté ni cette philosophie". Ciò non toglie che studi e ricerche siano da tempo in corso per verificare se dall'attuale movimento della nostra società possa scaturire una diversa ipotesi interpretativa. La complessità e la varietà di espressioni con cui il potere si palesa o si occulta, la complessità e la varietà di rapporti che esso intrattiene con le masse pongono problematiche di tipo nuovo specie quando si constatano oscillazioni non sempre spiegabili sul barometro della libertà che resta pur sempre l'unica vera misura dell'uomo. Ma al di là dell'utopia o di quanto ci potrà riservare il futuro, il marxismo è risultato e risulta essere un fatto comune a tutte le ideologie neo-umanistiche. Direi anzi di più. E' un punto di riferimento inequivocabile per la verifica di ogni teorizzazione ideologica.

E' pertanto a questo livello ideologico, e non filosofico, che sorge invece la diatriba fra le varie correnti neo-umanistiche. Cioè quando si deve decidere quale tipo di uomo, ossia quale nuovo tipo di coscienza, può trasformare la Storia e farne una nuova. A questo punto vediamo cosa dice l'umanesimo marxista, ossia l'aspetto ideologico della filosofia marxiana.

Henri Lefebvre, nel suo "Le marxisme" <sup>(19)</sup>, ne staglia un profilo chiaro oltrechè affascinante.

Il punto di partenza è il problema dell'alienazione umana e delle varie forme con cui essa si manifesta nella storia e nella società. Le considerazioni di Marx su questo problema appaiono in ordine sparso in quasi tutte le sue opere e non è da molti anni che esse sono state estratte e riordinate in forma organica. La morale, la religione, l'ideologia, il diritto ecc. sono forme che servono non solo a giustificare ma specialmente a conservare questo stato di alienazione il quale, invece, è un fatto strutturale implicito nella dialettica storica. L'umano e l'inumano, l'uomo e la natura, il "sè" e "l'altro da se" sono elementi in conflitto e indivisibili dello svolgimento storico, ossia reali e concreti, ed è pertanto nel reale e nel concreto della storia che può essere ricercato e realizzato il superamento dello stato di alienazione. Nella società moderna divisa in classi, sarà il proletariato che potrà porre fine all'alienazione umana e sarà nel corso della propria azione (e non idealisticamente fuori di essa) che il proletariato troverà i nuovi valori con cui darà forma a un'etica nuova finalmente umana. Infatti, scrive Lefebvre, "le marxisme ne s'intéresse pas au prolétariat en tant qu'il est faible (ce qui est le cas des gens "charitables", de certains utopistes, des "paternalistes", sincères ou non), mais en tant qu'il est une force . . . En un mot, le marxisme voit dans le prolétariat son devenir et son possible". Da qui scaturisce quell'"ideale senza idealismo" che è

---

<sup>(19)</sup> **Henri Lefebvre:** "Le marxisme", Presse Universitarie, 1974.

l'uomo totale, ossia l'uomo che si sviluppa totalmente e totalmente si realizza col superamento dell'alienazione. In altre parole l'individuo, partecipando al divenire della storia, che è il superamento dell'alienazione umana, può superare i propri conflitti interni ossia tendere verso l'uomo totale che è appunto il risultato individuale di questo superamento.

In proposito Lefebvre conclude un suo saggio del 1948, riprodotto da Picon in "Panorama des idées contemporaines", citando Marx: "Le communisme, c'est le retour de l'homme à lui-même en tant qu'homme social, c'est à dire, l'homme enfin humain, retour complet, conscient, avec toute la richesse du développement intérieur... Le communisme coïncide avec l'humanisme".

Senza dubbio il comunismo è un umanesimo, e nessun dubbio che il ritorno dell'uomo a sè stesso non possa avvenire che "en tant qu'homme social". Marx conosceva molto bene Rousseau per il quale, nel contratto sociale, l'individuo consegnava tutta intera la sua libertà di individuo e riceveva in cambio tutta intera la sua libertà di uomo egualitario e cioè di cittadino. Con Marx facciamo un passo avanti, ma il concetto non cambia: l'uomo tende ad approfondire sempre di più il suo diritto alla libertà.

Quello che però diviene oggetto di diatriba è il come questo progressivo approfondimento dell'uomo possa accordarsi a una coscienza intesa come riflesso della struttura socio - economica. Sartre cita Lenin <sup>(20)</sup>: "... quand Lénine

---

<sup>(20)</sup> **J.P. Sartre:** "*Questions de méthode*", Gallimard, 1960.

parle de notre conscience, il écrit: «Elle n'est que le reflet de l'être, dans le meilleur des cas un reflet approximativement exact». Lukacs scrive <sup>(21)</sup>: "Una tesi fondamentale del materialismo dialettico afferma che ogni presa di coscienza del mondo esterno non è altro che il riflesso della realtà, esiste indipendentemente dalla coscienza, nei pensieri, nelle rappresentazioni, sensazioni ecc. degli uomini". Lo stesso Lefebvre, nel suo saggio sull'esistenzialismo <sup>(22)</sup>, precisa: "Aux kierkegaardens, l'analyse dialectique répond en ne se contentant pas de montrer que l'homme est un être social (vérité déjà essentielle bien que banale) mais en montrant que la structure interne de l'individualité correspond à celle de la société". Come si vede, sia pure perseguendo obiettivi diversi (politico, estetico ed etico), sia Lenin che Lukacs che Lefebvre concordano su questa particolare interpretazione del marxismo. In sostanza, mentre, ad esempio, l'esistenzialismo parte dall'uomo per arrivare alla Storia, il marxismo parte dalla Storia per arrivare all'uomo. Di qui l'accusa di idealismo che Sartre muove al marxismo trovandovi il punto debole nella teoria della coscienza la quale, essendo (sempre per Sartre) di cose e non di idee, non può che avere il suo punto di partenza nell'esistenza individuale. Sta perciò nella differente visione del rapporto fra coscienza e struttura la controversia, di fatto ancora in atto, fra le diverse correnti neo-umanistiche.

---

<sup>(21)</sup> **G. Lukacs:** "Il marxismo e la critica letteraria", Einaudi, 1964.

<sup>(22)</sup> **Henri Lefebvre:** "L'existentialisme", Le Sagittaire, 1946.

All'umanesimo marxista va dato atto di una dichiarazione di principio sulla misura storicamente umana del problema della morte. Lefebvre dice testualmente sempre in "L'existentialisme": "A Heidegger, une seule réponse, et dédaigneuse: est homme l'être qui lutte contre le mort (et contre les complices de la mort) même s'il lui faut défier la mort au cours de cette lutte". Verosimilmente siamo autorizzati a dedurre che la lotta di classe, che umanisticamente è lotta per superare lo stato di alienazione, si motiva a livello individuale come lotta contro la morte.

La cosa certamente entusiasmo proprio perché proviene da un teorico marxista ma il ruolo trionfalistico e gratuito con cui egli la pone potrebbe non convincere nessuno se a monte non esistesse il sofferto travaglio di pensiero di Lukacs. Il filosofo ungherese aveva infatti già esistenzialisticamente impostato la problematica dei limiti dell'individuo e della morte, riprendendola da Pascal e da Kant, fin dal 1910 nella sua opera "L'anima e le forme" pervenendo ad una "visione tragica" dell'uomo. Solo dopo la guerra, come dice Goldman, egli ne troverà il superamento nella "possibilità di una esistenza storica autentica". Lucien Goldman, da attento e fedele seguace di Lukacs, ha commentato questa "visione" dell'uomo nella sua introduzione alla lukacsiana "Teoria del romanzo" e l'ha applicata al mondo del XVII secolo in un testo fondamentale della letteratura francese: "Le dieu caché". Come si può constatare, la "lotta contro la morte" si fa strada e s'impone come uno dei valori fondamentali del neo-umanesimo essendo questa lotta a dare, nel suo tentativo di superare lo stato di alienazione, un senso umano e compiuto alla vita.

L'espressione letteraria dell'umanesimo marxista si è manifestata in Francia specialmente nella saggistica e nella critica. Esempi autorevoli sono i già citati Henri Lefehvre e Lucien Goldman. Il famoso "realismo socialista", anche se prende le mosse dalla lukacsiana teoria estetica del "rispecchiamento" (che Lukacs riprende dalla "Poetica" di Aristotele) ha avuto la sua maldestra applicazione in Russia nel periodo staliniano ma non in Francia.

Gli scrittori francesi costellano il partito comunista, nel corso delle sue vicissitudini, di adesioni e abbandoni. Si possono citare in questo senso Anatole France, Georges Duhamel, Henri Barbusse, Romain Rolland, Gide, Malraux, Breton etc... Anche Sartre si comportò in un certo periodo come "compagnon de route" ma poi si mise in aperta polemica. Solo Aragon (e in parte anche Eluard) si impegnò tenacemente e a più riprese per dar vita a un realismo socialista francese. Nell'occhio di questo tentativo possono essere visti alcuni suoi lavori come "Les cloches de Bâle" e "Les beaux quartiers". E' noto che grande influenza in questa direzione ha esercitato su di lui Elsa Triolet ma è pure noto che Aragon ne subì anche un fascino che il realismo socialista non poteva contemplare. Il ciclo di "Elsa" e di "Le fou d'Elsa" risente fortemente della destalinizzazione. La sua origine surrealista in definitiva fa sempre capolino dal complesso della sua opera.

Si tratta ad ogni modo e in ogni caso (non solo cioè in quello di Aragon) di un sofferto travaglio fra marxismo, surrealismo ed esistenzialismo. Ma forse proprio in questo sofferto travaglio sta la complessa vitalità del nuovo umanesimo francese e la funzione trainante che esso ha saputo assumere nella letteratura mondiale.





## La rivoluzione surrealista

“L’acte surréaliste le plus simple consiste, revolver aux poigns, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu’on peut, dans la foule” <sup>(23)</sup>. E’ senza dubbio la formale rivendicazione della libertà totale contro ogni limite sociale e naturale. E’ “l’accomplissement d’une conscience nouvelle” <sup>(24)</sup>. Per cui “on doit savoir” scrive Sarane Alexandrian <sup>(25)</sup>, “qu’André Breton est un des noms inaltérables de l’humanisme athée contemporain. Il ne s’est pas contenté de se détourner avec indifférence de la religion, et avant tout de la religion chrétienne, mais il a milité énergiquement contre el-

---

<sup>(23)</sup> **André Breton:** *Manifestes du Surréalisme*” (Second manifeste), Gallimard, 1972.

<sup>(24)</sup> **André Breton:** “*Manifestes du Surréalisme*” (Second manifeste), Gallimard, 1972.

<sup>(25)</sup> **Sarane Alexandrian:** “*André Breton par lui-même*”, Edit. du Seuil, 1971.

le; il fut un temps où il désignait comme but prioritaire au surréalisme le service de la cause antireligieuse”.

Freud, da cui il surrealismo deriva, considera infatti un’illusione le pratiche religiose <sup>(26)</sup> ma Breton va più in là: “Il faut, non seulement que cesse l’exploitation de l’homme par l’homme, mais que cesse l’exploitation de l’homme par le prétendu «Dieu», d’absurde et provocante mémoire”. <sup>(27)</sup>

E' evidente che una coscienza nuova non può essere che di espressione anti-cristiana e il surrealismo, rifiutando nel modo che abbiamo visto la trascendenza, riversa le proprie indagini nell’inconscio per ricercarvi i termini di una nuova realtà, il senso dell’esistenza e i valori di una nuova etica. Da questo punto di vista il surrealismo fa parte di quel campo di ricerche che Freud ha definito metapsicologia. Per dirla con Marcel Raymond <sup>(28)</sup>: “. . .le surréalisme est autre chose qu’une certaine façon de laisser courir sa plume. André Breton et ses amis ont poussé leurs recherches et leurs investigations en divers sens, et ils ont entendu conférer à leurs entreprises une immense portée”.

Questa posizione indubitabilmente rivoluzionaria (i surrealisti si consideravano figli della Convenzione e della Comune) non tarda a causare quella lunga serie di vicissitudini, malintesi e polemiche col partito comunista. Nel migliore

---

<sup>(26)</sup> **Sigmund Freud:** “*L’avvenire di una illusione*”, Boringhieri, 1971.

<sup>(27)</sup> **André Breton:** “*Prolégomènes à un troisième manifeste*”, Gallimard, 1972.

<sup>(28)</sup> **Marcel Raymond:** “*De Baudelaire au Surréalisme*”, Librairie José Corti, 1972.

dei casi, questo considera post-rivoluzionari i problemi agitati dal surrealismo e Breton considera imperfetta e sterile una rivoluzione non accompagnata dalla formazione di una coscienza surrealista. È il problema che abbiamo già sottolineato nel corso di questo studio e che si ripresenterà a proposito dell'esistenzialismo. Infatti Breton dichiara la sua adesione "totale, sans réserves, au principe du matérialisme historique" e precisa che "le problème de l'action sociale n'est, je tiens à y revenir et j'y insiste, qu'une des formes d'un problème plus général que le surréalisme s'est mis en devoir de soulever et qui est celui de l'expression humaine sous toutes les formes".

Questa anticipazione di fondo sull'aspetto etico del surrealismo permette di esaminare con un certo agio da un lato la sua origine e dall'altro lo svolgimento di almeno una delle sue ricerche (in questo caso la "Nadja" di Breton) onde poterne cogliere il travagliato contributo che da essa scaturisce per una nuova etica.

Marcel Raymond, nel suo stupendo studio "De Baudelaire au Surréalisme" considera il Surrealismo un "romantisme des profondeurs" e, riandando ancor più in là fino al fondo dei tempi, traccia una "ligne idéale qui va de Villon à Verlaine, à Apollinaire".

Dividere la storia letteraria, anziché negli spaccati orizzontali delle epoche, in sezioni o filoni longitudinali che potrebbero risalire fino alla classicità greca, significa tratteggiare, al di là di ogni pretesa o perfezione filosofica ma anche attraverso l'attività forse più complessa che lo spirito umano possa esprimere, ossia l'arte, le varie interpretazioni che l'uomo, nel volger della sua storia, ha dato del proprio

destino. Ogni artista contemporaneo non potrebbe soltanto incontrare, come già avviene, qualche fratello ideale di uno, cinque, dieci o venticinque secoli fa, ma addirittura scoprire con emozione se stesso in panni medioevali o classici e sentire pertanto il dovere di commissionare al proprio genio gli abiti spaziali dell'avvenire. Sarebbe certamente la più grande avventura che lo spirito umano potrebbe affrontare, ma che forse ha già affrontato, che forse ha anche vissuto ma che noi, avvolti dalle nebbie di una realtà che potrebbe neppure essere tale, **non** abbiamo ancora scoperto.

Il Surrealismo è una "finestra aperta" su questa nuova realtà, l'ansia di vivere questa avventura, il bisogno di "cambiar la vita" come diceva Rimbaud, la ricerca disperata, per dirla con Breton, di quel "point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement". "Or c'est en vain" — conclude Breton — "qu'on chercherait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de déterminer ce point" (Secondo Manifesto - 1930).

Si tratta certamente di un tentativo non nuovo, che certa mitologia (vedi Orfeo) aveva già abbozzato. Il nuovo sta nell'indirizzare la ricerca, con metodi quasi scientifici o parascientifici sulla falsariga delle nuove teorizzazioni psicologiche e della psicanalisi, verso il fondo dell'inconscio.

Sarebbe pertanto errato concepire il Surrealismo come una pura corrente letteraria dagli intenti sia pur originali. Esso si riconnette a certi aspetti, direi messianici, del Simbolismo (particolarmente Baudelaire e Rimbaud), coglie le esigenze innovatrici di Apollinaire, parte dalla rivolta distruttrice dei

Dadaisti e si pone, anche se su basi puramente intellettuali, come movimento costruttivamente rivoluzionario. Infatti, subito dopo il primo "Manifesto" del '24, viene aperto un bureau de recherches surréalistes" e la rivista del movimento si chiamerà "La revolution surréaliste".

Un esempio complesso e completo di questa "ricerca surrealista" è dato dalla "Nadja" di Breton. E' più che un "manifesto" o, se vogliamo, un manifesto, ma uscito dalla carne calda di personaggi vivi nel fluire sfuggente e molto spesso inafferrabile della loro vita. Tutti gli strumenti surrealisti, dall'accavallamento incessante delle associazioni d'idee al racconto diretto del sogno e alla scrittura automatica, sono qui utilizzati ed espressi nel contesto reale ed allucinato di quelli che, più che fatti, sono avvenimenti minuti. "Subjectivité et objectivité" — dice Breton — "se livrent... une serie d'assauts..." e "Nadja" è la rappresentazione di questo conflitto. Da un lato ci si trova di fronte a un vero e proprio prodotto scientifico, e lo vuole essere ed anche lo è, della "centrale surrealista" animata con regola e disciplina da una nutrita équipe di artisti che hanno costituito in un certo periodo la punta avanzata dell'intelligentia francese. (E' sintomatico che, per controllare un certo indirizzo indicato in un biglietto da visita che Nadja ha consegnato a Breton, venga incaricato Eluard, il quale assolve diligentemente il compito). Dall'altro ci si sente presi da un filo sottile di passione romantica che concluderà e in una umana denuncia sociale e in una nuova concezione della bellezza.

L'opera viene dichiarata da Breton anti-letteraria. Si tratta di un "document pris sur vif" dove "l'abondante illustration photographique a pour objet d'éliminer toute description"

e "le ton adopté pour le récit se calque sur celui de l'observation médicale". Non solo, ma l'autore appesantisce la sua dichiarazione annunciando che il romanzo tradizionale ha i giorni contati e scusandosi per la "vanità" di aver voluto "rivedere" nel '62 questo lavoro scritto nel '28 e che si riferisce a "fatti" accaduti intorno al '26.

Nel libro c'è una impostazione iniziale che occupa un terzo abbondante dell'intera lunghezza. Tutta una serie di elementi allucinanti connessi e collegati dalla logica sottile delle associazioni delle idee, delle analogie, delle combinazioni casuali non sempre controllabili, in cui case, vie, alberghi, monumenti, caffè, insegne, manifesti, guanti, boschi e castelli paiono uscire dalla loro immobilità ed animarsi come strani ed irrazionali personaggi umani; in cui tutta la gioventù artistica è chiamata in causa, in veste di personaggio, insieme a cartomanti, attrici di secondo piano, venditrici di libri che espongono opere di cui si riservano la proprietà e che non vogliono vendere; tutta una serie di elementi, ripeto, sfumano ed illuminano una nuova realtà pronta ad accogliere, perchè ormai inevitabile oltre che implicitamente preannunciata, la presenza di Nadja, la quale non può non incontrare, nell'apparentemente immensa Parigi, il vero protagonista di questo racconto, che è lui, Breton.

La ragazza rivela immediatamente, in sintonia con l'ambiente, stranezze e contraddizioni. Ma il suo stesso nome, che lei stessa si è data, comincia a rivelarne le ragioni. "Nadja, parce qu'en russe c'est le commencement du mot espérance, et parce que ce n'en est que le commencement". E una piccola borghese di Lille che non può vivere in famiglia perchè ne sente l'affettuosa debolezza. Perciò tutt'altro, all'origine,

che un dramma sociale, ma certamente un dramma di valori che la sua coscienza non riesce più a recepire. Ha convissuto per qualche anno con uno studente, che l'amava e che ella ha forse riamato ma del quale non ha mai notato una congenita ed evidente deformazione alle dita delle mani. Vive in un albergo di second'ordine, fa lavori saltuari non escluso, senza darvi importanza, il traffico della cocaina, si trova in ristrettezze economiche, è disposta a prostituirsi, ma lo evita unicamente per amore di Breton. Dice di essere "l'anima errante" e Breton la giudica il "genio della libertà". C'è in questa ragazza un substrato che trascende la realtà corrente, che la agita e la anima ad un tempo e che la fa vivere in un mondo tutto nuovo che essa si costruisce giorno per giorno. Si sente affascinata da Breton e glielo confessa con una semplicità ed una naturalezza sconcertanti. In un bacio lei trova qualcosa di sacro dove i denti "tenaient lieu d'hostie" e dice: "La communion se passe en silence...". Ma ciò che più la sconvolge è la personalità artistica e l'attività "surrealista" di Breton. Nadja si interessa alle sue opere, ma le assorbe in un modo disperato fin quasi a volerne diventare la vera protagonista. E vuole che Breton scriva un romanzo su di lei. Gli rivela coincidenze occorse, combinazioni, allucinazioni, strane avventure, sogni che traduce in disegni simbolici, in frasi misteriose, in scritture automatiche. Ma sottilmente teme d'essere per lui soltanto una cavia. E qui comincia anche per Breton un dramma angoscioso. Vale la pena di ripetere le sue parole: "Elle tremblait hier, de froid peut-être. Si légèrement vêtue. Il serait impardonnable aussi que je ne la rassure pas sur la sorte d'intérêt que je lui porte, que je ne la persuade pas qu'elle ne saurait être pour moi un objet de curiosité,

comment pourrait-elle croire, de caprice. Que faire? Et me résoudre à attendre jusqu'à demain soir, c'est impossible. Que faire tantôt, si je ne la vois pas? Et si je ne la voyais plus? Je ne saurais plus. J'aurais donc mérité de ne plus savoir. Et cela ne se retrouverait jamais. Il peut y avoir de ces fausses annonces, de ces grâces d'un jour, véritables casse-cou de l'âme, abîme, abîme où s'est rejeté l'oiseau splendidement triste de la divination. Que puis-je faire, sinon me rendre vers six heures au bar où nous sommes déjà rencontrés? Aucune chance de l'y trouver, naturellement, à moins que...". Vale la pena perchè questa è moderna ma grande poesia. Ed è anche anelito, che da qui assume aspetto drammatico, verso una nuova dimensione della realtà dove sia possibile incontrare definitivamente quel genio libero, quell'anima errante "lancée sur une grande chimère", che si chiama Nadja. Perché il mondo di Nadja era quello "où tout prenait si vite l'apparence de la montée et de la chute". Forse solo l'amore avrebbe potuto determinare questo incontro definitivo. Soltanto l'amore "tel enfin qu'il ne peut être qu'à toute épreuve, eût pu permettre ici l'accomplissement du miracle".

Così Nadja è divenuta folle e ha dovuto essere internata nell'asilo di Vaucluse. Il dramma diviene disperato, disperato ma specialmente rabbioso.

"Tous les internements sont arbitraires... Ils ont enfermé Sade; ils ont enfermé Nietzsche; ils ont enfermé Baudelaire". Tutto potrebbe essere risolto "dans une maison de santé particulière avec tous les égards qu'on doit aux riches... Mais Nadja était pauvre... Elle était seule aussi... C'est terrible d'être seul à ce point".

E la conclusione è "que l'émancipation humaine, conçue



en définitive sous sa forme révolutionnaire la plus simple..." è "la seule cause qu'il soit digne de servir", affinché, non perdendo l'istinto di conservazione e scoprendo cosa c'è alla frontiera fra la non-follia e la follia, ci si possa quanto meno domandare: "Est-il vrai que l'au-delà, tout l'au-delà soit dans cette vie?" E ivi scoprire che, al di là della bellezza statica o dinamica che il nostro falso mondo ci presenta, esiste una nuova bellezza che "sera CONVULSIVE ou ne sera pas".

Le scoperte surrealiste scaturiscono da questi sofferti travagli in cui ogni uomo può imbattersi e cimentarsi così concorrendo a creare il nuovo atteggiamento di coscienza.

Marcel Raymond ha sottilmente distinto gli spazi sensibili di Breton e di Aragon, di Desnos e di Soupault, di Eluard e di Tzara. Ma resterà sempre uno spazio disponibile per chiunque voglia dare il proprio contributo. Uscendo dall'ortodossia surrealista e navigando nel mare più vasto della metapsicologia assistiamo a un proliferare di iniziative, dall'estetismo di Cocteau all'erotismo di Georges Bataille e all'irripetibile teatro della crudeltà di Antonin Artaud cui si sono ispirati il Living Theatre, Grotowsky e molto teatro alternativo. A livello critico, oltre il già citato Marcel Raymond, abbiamo Jean Rousset che ha scoperto il barocco anche in letteratura, e Gaston Bachelard. Marcuse poi ha aperto alla psicoanalisi la strada della filosofia. E che dire infine di quell'esplosione di cultura "agita" che fu il maggio '68? Il concetto di autonomia individuale grandeggiava su tutte le bandiere dell'immaginazione al potere.



## La sintesi esistenzialista e il metodo dell'infanzia svelata

L'uomo è solo, di fronte alla morte, perchè "dio è morto". Deve perciò inventare, costruire l'uomo, e per far ciò deve diventare dio. E' un capovolgimento del superamento trascendente dell'esistenza. E' la scelta originaria, fondamentale, che l'uomo contemporaneo trova angosciosamente di fronte a sè. Questa l'impostazione di fondo dell'esistenzialismo.

Abbiamo visto come dall'umanesimo marxista e dal surrealismo abbiano cominciato a scaturire i nuovi valori che danno un senso alla vita e che possiamo sintetizzare nel valore della lotta (che è poi lotta contro la morte) e della piena autonomia individuale che si realizza con la liberazione degli istinti rimossi nell'inconscio. Non è difficile rilevare che questi due valori non avrebbero alcun senso, reciprocamente, l'uno senza l'altro. L'autonomia individuale si ridurrebbe a un fatto primordiale <sup>(29)</sup> oltre che cieco e vuoto se non venisse

---

<sup>(29)</sup> **Sigmund Freud:** "*L'avvenire di una illusione*"; Boringhieri, 1971.

finalizzata nella lotta contro la morte e quest'ultima sarebbe sterile se non fosse supportata da una coscienza resa autonoma dalla liberazione dell'inconscio. Questi due valori, emersi dalla cultura e dal processo storico del nostro secolo, non sono certamente nuovi alla storia della coscienza umana. Dalla civiltà arcaica alla civiltà cortese, dai moralisti del XVII secolo agli illuministi, li troviamo in ogni dove.

Posti però in questi termini, i due valori rimangono distinti, senza cioè alcun legame dialettico (non c'è infatti conflitto fra di essi), e rischiano di esaurirsi in un discorso sterile.

Non può pertanto non esserci a monte di essi qualcosa che ad un tempo li unisca e li sconvolga, in altri termini che li determini. È a questo che provvede l'esistenzialismo quando parla di scelta originaria, di esistenza, di progetto, di libertà che in fondo sono la stessa cosa e che significano una situazione di bisogno da superare. Solo da questo punto di partenza il movimento individuale può scoprire, perchè ne abbisogna, una nuova coscienza indispensabile per affrontare una lotta senza la quale sarebbe impossibile il superamento della situazione originaria. Ma l'esistenzialismo è andato più in là. Questo processo individuale subisce inevitabilmente la sua verifica nel modo in cui riesce a inserirsi nel movimento della società e della storia e questa verifica è attuabile attraverso quelle che Sartre chiama le "mediazioni" fra l'esistenza e il Sapere che in sé sono, reciprocamente, irriducibili l'una all'altro. Queste "mediazioni" sono le scienze umane, ossia fondamentalmente la psicanalisi, le ricerche sociologiche e il linguaggio, e il metodo valido è quello che Sartre ha definito "progressivo-regressivo", un "andirivieni" dall'oggettivo all'oggettivo, ossia da una realtà oggettiva da superare a

un'altra realtà oggettiva da perseguire, attraverso l'interiorizzazione. La cosa è possibile perché l'uomo porta con sé, come già diceva Montaigne, la forma intera della sua condizione umana. L'uomo non è divisibile e qualunque atto, anche il più apparentemente insignificante, esprime la totalità della sua dimensione.

Le "mediazioni" sono, a mio avviso, al centro della metodologia esistenziale sartriana che, per questa ragione, risulta utile abordare su due ali.

Da un lato Sartre sostiene che la filosofia non esiste ma che ne esistono diverse come espressione e interpretazione dei vari movimenti della società che si susseguono nella Storia. In ogni filosofia esistono delle "terre mal conosciute" di carattere puramente soggettivo ed irriducibili al pensiero che Kierkegaard definisce "esistenza". Anche all'ombra del Marxismo, che è la filosofia del nostro tempo ossia il metodo d'interpretazione della nostra epoca, ci sono, secondo Sartre, terre di tal fatta direttamente inaccessibili alla coscienza. Marx stesso sottolinea la specificità dell'esistenza umana ma il punto debole del Marxismo resta la teoria della conoscenza. Infatti la conoscenza è conoscenza di cose e non di idee. Per sopprimere una passione <sup>(30)</sup> non è sufficiente conoscerne la causa, bisogna vivere la passione. Non sono perciò le idee che cambiano l'uomo e la teoria del "riflesso" di Lenin diviene un intermediario inutile.

---

<sup>(30)</sup> Sartre dice esattamente: *il ne suffit pas de connaître une passion par sa cause pour la supprimer, il faut la vivre, y opposer d'autres passions, la combattre avec ténacité, bref se travailler*".

Chiunque si occupi di queste "terre", si proponga cioè di costruire una conoscenza di cose affinché si possa prendere coscienza, non è per Sartre un filosofo ma un ideologo.

Il senso dell'esistenza si traduce in un atteggiamento della coscienza e la risultante degli atteggiamenti di coscienza costituisce un'ideologia la quale, come tale, può inserirsi nella filosofia che interpreta il movimento dialettico dell'epoca storica.

Ed ora passiamo all'altra ala della teoria sartriana. L'uomo si identifica nel suo "progetto" che non è altro che il superamento di una situazione. Non si tratta affatto della volontà (che è un'entità astratta) in quanto il superamento lo si trova alla radice dell'uomo e specialmente nel bisogno. La condotta più elementare si verifica in ragione di due elementi: una situazione di fattori reali che la condizionano e un obiettivo che si tenta di far nascere per superare la situazione.

Questo progetto viene detto da Sartre esistenza, scelta, libertà. E' l'opera e l'atto dell'individuo che rivelano il segreto del suo condizionamento.

In questo processo si inserisce il concetto di tempo dialettico o reale. In altri termini gli uomini non sono nel tempo ma il tempo, come realtà concreta della Storia, è programmato dagli uomini e il movimento dialettico della realtà non può sussistere se il tempo non è dialettico (cioè programmato). Soltanto in questo senso il tempo è la fonte della creatività umana.

Per cogliere il senso di una condotta umana occorre la "comprensione", che non è intuizione ma l'individuazione del movimento dialettico. Fondamentale è vedere il movimento dialettico originario nell'individuo e nella sua impresa di

produrre la propria vita e di oggettivarsi. Ma come cogliere questo senso, come vedere il movimento dialettico originario se l'esistenza è irriducibile al sapere, se la libertà (che è poi sempre l'esistenza) è per Sartre l'irriducibilità dell'ordine culturale all'ordine naturale? Ripetiamo che per Sartre chi si occupa di questi problemi non è filosofo ma ideologo.

Così siamo arrivati alle stesse conclusioni che avevamo raggiunto abordando la teoria dal primo lato. Gli uomini riconoscono di fare la Storia nella misura in cui conseguono per le loro imprese un risultato totale e oggettivo. E per inserire il movimento dialettico individuale nel movimento storico occorrono, per Sartre, le mediazioni degli uomini concreti in quanto le relazioni umane sono ciò che esiste di più concreto. E solo l'ideologia, come risultante di atteggiamenti della coscienza, come rapporto fra struttura e sottostruttura, può avere un suo collocamento nel "Sapere". Altrimenti la realtà si riduce all'idealismo.

A livello del Sapere, queste mediazioni sono fondamentalmente la psicoanalisi, la sociologia e il linguaggio, anche se Sartre precisa che questi strumenti non possono essere generalizzati in quanto bisogna sempre tenere presente la specificità del ruolo dell'individuo nel fatto storico.

Mentre la sociologia, mettendo in rilievo i rapporti fra le persone e le classi, si manifesta come momento provvisorio della totalizzazione storica, la psicoanalisi spiega nell'infanzia le motivazioni dell'adulto perchè tutto si è verificato nell'infanzia. E' l'infanzia svelata che scopre il punto d'inserimento dell'uomo nella sua classe.

Gli strumenti culturali che si estraggono dal campo sociale o vi si inseriscono, riflettono e influenzano un linguaggio

che ha la sua verifica a livello di atteggiamento di coscienza.

Sul linguaggio, dice Sartre, si può fare la stessa analisi che si è fatta sulla interiorizzazione del progetto. Dobbiamo risalire alla nostra esistenza, al "progetto" in cui l'uomo è un creatore di segni perchè è significativo ed è tale perchè è superamento dialettico di una situazione. Il linguaggio non può essere perciò disgiunto dall'azione dell'uomo, dal suo tentativo di oggettivarsi. Perciò ogni atteggiamento di coscienza, ogni ideologia ha il proprio linguaggio, che diviene così, come strumento di conoscenza, uno strumento di comunicazione sociale e politica.

A mio avviso esiste un processo circolare nelle mediazioni sartriane. Mentre la psicanalisi libera dal velo dell'infanzia l'atteggiamento individuale inserendolo in un sistema organizzato di relazioni umane, la sociologia rivela come le risultanti ideologiche accompagnino i tipi di potere occulto e reale che costituiscono e regolano ogni sistema organizzato e come da questi ultimi scaturiscano i tipi di linguaggio utilizzati come strumenti culturali che, attraverso tutti i filtri sociali (dalle scuole ai mezzi di comunicazione di massa e non), raggiungono la famiglia.

In questa circolarità ogni elemento di mutamento ideologico ritorna alla famiglia ricondizionando l'infanzia.

Il problema del mutamento viene trattato da Sartre in "Esquisse d'une théorie des émotions", dove dice che queste ultime altro non sono che "une transformation du monde". Se ne può dedurre che ogni presa di coscienza consegue a una situazione traumatica dell'esistenza. In effetti ogni situazione di bisogno è traumatica, ogni scelta è traumatica. Ed è



questa serie di traumi che va a formare e a trasformare la coscienza e non sarà certo senza traumi che si passerà, se e quando si potrà passare, dal mondo della necessità a quello della libertà.

L'esistenzialismo di Sartre, integrando al Sapere queste mediazioni, si propone come metodo di interpretazione dei fatti umani ed è progressivo quando coglie il superamento vissuto della situazione materiale e regressivo quando risale alla condizione originaria.

In questo modo (in questo "andirivieni", come dice Sartre) il senso dell'esistenza è conoscenza di cose, è atteggiamento della coscienza, è ideologia. In sostanza è un atteggiamento nei confronti del potere ed ha una collocazione nel Sapere e pertanto nel movimento della Storia.

Certamente le ideologie variano col variare delle filosofie e pertanto dei movimenti della società, ma poichè questi mutamenti sono il prodotto di lunghe sovrapposizioni sia in senso storico che geografico, alcune costanti permangono, anche se di mutevole intensità, nel corso di una intera civiltà rimarcandone spesso il carattere peculiare. Vedasi l'atteggiamento di fronte alla Natura nell'antichità classica, vedasi l'atteggiamento di fronte alla trascendenza nella civiltà cristiana. E la storia letteraria, che maggiormente testimonia tutti e i più complessi atteggiamenti della coscienza, è più caratterizzata a rivelarcele.

Così il superamento umanistico dell'esistenza, che si manifesta fundamentalmente togliendo il velo all'infanzia, è un atteggiamento della coscienza, e lo sforzo dell'uomo per sollevarsi dalla "caduta" si traduce in una costante ideologica di cui la storia letteraria è testimonianza.

Restando però all'aspetto etico che stiamo svolgendo, la "scelta", che l'uomo è sempre costretto ad attuare (perchè è sempre "in situazione") e che deriva in ultima analisi dalla scelta originaria che si è prodotta nell'infanzia e che si riproduce nell'adulto sotto forma di carattere, è una continua prova del fuoco dell'individuo ed è in essa che si misura la sua buona o mala fede. La scelta non è altro che un atto cui l'individuo resta inchiodato per tutta la vita ed è dai suoi atti infatti (e non dalle sue parole) che l'uomo viene giudicato e non ha scampo perchè "l'Enfer c'est les autres".

Come si può notare, questo valore condiziona tutto: sia il tipo di coscienza che occorre ricrearsi sia l'indirizzo preciso che occorre dare alla lotta perchè si attui veramente ed effettivamente contro la morte.

La "responsabilità" dell'individuo, "condannato" alla sua libertà, è inequivocabile.

Il processo formativo dell'esistenzialismo è laborioso, travagliato e sofferto come qualunque processo storico. Da un punto di vista filosofico occorre partire, come abbiamo visto, dalle "terre mal conosciute" di Kierkegaard, ossia da ciò che non è ridicibile alla sistematizzazione razionale del Sapere di Hegel e che si chiama esistenza, per approdare al "vissuto" di Husserl e alla distinzione di Heidegger fra ciò che va considerato "autentico" o "inautentico" nella vita umana. Sartre constaterà che l'uomo, rimasto senza dio perchè dio è morto, potrà superare il nulla in cui si trova (e che materializzato non è altro che il bisogno) solo inventando l'uomo, ossia una nuova identità. In altre parole l'uomo ha per oggetto l'uomo e tenta di essere dio, ossia di superare lo stato di bisogno. Ecco perchè per Sartre l'esistenzialismo non può essere che ateo.

Da un punto di vista etico e letterario il processo è più complesso. La caduta dei valori e le guerre sono alla base del suo sviluppo e l'angoscia esistenziale è rintracciabile dappertutto: nella "belle époque", nel movimento marxista e in quello surrealista. La storia letteraria ad ogni modo ci offre dei passaggi obbligati.



## **L'economia di scala dell'esistenzialismo**

Al processo formativo dell'esistenzialismo letterario potrebbe essere applicata una specie di economia di scala. Vi si ravvisano infatti tre gradini progressivi (Malraux, Camus, Sartre) e un ulteriore gradino femminista (de Beauvoir).

Quello di Malraux è il periodo nascente, sofferatamente eroico. Di Malraux potrebbe dirsi quel che Sartre ha detto di Gide: che ha vissuto le proprie idee. Dalla rivoluzione cinese a quella spagnola, dal maquis alla partecipazione gollista, questo uomo eccezionale ha sempre voluto verificare proprio esistenzialmente l'evoluzione del proprio pensiero e i conflitti della propria coscienza. Egli individua nella condizione umana l'angoscia esistenziale che ogni uomo tende a fuggire, magari con la droga, o a superare, ed è il modo di diventare veramente uomini, con l'azione. E qui abbiamo la nozione di storia in cui, soltanto, l'azione può manifestarsi nelle sue varie espressioni e che di conseguenza spiega e motiva il passaggio di Malraux dalla forma del romanzo a quella del saggio.

Dice Gaëtan Picon <sup>(31)</sup>: "Malraux écrivain a toujours besoin de l'histoire, alors même que sa pensée tente de s'en évader: mais, à la participation actuelle à l'histoire en train de se faire, fondement des romans, succède la participation intellectuelle à l'histoire qui s'est faite, fondement des essais sur l'art". Così che nella storia che l'uomo vive e fa, e che Malraux rappresenta con la forma del romanzo, l'azione assume aspetti evolutivi che vanno dall'avventura all'atto rivoluzionario. E il graduale passaggio che si rileva nei tre romanzi "Les conquérants", "La voie royale" e "La condition humaine", considerato quest'ultimo il suo più compiuto capolavoro nel genere narrativo e senza dubbio uno dei capolavori della narrativa di questo secolo. Quando invece la storia assume la "S" maiuscola divenendo per l'uomo eredità culturale, l'azione diviene creazione artistica e Malraux, per descrivere questo passaggio e il suo approfondimento, non può che usare la forma del saggio, da "Les Voix du Silence" a "La Métamorphose des Dieux".

Il contrasto fra i tentativi di sfuggire all'angoscia esistenziale, ossia all'angoscia della scelta che l'esistenza impone quotidianamente, e i tentativi di superarla con l'azione, ossia con l'unico modo che dà all'individuo la sua dignità di uomo, è il nodo centrale de "La condition humaine".

Il punto di partenza di questa situazione angosciata è il dolore e Malraux si pone di fronte al problema in atteggiamento radicale condannando la vanità dei valori tradizionali

---

<sup>(31)</sup> **Gaëtan Picon**: "*Panorama de la nouvelle littérature française*", Gallimard, 1950.

e l'inutilità della droga. Ed ecco tre colpi di scalpello, tra i vari offerti da "La condition humaine", che indicano questa posizione.

"Son angoisse... cette impuissance humaine dans la douleur".

"Le Japonais qui se tue risque de devenir un dieu, ce qui est le commencement de la saloperie. Non: il faut que le sang retombe sur les hommes - et qu'il y reste".

"Il faut toujours s'intossiquer: ce pays a l'opium, l'Islam le haschich, l'Occident la femme... Peut-être l'amour est-il surtout le moyen qu'emploie l'Occidental pour s'affranchir de sa condition d'homme...".

Resta così aperto il problema del superamento e Malraux delinea i passaggi dall'angoscia della scelta all'azione, e all'azione politica in particolare.

"On peut communier même avec la mort... C'est le plus difficile, mais peut-être est-ce le sens de la vie...".

"Et crever pour crever, autant que ce soit pour devenir des hommes".

"La liberté n'est pas un échange, c'est la liberté". A questo primo messaggio segue, per Malraux, l'acquisizione della responsabilità individuale.

"Un homme est la somme de ses actes".

"Pour les autres, je suis ce qui j'ai fait".

"Les hommes ne sont pas mes semblables, ils sont ceux qui me regardent et me jugent".

A questo punto e infine non resta che la scelta definitiva dell'azione fino alle estreme conseguenze.

". . . . ne pouvait vivre d'une idéologie qui ne se transformât pas immédiatement en actes".

“(L’action) donnait un sens à sa solitude”.

“Tout le précipitait à l’action politique: l’espoir d’un monde différent...”.

“...le terrorisme devenait pour lui une fascination”.

Credo non sia difficile constatare, ed è anzi doveroso prenderne atto, che Malraux ha anticipato esistenzialmente quanto dieci anni dopo Sartre ha certo più compiutamente teorizzato, dalla ineluttabile responsabilità della scelta alla stessa conclusione de “La condition humaine” che “. . .tout homme rêve d’être dieu”.

Quello che invece a me pare possa ulteriormente scaturire da questo lavoro è l’ipotesi che anche l’amore sia da considerarsi strumento di superamento dell’angoscia esistenziale, al pari dell’azione e della creazione artistica. Per Malraux la ribellione della donna è totale, e ciò indifferentemente dal ceto borghese o proletario in cui si trova inserita. Si passa infatti dal ruolo di droga dell’Occidente, per sfuggire all’angoscia, al grido che “une femme est aussi un être humain”. Non solo, ma alla scelta di una comunione di vita di fronte alla morte ormai inevitabile, così come rivela l’ultimo dialogo fra May e Kyo. S’impone perciò la ricerca nella donna e nell’amore di un nuovo significato della vita e Malraux riprende in questo senso il tema dell’angoscia.

“. . . l’angoisse d’être toujours étranger à ce qu’on aime”.

“On ne possède d’un être que ce qu’on change en lui...”.

Ma poi passa all’azione e sottolinea: “l’étreinte par laquelle l’amour maintient les êtres collés l’un à l’autre contre la solitude” fino a scoprire che “pour une femme la souffrance fait plus penser à la vie qu’à la mort”.

Orbene, se il dolore e il senso della vita, che come si è



potuto constatare sono i punti di partenza e di arrivo del "progetto" di Malraux, nella donna veramente coincidono, penso che l'ipotesi dell'amore come ulteriore strumento di superamento esistenziale possa essere formulata. Dell'amore, beninteso, in quanto comunione di vita di fronte alla morte.

Camus è il teorizzatore della "révolte" cui l'uomo perviene con la presa di coscienza dell'assurdo. Anzi la rivolta è proprio la presa di coscienza dell'assurdo, solo con la rivolta si prende coscienza dell'assurdo. E Camus scopre nella natura umana quei principi del coraggio, della dignità e della solidarietà che danno un valore concreto e umano al suo concetto di rivolta.

L'assurdo è per Camus la sintesi che si realizza nella dialettica fra l'uomo e il mondo esterno. Che cosa allora resta all'uomo quando s'accorge di vivere in un mondo dove tutto è assurdo, irrazionale, lui compreso? Non certo l'evasione sia fisica (suicidio) che filosofica (trascendenza). L'unica soluzione sta nel confronto perenne fra l'uomo e l'irrazionale che lo circonda e lo pervade, anche se esso si presenta senza speranza. "Vivere significa far vivere l'assurdo" e l'unica deduzione logica è la rivolta, in cui il senso della sfida è la misura della grandezza dell'uomo, della sua intelligenza e del suo orgoglio. Non solo, ma la rivolta, liberando l'uomo da tutti i pregiudizi e dai falsi principi che mistificano la sua vita, gli dà un senso reale della libertà e, nell'esercizio di questa attraverso tutte le esperienze dell'azione, diviene la sua passione.

Ovviamente la rivolta, come deduzione immediata dell'assurdo, è anch'essa irrazionale. Sarà scoprendo la natura umana che Camus, come abbiamo già detto, darà un valore umano alla sua rivolta superando così l'assurdo in una sorta di umanesimo.

Camus analizza il suo pensiero in due parti ben separate. La prima, che tratta dell'assurdo, la troviamo esposta filosoficamente nel "Mythe de Sisyphe" e letterariamente ne "L'étranger". La seconda, ossia il superamento umanistico dell'assurdo esistenziale, ha la sua analisi dottrina in "L'homme révolté" e la sua rappresentazione letteraria ne "La peste". Nel mezzo, e a mò di ponte, sta il "Caligula" dove la rivolta è ben rappresentata come mito dell'impossibile.

Forse, più che di un ponte, qui si tratta di un tunnel, perchè a mio avviso esso rappresenta la fase di interiorizzazione del pensiero camussiano. Il "Caligula" trascende l'impostazione moralistica di Svetonio per immergersi in un intreccio di incesti realistici (Drusilla sorella e amante) ed emblematici (Cesonia carnale e materna) oltre che in un atteggiamento generalizzato della coscienza che sintetizza l'assurdo esistenziale: "Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux".

Per uscire da questa "situazione" tutto è possibile ed il contrario di tutto. Ossia e innanzitutto l'impossibile, ben s'intende, come mito. Infatti Caligola vuole prendere la luna, e cioè rovesciare cose e valori o, come si direbbe oggi, il "sistema".

E' un bisogno di felicità, d'immortalità, fors'anche di demenza, vale a dire un bisogno d'impossibile che si contrappone all'assurdità di questo mondo. E infatti prende "in carico un regno dove l'impossibile è re" e ciò affinché il dolore scompaia e gli esseri non muoiano più.

Questa ansia d'impossibile risulta così essere la forma primordiale, ancestrale, (aurorale, direbbe il Croce) della rivolta. E' quella che può far dire a un uomo: "Je suis encore vivant!" nel momento stesso della sua morte.

Questo è quanto nel caos del tunnel si avviluppa e si

sviluppa affinché dall'assurdo si scateni la "révolte", ossia la vera misura dell'uomo.

Per quanto concerne Sartre possiamo aggiungere a quanto già detto qualche considerazione su "Les mouches" e "Huis clos".

"Les mouches" sintetizza le idee fondamentali di Sartre: l'angoscia, l'impegno, la scelta, l'atto autentico, la libertà. Oreste ucciderà Egisto e Clitemnestra non per vendetta ma per abbattere uno strapotere che, avallato da Giove, soffoca il popolo. Egli acquisirà così la propria libertà affrancandosi nel contempo dallo stesso dio. La sorella Elettra infatti, che uccide per soddisfare la propria sete di vendetta, finirà in balia delle Erinni. Non per questo il popolo sarà riconoscente. Tenterà anzi di linciare e si calmerà non quando prenderà coscienza della libertà riacquistata ma soltanto quando Oreste rivelerà la propria identità. Solo Giove si sentirà battuto e dovrà prendere atto che solo la coscienza della libertà è il vero destino dell'uomo.

Dando per scontato che la "morte di dio" è la condizione della libertà dell'uomo, resta pur sempre aperta la problematica che coinvolge il ruolo dell'intellettuale e il concetto di democrazia diretta, ossia quella navicella rousseauiana che persiste ad aleggiare nel nostro cielo tempestoso. Non v'è dubbio che una coscienza regressiva continuerà ad esprimere e ad avallare forme ed istituzioni regressive e la democrazia diretta rischia di divenire addirittura, specie in una società di massa, un valido strumento di conservazione. Così che il "Contratto" egualitario di Rousseau sarà sempre da fare e il sole di una società fondata su "libere associazioni di lavoratori" resterà privilegio di un avvenire sempre più remoto. Il

problema è, a mio avviso, di fare della democrazia diretta un metodo dinamico di evoluzione sociale così come è del resto il senso del "Contratto". Come allora disgiungere l'intellettuale dal suo ruolo di "directeur de conscience" politicamente "engagé"? Anche perchè persistere ad adagiarsi nel meccanicismo della Storia non solo è un alibi alla propria impotenza ma in ultima analisi è dare fiato e speranza a Giove.

Su "Huis dos", il dramma della responsabilità individuale e il più indovinato dei lavori teatrali di Sartre, una brevissima considerazione.

Gli atti e non le parole inchiodano l'uomo alle sue responsabilità, E sfuggire è inutile e impossibile perchè lo sguardo e il giudizio degli "altri" lo perseguitano. "L'enfer c'est les autres".

Questa, a mio avviso, è l'arma più potente scoperta dall'esistenzialismo e la paura di essa spiega l'odio sordo e inconfessato con cui spesso si onora questa ideologia. Essa non permette bivalenze nè mistificazioni, strumenti indispensabili alla sopravvivenza del saprofitismo. Nel processo di decomposizione di una civiltà, bisogna perciò tener conto degli effetti di quest'arma micidiale. Scombina, tormenta, esaspera. L'inferno sartriano non è così immaginario come potrebbe apparire. E' un inferno reale, concretamente esplosivo.

L'opera di Simone de Beauvoir si articola in tre direzioni: la narrativa, l'autobiografia e il saggio.

I romanzi, quali "L'Invitée" e in particolare "Les Mandarins", che André Maurois giudica "l'un des meilleurs romans de notre temps", colgono situazioni e ambienti a lei familiari rielaborando emblematicamente i vari aspetti

esistenziali.

Il racconto autobiografico, distinto nei tre volumi "Les mémoires d'une jeune fille rangée", "La force de l'âge" e "La force des choses", è un'analisi minuziosa e meticolosa, profonda ed anche pedante del proprio destino per lasciarsi alle spalle, dopo averla sistematicamente rifiutata, la società borghese. La prima parte di "La force des choses" ha anche valore storico e documentario perchè è la descrizione di prima mano dell'ambiente esistenzialista di Saint-Germain del dopoguerra. <sup>(32)</sup>

Nella saggistica della Beauvoir l'originalità di esistenzialista sta nel cogliere al fondo dell'esistenza l'ambiguità contrapponendola all'assurdo.

Ma il suo saggio più ricco e completo è "Le deuxième sexe", una specie di summa enciclopedica del femminismo che tende alla totale liberazione della condizione femminile. Il problema fondamentale che la Beauvoir si pone in quest'opera è l'alterità della donna nei riguardi dell'uomo. Questi si pone come soggetto e considera la donna l'"altra". Per cui la soluzione non sta nel ribaltamento della situazione che, mutatis mutandis, finirebbe per riproporre all'umanità lo stesso problema, ma nella reciprocità di questa soggettività e

---

<sup>(32)</sup> Nella St. Germain dell'immediato dopo-guerra l'esistenzialismo ha avuto la sua manifestazione più rilevante cui parteciparono i mostri sacri della cultura e dell'arte francese (e non solo francese) e che rivelò la multiforme personalità di Boris Vian. Segnaliamo in proposito, oltre il citato testo della Beauvoir, il "Manuel de St. Germain des prés", Chêne, 1974.

di questa alterità. Così che possa realizzarsi una situazione in cui anche la donna, e non solo l'uomo, possa porsi come "essenziale". Come si può constatare, questo tema viene posto non in termini di felicità ma, esistenzialisticamente, in termini di libertà.

"Il est évident que ce problème n'aurait aucun sens si nous supposions que pèse sur la femme un destin physiologique, psychologique ou économique. Aussi commencerons-nous par discuter les points de vue pris sur la femme par la biologie, la psychanalyse, le matérialisme historique. Nous essaierons de montrer ensuite positivement comment la "réalité féminine" s'est constituée, pourquoi la femme a été définie comme l' " Autre" et quelles en ont été les conséquences du point de vue des hommes.

Alors nous décrivons du point de vue des femmes le monde tel qu'il leur est proposé; et nous pourrions comprendre à quelles difficultés elles se heurtent au moment où, essayant de s'évader de la sphère qui leur a été jusqu'à présent assignée, elles prétendent participer au « Mitsein humain »".

Questo è il piano dell'opera così come viene tracciato dalla Beauvoir stessa e che, perseguito fino in fondo in una precisa ottica esistenzialista, accumula una tale mole di documentazione da presentarsi oltretutto come utile fonte di consultazione.

Una peculiarità facilmente rilevabile è che da una contestazione iniziale si perviene in chiusura a una conclusione costruttiva. I dati della biologia non sono sufficienti a definire una gerarchia di sessi, alla psicanalisi manca l'idea di "scelta esistenziale" e il marxismo sbaglia quando riduce l'opposizione dei sessi a un conflitto di classe. E' assurdo, infatti, pretendere

di regolamentare l'istinto sessuale. Per cui "la femme indépendante", ossia il prototipo che scaturisce da questa lunga analisi, è la donna che sa accompagnare alla rivendicazione delle proprie libertà civili la rivendicazione della propria autonomia economica. Ognuna di esse senza l'altra resterebbe astratta. Solo così la donna potrà scoprire la propria responsabilità che sta alla base della propria indipendenza.

La conclusione della Beauvoir è appassionata. L'indipendenza della donna farà vivere l'avventura sessuale in modi completamente diversi dal presente: ma ciò non significa che l'amore, la felicità, la poesia, il sogno siano banditi. È una questione di immaginazione. Affrancare la donna, non significa negarla. "Quand sera aboli l'esclavage d'une moitié de l'humanité", i valori perderanno la loro mistificazione e "le couple humain trouvera sa vraie figure". E in questo "hommes et femmes affirment sans équivoque leur fraternité".

C'è un'ultima opera che Simone de Beauvoir ha compiuto pur senza averla scritta. Essa sta tutta racchiusa nella brevissima premessa di André Maurois alle biografie della Beauvoir e di Sartre <sup>(33)</sup> e che vale la pena di riprodurre integralmente.

"Les noms de Sartre et de Simone de Beauvoir sont, dans l'esprit des lecteurs, liés l'un à l'autre. On imagine que tous deux aiment qu'il en soit ainsi. Chacun des deux a le bonheur de vivre près d'un être qu'il admire. Leurs philosophies se rassemblent. Ils les ont, depuis tant d'années, confrontées,

---

<sup>(33)</sup> André Maurois: "De Gide à Sartre", Perrin, 1965.

critiquées, ajustées. Leurs talents demeurent fort différents. Simone de Beauvoir semble plus douée pour la création romanesque; Sartre n'a rien écrit de meilleur que son dernier essai: "Les Mots". Il est remarquable que deux écrivains aient pu mêler si étroitement leurs vies sans qu'aucun des deux perde son originalité".

Il principale contributo che l'esistenzialismo ha dato al nuovo umanesimo è la libertà, ossia la scelta, come responsabilità.

Superare l'angoscia e l'assurdo che si concretano in una situazione materiale di bisogno in cui l'uomo è costantemente posto, significa operare la negazione della negazione e implica una sfida al potere sotto qualsiasi forma esso si presenti.

Qualunque strada scelga, l'uomo è responsabile. Può scegliere di liberare l'eros e lottare contro la morte, può scegliere di reprimere l'eros e correre verso la morte. L'uomo è "condannato" alla sua libertà. Questa responsabilità, che si forma nel bambino e si manifesta nell'adulto sotto forma di carattere, è la misura della sua umanità e della sua grandezza.



## **Nuovo umanesimo per una nuova Europa**

Questo scorcio di storia della coscienza umana, che è poi il filo conduttore della letteratura francese contemporanea, ci dice che cosa è stato vissuto in termini di nuovi valori per superare lo stato di saprofitismo della nostra civiltà. Ci dice quello che nel capitolo d'apertura avevamo indicato come il sofferto e travagliato cammino del nuovo umanesimo. Ma ci dice specialmente, di questo nostro secolo, quello che Sartre chiama il "movimento dialettico originario". Ed è ciò che più conta se veramente vogliamo comprendere il senso profondo, l'albero motore della nostra epoca.

Se il secolo dei Lumi si era opposto, e sappiamo con quale accanimento, a ogni forma di assoluto, religioso filosofico o politico che fosse, in nome della Ragione, il nostro secolo vi si oppone in nome di un uomo costantemente immerso in uno stato di necessità da superare e al quale pertanto la sola Ragione non basta più. In questo il nuovo umanesimo è in linea con la millenaria tradizione umanistica, ossia quella di

netta opposizione alla trascendenza e a tutto quanto di assoluto da essa derivi o la rimpiazzì. Il suo progresso e la sua attualità stanno in un sempre maggiore approfondimento dell'uomo e del suo mondo.

Razionalità e irrazionalità, intelletto e immaginazione, sentimento e istinto sono un tutt'uno complesso e inscindibile che traspare da ogni minimo atteggiamento. Quest'uomo si dibatte, con tutta la disperazione di cui è capace, alla ricerca e alla scoperta di se stesso fino al punto di reinventarsi e, così facendo, di diventare dio lui stesso. E ciò non per volontarismo più o meno astratto, ma perchè vi è pressato e costretto da una situazione di bisogno che non gli dà respiro nè tregua, che lo assale e gli impone un superamento, qualsiasi esso possa essere. E' una condanna. Anzi, come abbiamo già potuto rilevare, è la condanna alla libertà.

In queste condizioni, dove ogni confine è labile ed evanescente, compreso quello tra la follia e la non-follia, dove la vita e la morte hanno lo stesso senso, anzi è la morte che dà un senso alla vita, che cosa mai non può scaturire da un siffatto uomo? Non solo la Ragione, ma forse la stessa Immaginazione rischia di essere insufficiente. Non è dunque il sonno della Ragione, come riteneva il Goya nella sua celebre incisione, a generare i mostri. I mostri non sono altro che la "situazione" in cui l'uomo sempre si trova e che sempre deve superare. Per cui questa sorta di mobilitazione generale di tutte le risorse, conscie e inconscie, palesi e occulte, che esistono o anche soltanto si spera esistano nell'uomo, proclamata per fronteggiare e respingere tutti i vecchi schemi che hanno portato l'uomo ad esaurirsi nella palude del saprofitismo, rispecchia il senso profondo che sta alla base del movi-

mento dialettico della nostra epoca, della lotta ormai senza quartiere da cui tutto scaturisce, strutture istituzioni e ideologie, il privato e il pubblico, la guerra e la pace. E' la condizione umana che tenta di imporsi con tutta la sua complessità e la sua indivisibilità, con tutta la sua sofferenza e il suo furore.

Umanesimo ed assoluto, intesi non certamente entro limiti puramente intellettualistici ma nel senso più lato che l'evoluzione della coscienza umana ha loro conferito, si materializzano e si individuano in forze ben concrete che si confrontano e si affrontano e che con questo conflitto muovono la Storia. Ed è proprio in questo conflitto che i vecchi valori mostrano la coda, ossia il loro stato di obsolescenza, e che i nuovi valori, alternativi, cominciano a fare capolino. Ed è a causa di questo conflitto che il cammino del nuovo umanesimo, ossia di questa ricerca e scoperta di valori alternativi, è stato, è e sarà sofferto e travagliato.

L'individuazione del movimento dialettico originario è così e innanzitutto, come è deducibile, un problema di metodo. Nel corso di questo studio ne è scaturito uno, di evidente derivazione sartriana e di stretta aderenza alla natura della ricerca, che abbiamo definito dell'infanzia svelata. Solo infatti un processo di interiorizzazione può individuare il senso di una situazione e proiettarla nel futuro.

Scavare nel passato, di un individuo come di un popolo, permette di scoprire il conflitto di civiltà immanente alla Storia, ossia il conflitto dei valori che hanno portato un individuo o un popolo ad essere quel che sono attualmente. La Storia non è altro che la storia della coscienza umana.

Del resto questo stesso studio non è che l'applicazione

per grandi sintesi di questo metodo. La letteratura, che testimonia la ricerca, ma specialmente la sofferenza e i traumi che l'hanno accompagnata, se ne rivela strumento principe. Ne sono scaturiti quei nuovi valori che si pongono come punto di partenza di nuove strutture. Strutture, per intenderci, che dovrebbero determinare il superamento dello stato di saprofitismo della nostra società ed avviare una nuova civiltà.

Questi valori si delineano senza dubbio infiniti ma tutti si dipanano dal senso della lotta contro la morte, da quello della piena autonomia dell'individuo e da quello della responsabilità individuale della scelta, cui non è possibile sfuggire. La costante e continua necessità di battersi contro ogni avversità, ogni ingiustizia e ogni atavico atteggiamento di rassegnazione, che sintetizzano la morte, riscopre nell'uomo risorse di forza e di creatività, altrimenti insospettate, che occorre individualisticamente e in piena autonomia salvaguardare e sviluppare se non si vuole ridurre la lotta a un mero concetto idealistico o astratto. Ma autonomia e senso della lotta implicano una scelta esistenziale di cui si porterà sempre e individualmente la responsabilità. E' quel che nell'adulto si chiama carattere e da cui deriva ogni atteggiamento individuale. Le umane possibilità, proprio perchè tali, non possono che risiedere nell'uomo e ogni delega di se stessi ad altro o ad altri non è che una fuga o una resa. E se ne è comunque e individualmente responsabili.

Questi valori si riallacciano alla grande tradizione umanistica della Storia e in questo, a dire il vero, non c'è molto di nuovo. Nuova è la loro rinverdita aderenza al movimento dialettico contemporaneo.

Portatori e vessilliferi di questo nuovo umanesimo sono, come abbiamo potuto constatare, piccole pattuglie libertarie che si sono spesso e volentieri disacerbate o dilaniate fra di loro.

E' una specie di destino storico. Così infatti è stato anche per umanisti, libertini e illuministi. Ma la loro influenza sulle grandi tradizioni culturali europee è innegabile. Queste hanno vissuto al loro interno, e non certo senza scosse e lacerazioni, quel che si suol definire il volger dei tempi che, alla base, non è altro che il volger dei valori emergenti.

Saprotismo e libertarismo umanista sono i due poli reali e concreti della dialettica attuale. Al di fuori di essi diviene ardua ogni comprensione del nostro tempo.

Si sa che la "belle époque" si conclude non soltanto con la tragedia della prima guerra mondiale, che riduce l'Impero per ironia della Storia a una piccola "espressione geografica" e che specialmente fa meditare contemporaneamente vincitori e vinti perchè devastazioni, rovine e lutti non hanno risparmiato nessuno, ma anche con un elemento nuovo che fa sussultare la vecchia Europa: la presa di potere in Russia del partito bolscevico.

L'avvento del leninismo si è realizzato in uno sterminato paese dove religione superstizione senso di colpa e rassegnazione erano tutt'uno e in fondo la stessa cosa a tutti i livelli sociali, dagli strati più infimi e disperati della popolazione, come testimonia la poderosa letteratura russa, alla stessa corte dello Czar dove fu emblematico il caso Rasputin. La forza di Lenin fu certamente quella di aver fatto ruotare un'organizzazione attorno al concetto di lotta. In un paese dalla millenaria rassegnazione, una organizzazione imperniata su questo valore non poteva che essere esplosiva.

Non è difficile dedurre che, a livello di stato di coscienza, il settore d'Europa subito appresso più vulnerabile fosse quello della Controriforma e non è pertanto a caso che proprio in questo settore abbia avuto origine e sviluppo il tragico fenomeno del nazi-fascismo.

Se ne deduce altresì che, contrariamente alla potenziale vulnerabilità di questa parte d'Europa, il mondo anglosassone della Riforma, la cui etica meritocratica è imperniata sul concetto di lotta individuale, non poteva che dimostrarsi refrattario, come di fatto lo è tuttora, ad ogni penetrazione e influenza leninista.

In altri termini questi due mondi si caratterizzano di fronte al problema posto dal primo. Impressionabilità che giungerà fino alla follia nell'uno, impermeabilità avallata dal peculiare tipo di cultura nell'altro.

Il mondo francese della Rivoluzione, che ha già avvertito una crisi generale di valori e nel suo costante dinamismo desidera rinnovarsi, li travalica entrambi. Il leninismo, in quanto realizzatosi in un paese tanto diverso (e quanto!) dalla Francia, non può essere accolto sic et simpliciter ma nel contempo non può essere rifiutato a priori. Deve essere anzi, alla luce di Cartesio, di Hegel, di Marx, ma specialmente alla luce di tutti i mutamenti storici seguiti alla Rivoluzione e alle rivoluzioni, esaminato studiato analizzato filtrato e magari inserito in un esperimento globale che ovviamente non potrebbe essere che di stretta marca francese e di cui finirebbe per essere solo un aspetto. Il problema leninista non è visto in altri termini come un tutto da abbracciare o respingere. Il tutto per il mondo francese è sempre e unicamente la Rivoluzione portata costantemente e dialetticamente avanti da quell'uomo che il 14 luglio ha avuto soltanto la ventura di nascere. In queste

condizioni il problema leninista non può neppure essere temuto perchè il mondo francese si sente immune da ogni pericolo interno ed esterno. Avvezzo com'è ad oscillare ricorrentemente fra la tolleranza illuminista e la rivoluzione giacobina, non teme neppure la sconfitta. Si sente la versione moderna di quella Grecia vinta che vinse i Romani. Arriva infatti a sperimentare un governo del fronte popolare addirittura nello stesso momento in cui, di là dalle frontiere, il leninismo diviene stalinismo, l'economia di consumo pretende di essere il toccasana ai mali che, nel '29, hanno chiuso drammaticamente gli anni ruggenti e il nazi-fascismo sta ormai preparando l'uragano.

Ma la vera risposta del mondo francese è quella che abbiamo potuto constatare nel corso di questo studio.

Ormai tutti i mondi europei, anche se a livelli differenti, hanno già in sé il germe del saprofitismo. Al grado più elevato è il nazi-fascismo, che infatti scatena la catastrofe non solo contro il leninismo ma anche contro l'ebraismo, la Riforma e l'Umanesimo.

Finita la guerra, comincia la pace atomica. Sotto questo ombrello leninismo e capitalismo si confrontano per il potere planetario e non per la liberazione dell'uomo. Impotenza e paura ne conseguono ed accrescono lo stato di saprofitismo.

Il mondo leninista abolisce al suo interno la fame (anche se non è poco) ma non può riconoscere il dissenso e lo reprime.

Il mondo dalla Riforma accetta che venga mitigato il proprio "spirito del capitalismo" con le più svariate forme di socialdemocrazia ma non può non scatenare il più disastroso dei consumismi.

Il mondo sconfitto della Controriforma riproduce al proprio interno questo conflitto mondiale e lo utilizza come alibi alla propria impotenza e al proprio immobilismo.

Tutto sembra incuneato in un tunnel preparato per una nuova esplosione.

L'unica via d'uscita, l'unica flebile luce che traspare sul fondo è ancora l'umanesimo, la sua tradizione millenaria e la sua rinverdità attualizzazione nel nuovo umanesimo. Prima o poi, come abbiamo detto in apertura, le società e le civiltà cambiano e, nel nostro tempo, il nuovo umanesimo si presenta come una strada obbligata. Non ha alternative.

Del resto, agli albori di una nuova Europa, quale miglior forza che non questi valori nascenti?

Parigi potrebbe anche anticiparne il monumento. Riconosciuto, col Maggio '68, lo stato di crisi di quel ciclopico "oggetto" sul colle di Montparnasse, simbolo alienato di una civiltà consumistica alienante, ha voluto fare ammenda col Beaubourg, riproponendo così l'Arte ai vertici delle attività umane, e ha voluto alloggiare l'opulenza del consumismo, tradendo quasi un impulso inconscio di espiazione, nei sontuosi sotterranei del Forum, ossia negli anfratti del suo gran "ventre", così come Zola aveva chiamato le Halles.

In ogni caso, e in attesa di quanto in proposito la Storia futura vorrà precisarci, sull'altra riva della Senna, in un angolo del quartiere latino, resta pur sempre quel piccolo simbolo del vecchio umanesimo che aveva intimidito Breton.

A place Maubert c'è un piccolo monumento senza statua<sup>(34)</sup>. In quel luogo si compì il sacrificio dell'umanista Dolet,

---

<sup>(34)</sup> La fotografia della statua è una delle illustrazioni del "Nadja" di Breton il quale scrive in proposito: "... la statue d'Etienne Dolet, place Maubert, m'a toujours tout ensemble attiré e causé un insupportable malaise ...".



il coraggioso editore di Rabelais. Questo monumento ci ricorda, sul filo indissolubile che lega il vecchio al nuovo umanesimo, ferite cicatrici e ceneri che non possono scuoterci.

Tutto, con angoscia sofferenza e coraggio, è stato vissuto ed ora è lì a bordeggiare la pista che conduce fuor dalla palude.



## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

**Alexandrian Sarane:** “*André Breton par lui-même*”,  
édit. du Seuil, 1971

**Apollinaire Guillaume:** “*Alcools*”,  
Accademia, 1970

**Bataille Georges:** “*L’erotismo*”,  
Mondadori, 1972

**Beauvoir Simone de:** “*Le deuxième sexe*”,  
Gallimard, 1949

**Beauvoir Simone de:** “*La force des choses*”,  
Gallimard, 1963

**Beckett Samuel:** “*Proust*”,  
Sugar, 1962

**Bergson Henri:** “*Essai sur les données immédiates  
de la conscience*”,  
Presses Universitaires

**Bonnefoy Claude:** “*La littérature en Europe*”,  
Hachette, 1973

**Breton André:** “*Manifestes du surréalisme*”,  
Gallimard, 1972

**Breton André:** “*Nadja*”,  
Gallimard, 1964

**Camus Albert:** “*L’étranger*”,  
Gallimard, 1957

**Camus Albert:** “*Le mythe de Sisyphe*”,  
Gallimard, 1942

**Camus Albert:** “*Caligula*”,  
Gallimard, 1958

- Camus Albert:** *“L’homme révolté”*,  
Gallimard, 1951
- Camus Albert:** *“La peste”*,  
Gallimard, 1947
- Centro informazioni universitarie:** *“Documenti della  
rivolta studentesca francese”*,  
Laterza, 1969
- Durkheim Emile:** *“Les règles de la méthode sociologique”*,  
Presses Universitaires, 1973
- Einstein Albert:** *“Come io vedo il mondo”*,  
De Simone
- Freud Sigmund:** *“Il disagio della civiltà e altri saggi”*,  
Boringhieri, 1971
- Freud Sigmund:** *“Metapsicologia”*,  
Newton Compton, 1975
- Fromm Erich:** *“Marx e Freud”*,  
Garzanti, 1974
- Fromm Erich:** *“L’umanesimo socialista”*  
Rizzoli, 1975
- Geymonat Ludovico:** *“Storia del pensiero filosofico e  
scientifico”*,  
Garzanti, 1971
- Gide André:** *“Les nourritures terrestres”*,  
Gallimard, 1977
- Coldman Lucien:** Prefazione alla *“Teoria del romanzo”* di  
G. Lukacs,  
Garzanti, 1962
- Goldman Lucien:** *“Le dieu caché”*,  
Gallimard, 1971

- Goldman Lucien:** "*Sciences humaines et Philosophie*",  
P.U.F., 1952
- Goldman Lucien:** "*Introduzione a Kant*",  
Mondadori, 1975
- Guiducci Roberto:** **Introduzione al** « *Contratto sociale* »  
di Rousseau,  
Rizzoli (BUR), 1974
- Heidegger Martin:** "*L'ètr e le temps*",  
Gallimard, 1964
- Hemingway Ernest:** "*Festa mobile*"  
Mondadori, 1964
- Husserl Edmund:** "*Idées directrices pour une phénoménologie*",  
Gallimard, 1950
- Jeanson Francis:** "*Sartre par lui-même*",  
édit. du Seuil, 1955
- Lanson Gustave:** "*Histoire de la littérature française*",  
Hachette, 1970
- Lebesque Morvan:** "*Camus*",  
édit. du Seuil, 1963
- Lefebvre Henri:** "*Le marxisme*",  
Presses Universitaires, 1974
- Lefebvre Henri:** "*L'existentialisme*",  
Le Sagittaire, 1946
- Lenin:** "*Stato e rivoluzione*",  
Editori Riuniti, 1974
- Lhospice Michel:** "*La guerre de 70 et la Commune*",  
Le Cercle européen du livre, 1965
- Lukacs Gyorgy:** "*Il marxismo e la critica letteraria*",  
Einaudi, 1964

- Lukacs Gyorgy:** *“Teoria del romanzo”*,  
Garzanti, 1962
- Lukacs Gyorgy:** *“Breve storia della letteratura tedesca”*,  
Einaudi, 1956
- Madaule Jacques:** *“Histoire de France”*,  
Gallimard, 1966
- Malraux André:** *“La condition humaine”*,  
Gallimard, 1975
- Malraux André:** *“Les voix du silence”*,  
Gallimard, 1951
- Marcuse Herbert:** *“L’uomo a una dimensione”*,  
Einaudi, 1967
- Marcuse Herbert:** *“La fine dell’utopia”*  
Laterza, 1968
- Marcuse Herbert:** *“Eros e civiltà”*,  
Einaudi, 1968
- Marcuse Herbert:** *“Critica della società repressiva”*,  
Feltrinelli, 1968
- Marx Karl:** *“La guerra civile in Francia”*,  
ediz. Rinascita, 1950
- Marx Karl:** *“Manoscritti economico-filosofici del 1844”*,  
Einaudi, 1975
- Marx-Engels:** *“La concezione materialistica della Storia”*,  
Editori Riuniti, 1974
- Mauriac Claude:** *“Proust par lui-même”*,  
édit. du Seuil, 1953
- Maurois André:** *“De Gide à Sartre”*,  
Perrin, 1967

- Maurois André:** *“De Proust à Camus”*,  
Perrin, 1967
- Mounier Emanuel:** *“Le personalisme”*  
PUF, 1971
- Nadeau Maurice:** *“Littérature présente”*,  
Corrêa, 1952
- Nietzsche Federico:** *“Al di là del bene e del male”*,  
Rizzoli, 1968
- Pia Pascal:** *“A pollinaire”*,  
édit. du Seuil, 1954
- Picon Gaëtan:** *“Panorama des idées contemporaines”*,  
Gallimard, 1968
- Picon Gaëtan:** *“Panorama de la nouvelle littérature française”*,  
Gallimard, 1960
- Picon Gaëtan:** *“Malraux”*,  
édit. du Seuil, 1953
- Proust Marcel:** *“Contre Sainte-Beuve”*,  
Gallimard, 1954
- Proust Marcel:** *“Le temps retrouvé”*,  
Gallimard, 1954
- Raymond Marcel:** *“De Baudelaire au surréalisme”*,  
Librairie José Corti, 1972
- Reich Wilhelm:** *“La rivoluzione sessuale”*,  
Feltrinelli, 1974
- Russel Bertrand:** *“Storia della filosofia occidentale”*  
Longanesi, 1971
- Russel Bertrand:** *“Il potere”*  
Feltrinelli, 1970

- Sartre Jean-Paul:** "*Les mouches*" et "*Huis dos*",  
Gallimard, 1947
- Sartre Jean-Paul:** "*Les mots*",  
Gallimard, 1964
- Sartre Jean-Paul:** "*Esquisse d'une théorie des émotions*",  
Hermann, 1965
- Sartre Jean-Paul:** "*L'Être et le Néant*",  
Gallimard, 1943
- Sartre Jean-Paul:** "*Critique de la raison dialectique*",  
Gallimard, 1960
- Sartre Jean-Paul:** "*Questions de méthode*",  
Gallimard, 1960
- Verona Luciano:** "*Le Théâtre de Jean-Paul Sartre*",  
Cisalpino-Goliardica, 1979
- Vian Boris:** "*Manuel de St. Gerniain des Prés*",  
Chêne, 1974
- Weber Max:** "*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*",  
Sansoni, 1972



*Finito di stampare  
nel mese di novembre 1979  
nella tipografia "Tito-Lito Lazzati"  
di Gallarate (VA)  
con fotocomposizione del testo  
della Linotipia Moderna di Varese*

*Questo testo è la scansione  
del testo dell'1979  
effettuata da Stefania Bandera  
nel Gennaio 1999*