



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Dipartimento di Lettere e Filosofia

Dottorato di Ricerca in

STUDI UMANISTICI. DISCIPLINE FILOSOFICHE, STORICHE E DEI BENI CULTURALI

Indirizzo:

STUDI E RICERCHE SULLA CONDIZIONE UMANA

Ciclo XXV

Tesi di Dottorato

Esperienza e Rivolta

**Implicazioni storico-filosofiche dell'esperienza dell'assurdo
e della Resistenza in Albert Camus (1939-1947)**

Relatore:

Dott. FABRIZIO MEROI

Dottorando:

ANDREA TRABACCONI

Coordinatore del Dottorato:

Prof.ssa ELVIRA MIGLIARIO

Anno Accademico 2011/2012

Indice

Avvertenza	1
Introduzione	5

CAPITOLO I

Pandora

I.1 Miseria e rivolta	28
I.2 Il Regno	40
I.3 Quale Nietzsche?	52
I.4 La fedeltà alla terra	66

CAPITOLO II

Sisifo

II.1 La rivolta del corpo	96
II.2 Esperienza dell'assurdo	116
II.3 Il deserto	148
II.4 La rivolta nel deserto	160
II.5 Le long détour	175

CAPITOLO III

Prometeo

III.1 L'inferno	196
---------------------------	-----

III.2 Il tempo della rivolta	226
III.3 Esperienza della Resistenza	260
III.4 Un nuovo avvenire?	298
III.5 La frontiera	328
Bibliografia	351

Avvertenza

Tutte le opere di Albert Camus, ad eccezione degli articoli pubblicati su «Alger républicain», «Le soir républicain» e «Combat», vengono citate dalle *Œuvres complètes* © Éditions Gallimard che comprendono i seguenti volumi: Albert Camus, *Œuvres Complètes*, I. 1931–44; II. 1944–48; III. 1949–56; IV. 1957–59. Gli articoli di «Alger républicain» e «Le soir républicain» vengono citati da: *Cahiers Albert Camus 3. Fragments d'un combat 1938–1940*, Gallimard, Paris, 1978. Gli articoli di «Combat» da: *Cahiers Albert Camus 8, Camus à Combat*, Gallimard, Paris, 2002.

Le opere di Camus da me utilizzate vengono indicate con le seguenti sigle:

I	<i>Œuvres Complètes</i> , I. 1931–44
II	<i>Œuvres Complètes</i> , II. 1944–48
III	<i>Œuvres Complètes</i> , III. 1949–56
IV	<i>Œuvres Complètes</i> , IV. 1957–59
CAC 3	<i>Cahiers Albert Camus 3. Fragments d'un combat 1938–1940</i>
CAC 8	<i>Cahiers Albert Camus 8, Camus à «Combat»</i>

Nel testo, tra parentesi tonde, compare la sigla seguita dal numero di pagina. La traduzione italiana ufficiale delle citazioni dalle opere di Camus in lingua originale, qualora esistente, è riportata in nota.

Per le opere di Nietzsche ho fatto riferimento a: *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 e sgg.

«Je ne crois que les histoires dont les
témoins se feraient égorger».

Pascal

Introduzione

Ripartiamo da questo ostinato: «Je me révolte, donc nous sommes» (III, 79). Parole imperiture, testimoni di un uomo che ha vissuto il Novecento e le sue cicatrici. Albert Camus pubblica *L'homme révolté* nel 1951, dopo aver fissato l'idea di rivolta in *Remarque sur la révolte* nel 1945. Idea ancestrale, rilevabile fin dai primi vagiti letterari dello scrittore franco-algerino, la rivolta è la nozione che ha subito più trasfigurazioni nell'itinerario di pensiero di un uomo della generazione 1913, quella che vede sparire i propri padri nelle trincee solitarie della Grande Guerra.

Il centenario della nascita di Albert Camus cade quest'anno in concomitanza con la morte di un personaggio, meno celebre, che ha percorso il Novecento con egual vigore e sofferenza. Stéphane Hessel, prima di pubblicare il celebre *pamphlet* dedicato alle giovani generazioni, *Indignez-vous!*, era stato un diplomatico francese. Prima ancora, un resistente. Questa parola - "resistente" - non ha molto significato nella nostra congiuntura storica. La Resistenza europea contro il nazismo è un fenomeno relegato nei libri di storia, un ricordo condiviso da anziani patrioti davanti a ingrigite lapidi, costellate di incisioni di nomi di "sconosciuti". «Combat» clandestino, nel gennaio 1943, dedica un articolo a questi anonimi combattenti della macchia che quotidianamente mettevano a repentaglio la propria vita per la Liberazione della Francia dal tedesco occupante. L'articolo - *Les Inconnus*, appunto - è particolarmente evocativo perché incarna la descrizione dell'attuazione concreta della sentenza camusiana: io, sconosciuto e anonimo, mi rivolto contro l'oppressione affinché tutti noi possiamo essere. Con parole umili e semplici, Hessel spiega alle giovani generazioni odierne che «la Resistenza è stata un momento storico molto particolare, che non ha alcun motivo di riprodursi sotto quella forma: un Paese invaso, persone che devono resistere a una situazione divenuta insopportabile»¹.

¹S. HESSEL, *Impegnatevi*, Salani Editore, Milano, 2011, pp. 13-14.

La Resistenza europea al nazismo fu, in realtà, un fenomeno più complesso. Quello che colpisce oggi della Resistenza, come evento storico e vissuto collettivo, è che la sua fiamma tende a risvegliarsi nel momento in cui si palesa, nelle società europee, una crisi dei valori e della democrazia. Tutte le forze resistenti messe in campo per resistere all'oppressione, di fatto, proponevano alla Francia liberata un insieme di principi e valori su cui fondare una democrazia moderna dopo la catastrofe del conflitto mondiale. Il senso dell'esortazione di Hessel è riassunto nell'imperativo «Indignez-vus!» ed è spiegato in queste parole: «Di quei principi e di quei valori, oggi abbiamo più che mai bisogno. [...] Noi, veterani dei movimenti di Resistenza e delle forze combattenti della Francia libera, ci appelliamo alle nuove generazioni perché mantengano in vita e tramandino l'eredità e gli ideali della Resistenza»². Considerato l'ispiratore di movimenti di protesta contemporanea come «Occupy» o degli «Indignati», Stéphan Hessel ha risvegliato in questi ultimi mesi un sussulto vigoroso di quello che veniva chiamato, al tempo, «Esprit de la Résistance». Un rigurgito della storia si è riverberato sulle coscienze e ha risvegliato l'indignazione, proprio perché «il motore della Resistenza era l'indignazione»³.

La presente ricerca si è concentrata sull'idea di «rivolta» attraverso un'indagine specifica sulle opere concepite e pubblicate da Albert Camus tra il 1939 e il 1947 (*Noctes*, *Le Mythe de Sisyphe*, *Lettres à un ami allemand*, *Remarque sur la révolte*, *La Peste*, gli articoli di «Combat»). La datazione indicata nel titolo si riferisce, infatti, a una precisa delimitazione della ricerca storico-filosofica a un arco di tempo determinato, la cerniera temporale costituita da due date fondamentali: il 1939, che segna l'inizio del secondo conflitto mondiale, e il 1947, l'anno dell'uscita di Camus dalla redazione di «Combat» e della pubblicazione de *La Peste*, romanzo che rielabora in forma allegorica l'Occupazione e la Resistenza. La restrizione cronologica è finalizzata a fissare l'attenzione sull'evoluzione della nozione di «rivolta» da *individuale* a *solidale*. Nell'opera di Camus esistono due tematizzazioni compiute della nozione. La prima ne *Le Mythe de Sisyphe* (1942); la seconda ne *la Remarque sur la révolte* (1945) e ne *L'homme révolté* (1951). Il breve saggio del 1945 costituisce la *mise en forme* del paradigma definitivo della rivolta che confluirà, con qualche importante modifica, nel saggio del 1951.

²S. HESSEL, *Indignatevi*, add Editore, Torino, 2011, pp. 6-10.

³*Ivi*, p. 10.

Perché lasciare fuori dalla ricerca *L'homme révolté*, opera fondamentale e definitiva che suggella il pensiero della rivolta? L'anno 1947 segna una cesura decisiva nella storia degli intellettuali francesi in generale e del pensiero di Camus in particolare. Il consenso unanime, condiviso dagli storici della cultura, ha stabilito che l'anno 1947 è il luogo in cui si produce una bipolarizzazione esplicita a livello mondiale e si consuma la rottura della solidarietà tra gli Alleati⁴. Il mondo si divide in due. È l'inizio della «guerra fredda». Il fulcro del dibattito politico-intellettuale si fissa sul comunismo per una decina di anni⁵.

Camus assiste ai mutamenti del pensiero politico contemporaneo e prende posizione di fronte al nuovo ordine mondiale. L'anno 1947 - come anticipato - segna, al contempo, l'uscita definitiva da parte di Camus dalla redazione di «Combat» e la pubblicazione de *La Peste*. È la fine di un'epoca. Soffocati gli ultimi strascichi dell'afflato rivoluzionario della Resistenza, si entra così, definitivamente, in una nuova fase storica: alle spalle si placano i fumi della guerra e davanti agli occhi si prefigura il terrore di un nuovo conflitto nucleare. *L'homme révolté* è un libro che risente di questo clima. Esistono dunque delle differenze di fondo che separano i due scritti, *Remarque sur la révolte* e *L'homme révolté*, proprio a partire dalle problematiche fondamentali che essi sottendono. Il problema da cui muove la *Remarque* è la rivolta, vale a dire il tentativo di fornire una definizione precisa della nozione alla luce dell'esperienza della Resistenza e della comprensione del presente storico. Il testo del 1945 risponde alla domanda: come trasferire una condotta individuale, valida sul piano esistenziale, su un piano storico e comunitario? L'esperienza della Resistenza offre a Camus la possibilità di determinare i cardini di una idea fondata sulla solidarietà e sui valori. *L'homme révolté* al contrario muove dal problema del "crimine logico" nella storia e utilizza la rivolta come chiave di lettura per leggere il passato e il presente. Nella *Remarque*, inoltre, viene posto prepotentemente il problema della creazione dei valori, ma senza fare alcun accenno al nichilismo. *L'homme révolté* si pone come obiettivo dichiarato il superamento del nichilismo, di cui offre una densa rassegna delle sue figure storiche. *Remarque sur la révolte* è un testo breve

⁴Cfr. P. ORY, J-F SIRINELLI, *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Armand Colin, Paris, 2002, p. 155.

⁵Sul tema: T. JUDT, *Past Imperfect: French Intellectuals. 1944-1956*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1992.; F. FURET, *Il passato di un'illusione: l'idea comunista nel XX° secolo*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1997.

che si articola su poche tematiche essenziali: la definizione di “*homme révolté*”, la rivoluzione e il rapporto tra giustizia e libertà. *L'homme révolté* è un saggio articolato che chiama in causa i problemi che maggiormente hanno preoccupato filosofi, intellettuali e politologi nel novecento: nichilismo e totalitarismo. Nella *Remarque*, i regimi totalitari che hanno martoriato il Novecento, nazismo e stalinismo, non sono oggetto dell'analisi e del commento. *L'homme révolté* pone il rapporto tra filosofia e totalitarismo con forza estrema e nazismo e stalinismo pulsano nel cuore dell'analisi. *L'homme révolté* è l'esito di un lavoro di studio e documentazione forsennato, la *Remarque* sgorga dalla penna di Camus con paradossale leggerezza durante gli anni dell'Occupazione. Nei sei anni che separano i due scritti, molto cambia in Camus e nel suo tempo. Tuttavia, il paradigma della rivolta, stabilito nella *Remarque* nel 1945, rimane un punto fermo. La presente ricerca si arresterà dunque sull'analisi finale del paradigma della rivolta solidale compiuto da Camus nella *Remarque sur la révolte* e in alcuni scritti degli anni 1946-1947. Il presente elaborato può essere pertanto considerato come un preludio ad uno studio de *L'homme révolté*.

L'idea di rivolta viene generata nell'ovile letterario dello scrittore, pasciuta tra la miseria e il sole, poi assunta a stile di vita dell'uomo assurdo al fine di trovare un sentiero nel deserto del nichilismo. Tra *Noces* (1939) e *Le Mythe de Sisyphe* (1942), Camus elabora la nozione di rivolta *individuale* o *solitaria*. Nonostante le persistenti e costanti apparizioni, la rivolta viene tematizzata in maniera coerente solo nell'esperienza dei “muri assurdi”. Insieme a libertà e passione, la rivolta è una conseguenza dell'assurdo. L'uomo cosciente dell'assurdo, dopo aver esperito le muraglie di *non sense* che lo circondano, sceglie di mantenere contemporaneamente viva la coscienza dell'assenza di senso del mondo e dell'esigenza di senso che gli è propria. “Rivolta” è, dunque, fedeltà all'assenza e all'esigenza di senso. Tale postura, assunta volontariamente, non è altro che uno “stile di vita”, una “attitudine”, una “disciplina”, una “regola” finalizzata ad indirizzare un *modus vivendi* che il singolo sceglie di incarnare nella quotidianità dell'esistenza. La svolta di senso data da Camus all'idea di “rivolta” nella *Remarque sur la révolte*, negli anni che vanno dal 1943 al 1945, è dunque il frutto, in primo luogo, di un confronto serrato con il nichilismo descritto e “appoggiato” ne *Le Mythe de Sisyphe*. Il problema del nichilismo e della ricerca del senso è preso in esame, di fatto, nelle *Lettres à un ami allemand*, testi resistenti per eccellenza.

Di fronte agli eventi del Novecento, la nozione di rivolta è destinata a subire una potente evoluzione, nel momento in cui Camus è costretto a fare i conti con la comunità e col destino comune degli uomini. L'evento che segna maggiormente il *pieds noir* sbarcato in Francia coincide con l'esperienza *della e nella Résistance*, ma solo dalla fine del 1943. A partire da quel momento, la nozione di rivolta sviluppata e discussa sul piano puramente individuale, l'attitudine esistenziale che emergeva al cospetto della salita di Sisifo comincia ad assumere quella forma definitiva che sarà trasferita prima nella *Remarque sur la révolte* nel 1945, poi ne *L'homme révolté* nel 1951. Nella *Remarque* e nella serie di articoli *Ni victimes ni bourreaux*, Camus rielabora la rete concettuale costruita per pensare la Resistenza e fa il punto sulle nozioni di "rivolta" e "rivoluzione" da una prospettiva morale e politica⁶.

È opinione corrente, nell'ambito della critica camusiana, che l'impegno di Camus nella Resistenza francese sia la chiave di volta dell'evoluzione della nozione di rivolta concepita dalla scrittore nella sua produzione romanzesca e saggistica. È un ulteriore dato acquisito che Camus sancisca il passaggio dalla rivolta *solitaria* alla rivolta *solidale* nel romanzo del 1947, *La Peste*. La cronaca della pestilenza di Orano è una allegoria, in primo luogo, della Resistenza europea al nazismo; in secondo luogo, della rivolta metafisica degli uomini contro un destino opprimente e inevitabile. È quindi possibile, al contempo, interpretare *La Peste* da un punto di vista sia storico che metafisico. Ad ogni modo, il passaggio dalla rivolta *individuale* alla rivolta *solidale* è chiaramente visibile, anche da parte di occhi inesperti, nel confronto tra *L'Étranger*, romanzo del 1942, contemporaneo a *Le Mythe de Sisyphe*, e *La Peste*. Anche se la prima certificazione della trasfigurazione avvenuta è riscontrabile solo in *Remarque sur la révolte*, in realtà, l'evoluzione della nozione in direzione *solidale* manifesta un andamento progressivo di cui sono testimoni già gli articoli di «Combat» e le *Lettres à un ami allemand*. Tuttavia, manca, nello stato dell'arte, uno studio fondato su un confronto serrato con quel contesto politico e antropologico che la storiografia contemporanea ha contrassegnato con il nome di "Resistenza interna".

La presente ricerca, partita dalla constatazione che la Resistenza, l'Occupazione e la guerra abbiano condizionato notevolmente il pensiero di Camus, tanto da costringere lo scrittore e resistente a rimettere in discussione la nozione di rivolta *indi-*

⁶Cfr. M. WEYEMBERGH, *Ni victimes ni bourreaux: continuité ou ropture?*, in J. GUÉRIN (a cura di), *Camus et le premier Combat*, Éditions de l'Espace Européen, La Garenne-Coulombe, 1990, pp. 109-110.

viduale tematizzata nel saggio sull'assurdo, intende scavare più a fondo nei meandri di quell'esperienza vissuta da un uomo e da un popolo, negli anni più bui della sua storia. Che cosa esperisce Camus della Resistenza? Quali elementi di quel vissuto collettivo trattiene? Che cosa apprende dalla vita clandestina e dal rischio della morte, dal rifiuto condiviso e dalla solidarietà materiale? È possibile collocare il pensiero della rivolta in particolare in quel magma complesso e articolato che fu il "pensiero della Resistenza" in generale? Per rispondere a queste domande ho preso in esame, innanzitutto, le opere di Camus che sono coinvolte nel cammino della rivolta verso la solidarietà. Da *Noces* agli articoli di «Le soir républicain» sulla guerra, da *Le Mythe de Sisyphe* alle *Lettres à un ami allemand*, dalla *Remarque* a *La peste*, Camus compie un percorso il cui filo conduttore è l'idea di rivolta. In secondo luogo, ho operato una ricognizione di carattere contestuale che affonda lo sguardo nelle fonti dirette: da un lato, i fogli clandestini, a partire da «Combat» e dai quotidiani limitrofi, come «Le Franc-tireur», «Défense de la France» e «Libération-sud»; dall'altro, le memorie dei resistenti francesi testimoni della vita, del pensiero, dell'azione e dell'emozione resistente. Infine, mi sono avvalso dei più aggiornati studi di storiografia della Resistenza al fine di analizzare le fonti in un quadro sistematico e scientificamente fondato.

Se l'assurdo viene esperito in solitudine, Camus concepisce la Resistenza francese come una esperienza vissuta in condivisione. L'editorialista di «Combat», dopo la Liberazione, è un intransigente moralista che, rifiutando giudizi onnicomprensivi fondati sull'astrazione e applicati alla mutevolezza storica, posiziona la sua tribuna nella vischiosa realtà politico-morale che lo circonda e lo ingloba. La Resistenza offre a Camus un complesso ventaglio di pensieri eretti contro l'oppressione, ma anche un nucleo di buoni propositi concepiti per migliorare il futuro politico e morale della Francia. Il *redacteur en chef* del più celebre dei quotidiani fuoriusciti dalle catacombe della Resistenza interna porta a compimento il pensiero della rivolta all'interno di quel contesto teorico e pragmatico in cui germogliano i semi del rinnovamento auspicato per il dopoguerra. Occorre chiarire fin dal principio che l'impegno di Camus nella Resistenza si concentra essenzialmente nella carta stampata, mediante la collaborazione a «Combat». La tribuna dell'editorialista permette al partigiano di lanciare quotidianamente il suo grido di ostinazione e resistenza all'occupazione e alla violenza. Il quotidiano, clandestino e poi libero, è essenzialmente un punto di

osservazione privilegiato sulla storia *en train de se faire*. Esso, in primo luogo, svolge la funzione attiva di organizzare la contro-propaganda, l'azione e il reclutamento; e, in secondo luogo, partorisce opinioni, pensieri morali e programmi politici.

In realtà, la Resistenza francese non fu solo la contro-propaganda o la tribuna morale e politica dei giornali clandestini. Essa fu, innanzitutto, un'azione militare concertata per la liberazione di un popolo da uno stato di occupazione: combattimenti, anonimato, torture, interrogatori, morti e martiri. È anche vero che, in un secondo momento, la Resistenza fu un grande movimento rivoluzionario (almeno nelle intenzioni) in grado di rigenerare valori e principi assopiti dalla guerra. I fogli clandestini, «Combat», «Le Franc-tireur», «Défense de la France», «Libération-sud», ecc., sono, di fatto, i veicoli principali e i testimoni di un risveglio morale epocale. Camus si ciba, in quegli anni, delle parole stampate in clandestinità. Il medesimo nutrimento lo restituirà ai lettori dopo la Liberazione.

La ricognizione contestuale, tramite fonti e memorie, che ho messo in essere nella presente ricerca, è finalizzata a porre domande all'idea di rivolta di Camus. La tesi che, in generale, intendo dimostrare è che la nozione di rivolta solidale è la sublimazione a livello ideale di alcuni principi empirici che Camus rielabora da un confronto con l'esperienza vissuta nella Resistenza. La descrizione del moto di rivolta de "l'homme révolté", descritto nella *Remarque*, si regge effettivamente su tre "esperienze" concrete riscontrabili sia nelle fonti dirette dei fogli clandestini e dei memoriali, sia in alcuni studi di antropologia storica. Esse sono: la disposizione al *refus*, prima individuale e poi concertata, la disponibilità e la volontà di dare la vita per un valore condiviso e la solidarietà materiale e orizzontale. Tali esperienze sono "microtemi" isolabili all'interno di quel grande vissuto collettivo che fu la Resistenza europea al nazismo. Le medesime esperienze ricorrono con una certa costanza anche negli editoriali di «Combat», prima di prima di essere riunite definitivamente nella descrizione del movimento della rivolta del funzionario nella *Remarque sur la révolte*.

Nei tre anni che separano la pubblicazione de *Le Mythe de Sisyphe* dalla *Remarque sur la révolte*, tutti gli sforzi teorici di Camus sono rivolti al tentativo di "comprendere il proprio tempo". Nell'introduzione à *L'Homme révolté* egli infatti esplicita a chiare lettere questa motivazione intrinseca alla ricerca: «Le propos de cet essai est un fois de plus d'accepter la réalité du moment [...] ceci est un effort pour comprendre mon

temps» (III, 63)⁷. La comprensione di un'epoca che «en cinquante ans, déracine, asservit ou tue soixante-dix millions d'êtres humains» precede necessariamente il giudizio su di essa. Lo sforzo di comprensione dell'attualità, fondato sull'accettazione del momento o, se si preferisce, lo sguardo chiaroveggente sulla realtà politico-morale del presente, prende vita ne *L'Homme révolté* «une fois de plus». *L'Homme révolté* è soltanto l'ultima fatica della lucidità di fronte alla complessità del presente.

Il saggio sulla rivolta del 1951 è senza dubbio il libro in cui Camus ha risposto in maniera più organica e fondata alle domande sul proprio tempo. *L'Homme révolté* rappresenta, nell'economia della produzione saggistica camusiana, la più approfondita analisi della realtà presente. Il saggio ambisce a *cum-prehendere* - in senso etimologico, a "tenere insieme" - tutte le preoccupazioni storiche, morali, esistenziali e politiche del secolo scorso. Se vi è una complessità ne *L'homme révolté* è tutta qui. Tuttavia, è mia intenzione tenere fissa l'attenzione su quel «une fois de plus», perché è in quella direzione che la mia ricerca si è mossa. Camus, prima di concepire *L'Homme révolté* come un'opera organica, aveva già tentato di "comprendere il suo tempo" toccando al cuore tutte le preoccupazioni morali, politiche e filosofiche contemporanee e nello stesso tempo affondando le mani e l'intelletto nella storia nella sua veste più tragica: la guerra. Frédéric Worms è molto acuto nel rilevare che Camus, pur avendo condiviso e centrato le problematiche morali e filosofiche del suo tempo con gli altri esponenti della filosofia francese, ha tuttavia mancato «les enjeux proprement philosophiques, supposés plus profonds, concernant non pas l'absurde, mais la contingence et l'existence, non pas la révolte, mais la révolution et l'histoire»⁸.

L'attenzione di Camus rivolta al presente storico-politico inizia molto precocemente attraverso l'attività giornalistica. Nei saggi di *Noces* e ne *Le Mythe de Sisyphe* la meditazione non sfiora in nessun modo le vicende storico-politiche dell'attualità. La salita di Sisifo è situata *en dehors de l'histoire* e la dimensione individuale della condizione umana, descritta dal mito, è al centro dell'interesse filosofico. Ad ogni modo, analizzando il saggio sull'assurdo da un'angolatura strettamente storico-filosofica, la riflessione camusiana si colloca senza dubbio nella storia culturale dell'Occidente, al suo stesso centro: *Le Mythe de Sisyphe* traccia sicuramente le linee del nichilismo.

⁷Trad. it. da: A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, in *Opere*, Bompiani, Milano, 2003, p. 623: «è assunto di questo saggio assumere una volta di più la realtà del momento [...] questo è uno sforzo per comprendere il mio tempo».

⁸F. WORMS, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Gallimard, Paris, 2009, p. 321.

Questo «mal de l'esprit» è descritto – senza essere nominato – e diluito nella nozione di “assurdo” intesa come il confronto tra l'assenza del senso dell'esistenza e la domanda dell'uomo alla sua perpetua ricerca (assenza di senso/esigenza di senso). Dal ragionamento assurdo emerge dunque una nozione di “rivolta” che altro non è se non un'attitudine individuale che “impegna” se stessi a non tradire né l'assenza, né l'esigenza di senso.

Negli stessi anni, l'evoluzione della politica locale e internazionale, la consacrazione dei fascismi, la deflagrazione del conflitto mondiale, la violenza della storia è registrata in prima linea dal giornalista militante di «Alger républicain» e di «Le soir républicain». Le prime scintille della Seconda Guerra Mondiale scuotono alle fondamenta alcuni principi del giovane Camus, il quale deve fare i conti anzitutto con un pacifismo “genetico” di partenza, poi con la scoperta che la storia, ovvero la guerra, “impegna” gli “altri”. Gli “altri” non sono entità astratte, ma giovani coetanei che si imbarcano da Algeri per andare a combattere in Europa. Dal punto di vista strettamente biografico questa scoperta provoca una “rivolta” estrema nel vissuto camusiano. Il vano tentativo di conseguire l'arruolamento, nonostante il giovane tubercolotico fosse stato riformato per ovvie ragioni di salute, rappresenta sul piano esistenziale una prima messa in discussione di un pacifismo assoluto, respirato a pieni polmoni negli ambienti intellettuali di sinistra, anche della periferica Algeri, per tutti gli anni Trenta. La guerra come orizzonte di senso e come evento vissuto, “toccato con mano”, è al centro della riflessione di Camus fin dal settembre 1939.

Accanto alla produzione saggistica, tra il 1939 e il 1940, è infatti possibile registrare, negli articoli di «Alger républicain» e di «Le soir républicain», un itinerario di pensiero che si modella in relazione alla “scoperta” della guerra. Da una parte Camus rielabora i limiti di un pacifismo astratto in relazione alla necessità morale dell'antifascismo; dall'altra, di fronte all'evidenza del conflitto, pone prepotentemente al centro della sua riflessione la questione morale della guerra. Il pensiero morale di Camus, anche se non elaborato in forma sistematica, si dispiega in gran parte all'interno degli articoli di giornale. La specificità del pensiero sociale, politico e morale di Camus risiede nel suo essere “dentro la storia”, in presa diretta con l'evento. Non troveremo nella sua opera, una elaborazione sistematica di principi astratti elaborati a distanza, con la pretesa di garantire una lettura onnicomprensiva del mondo morale. Questo dipende anzitutto da una necessità formale e teorica

imposta dal mezzo attraverso cui tale pensiero si esprime: i giornali. Tuttavia, Camus non ha scritto di morale e politica solo attraverso riviste e quotidiani. Bisogna specificare, pertanto, che il rifiuto di elaborare un pensiero astratto in favore di una lettura del mondo costruita su base empirica è parte integrante del metodo di Camus: «Les vrais artistes [...] sont les témoins de la char, non de la loi» (II, 494). Per questa ragione ho posto al centro della presente ricerca la nozione di esperienza.

L'esperienza è il punto di partenza e il limite stesso del pensiero sia negli *essais* di comprensione a distanza, che negli articoli ed editoriali modellati in relazione all'evento. Sia in *Noces* che ne *Le Mythe de Sisyphe*, Camus rigetta un metodo di pensiero fondato sull'astrazione e favorisce l'elaborazione teorica delle idee sulla base dell'interazione strettissima tra pensiero ed esistenza⁹. L'evidenza lapalissiana, decantata ne *Le Mythe de Sisyphe*, è una presa di posizione metodologica di fronte all'impossibilità di discernere un senso delle cose dall'alto. Il punto di vista di Dio, che guarda dal cielo e che ha una visione onnicomprensiva dell'essere, è precluso all'uomo. L'evidenza lapalissiana sorge dalla constatazione che il mondo non può essere letto come una carta geografica che tutto fa sparire sulle linee del piano:

« Paris-Alger. L'avion comme un des éléments de la négation et de l'abstraction modernes. Il n'y a plus de nature ; la gorge profonde, le vrai relief, le torrent infranchissable, tout disparaît. Il reste une épure - un plan. L'homme prend en somme le regard de Dieu. Et il s'aperçoit alors que Dieu ne peut avoir qu'une vue abstraite. Ce n'est pas une bonne affaire » (II, 1105)¹⁰.

La questione della finitudine dell'uomo, al centro de *Le Mythe de Sisyphe*, non si esaurisce nella dimensione esistenziale, ma sconfinava sul piano morale e poi politico. Di qui il rifiuto degli assoluti astratti in morale e in politica. Non esistono carte geografiche disegnate da superbi topografi dallo sguardo divino, ma solo colline, rilievi, torrenti. Camus si avvicina alla storia, all'economia e alla politica "fisicamente"

⁹Il genere letterario dell'*essai* si adatta perfettamente a questo tipo di approccio. Come sottolinea Roger Quilliot: «Camus a découvert par lui même ce qui devait être l'essai: un intermédiaire entre la philosophie, conçue comme la recherche vitale de la vérité ou de l'unité, et la poésie tragique qui monte tout naturellement de cette quête impossible» (R. QUILLIOT, *La mer et les prisons*, Gallimard, Paris, 1970, p. 34).

¹⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini 1942-1951*, trad. di E. Capriolo, Bompiani, Milano, 2004, p. 198: «Parigi-Algeri. L'aereo come uno degli elementi della negazione e dell'astrazione moderna. Non esiste più la natura: la gola profonda, il vero rilievo, il torrente invalicabile, tutto scompare. Rimane un disegno – un piano. L'uomo assume dunque il punto di vista di Dio. E si accorge allora che Dio non può avere che una visione astratta. Non è una cosa buona».

e non “concettualmente”. Il filtro con cui Camus legge il mondo socio-politico del suo tempo è sempre il corpo. La lezione contenuta nei saggi di *Noces*, spesso colpevolmente relegati dalla critica al pensiero ingenuo e giovanile, è un fondamento imprescindibile per un approccio serio al pensiero camusiano. Non troveremo mai, in Camus, una teorizzazione di sistemi politici, tanto meno una discussione astratta su principi morali. La riflessione politica e morale di Camus è sempre legata al “qui e ora”, mai a un “dopo” indefinibile. Il presente è il regno dell’uomo, il campo privilegiato in cui si consuma la sua esperienza nel mondo. I due principi cardine che costellano gli *essais* e gli articoli, giustizia e libertà, non sono entità astratte programmate da ingegneri della morale. La discussione su libertà e giustizia non si misura mai su un piano teorico, ma sempre su un piano empirico misurabile, tra i poli della comprensione e della possibile applicazione. Lo sguardo di Camus sull’esistenza *tout court* e sul mondo socio-politico del suo tempo è sempre concreto. Nell’unico articolo pubblicato da Camus sulle «Lettres françaises», *Tout ne s’arrange pas*, nel 1944, questi principi compaiono con una certa evidenza:

« La vérité est que Pierre Pucheu a été condamné pour avoir, comme ces fonctionnaires de la trahison qui vivent encore à Vichy, manqué d’imagination. Il a cru, par exemple, qu’un gouvernement de défaite était un gouvernement comme les autres et que les mots ministre, pouvoir, lois, condamnation, ne changeait pas de sens quand la France elle même changeait de visage. Il a cru que tout pouvait continuer, qu’il était toujours dans le système abstrait et administratif où il avait toujours vécu, où l’on se poussait, où l’on intriguait, où l’on signait ces lois derrière lesquelles rien ne s’imaginait. Et ces lois qu’il signait dans le décor de tous les jours, dans un bureau confortable et anonyme, il n’y a pas eu assez d’imagination pour voir *réellement* qu’elles allaient se transformer en petits matins d’agonie pour des Français innocents qu’on mènerait à la mort » (I, 921-922).

Pierre Pucheu, segretario di stato del Governo di Vichy, fu il primo membro del Regime a subire l’epurazione; fu fucilato ad Algeri il 20 marzo 1944. Pucheu è stato condannato a morte perché ha applicato un sistema astratto su un paese reale che ha cambiato aspetto. La mancanza d’immaginazione consiste nella limitata e comprovata incapacità di saper adattare i principi elaborati, o preesistenti, alla realtà degli eventi, alla temperatura dei tempi, al viso sfigurato dei francesi. Pucheu è stato condannato per non aver saputo immaginare che tutto, dopo l’Occupazione, aveva modificato il suo senso, anche le “parole”: ministro, potere, legge, condanna. La

“realtà” che bisognava immaginare erano le mattine d’agonia dei francesi innocenti. Al centro della questione, come si può notare, risiede una critica dell’astrazione in politica poiché, per Camus, la politica è il campo dell’empirico per eccellenza. Pucheu, come altri politici di Vichy, ha mancato di “immaginazione” politica. Il termine “immaginazione” va letto, in questo testo, come un freno alla rigidità dell’astrazione, un pensare la politica “ad altezza d’uomo”. La politica senza immaginazione è cieca astrazione ed equivale alla morte: «Nous savons maintenant que dans le monde où nous sommes une chose équivalait à la mort et c’est le manque d’imagination. Personne n’a plus *le droit* d’en manquer» (I, 922).

Il contesto della Guerra e dell’Occupazione ha prodotto morti e ha umiliato i valori. Gli uomini stessi non sono entità astratte su cui teorizzare, ma corpi e coscienze esposte al dolore e alla morte. L’astrazione è cieca di fronte a questa realtà poiché implica la scomparsa dell’empirico nella complessità del reale. La politica ha bisogno di programmi concreti e attuabili sui corpi e sulle coscienze: «le Temps de l’abstraction est terminé». Questa è la lezione da trarre dall’esecuzione di Pierre Pucheu e di tutti quegli uomini che, proponendo proposizioni universali astratte da applicare alla complessità del reale, hanno commesso il crimine di «n’avoir jamais approché un corps, [...] avec les yeux du corps et la notion que j’appellerai physique de la justice» (I, 922). Guardare il mondo, gli uomini, la società con “gli occhi del corpo” significa leggere la realtà come “provvisoria” e non “definitiva”. Guardare il “rilievo” e non il “piano”. Leggere il mondo, gli uomini e la società attraverso un filtro teorico-astratto significa perdere di vista il terreno empirico complesso della vita, da cui l’azione politica deve inevitabilmente muovere: «Quand le provisoire couvre le temps de la vie d’un homme, il est pour cette homme le définitif» (II, 482). Il rifiuto di modelli astratti assoluti e definitivi è una costante del pensiero politico e morale di Camus poiché il suo ragionamento si dispiega sempre su un terreno circoscritto: il finito. L’orizzonte dell’umano, il Regno dell’uomo è la finitudine. Di conseguenza, non esiste una “giustizia astratta”, ma una “giustizia fisica”, vale a dire “provvisoria”, sottoposta a corruzione come se fosse un corpo.

Il rigetto di ciò che Camus chiama “astrazione” è un elemento vitale della sua visione del mondo e del suo metodo. “Astrazione” in Camus è tutto ciò che si oppone alla carne, al corpo, alla rugosità dell’esperienza vivida. Tale termine, non a caso, viene associato, con una certa costanza, ai regimi totalitari e burocratici, ai carnefici,

alle ideologie e agli idoli, nonché alla peste:

«Après un moment le docteur secoua la tête. Le journaliste avait raison dans son impatience de bonheur. Mais avait-il raison quand il l'accusait ? "Vous vivez dans l'abstraction." Était-ce vraiment l'abstraction que ces journées passées dans son hôpital où la peste mettait les bouchées doubles, portant à cinq cents le nombre moyen des victimes par semaine ? Oui, il y avait dans le malheur une part d'abstraction et d'irréalité. Mais quand l'abstraction se met à vous tuer, il faut bien s'occuper de l'abstraction. Et Rieux savait seulement que ce n'était pas le plus facile. Ce n'était pas facile, par exemple, de diriger cet hôpital auxiliaire (il y en avait maintenant trois) dont il était chargé» (II, 93-94)¹¹

L'astrazione è ciò che allontana l'uomo da ciò che gli è più prossimo, dalla carne, dall'amore, dalla vita sensibile, dalla quotidianità dell'esperienza¹². L'astrazione è una presa di distanza dalla prossimità, il proposito tracotante di guardare il mondo dall'alto con lo sguardo di Dio. In quel laboratorio sotterraneo che sono i *Carnets*, Camus dedica un "pensiero" particolarmente evocativo al tema dell'astrazione:

«Démonstration. Que l'abstraction est le mal. Elle fait les guerres, les tortures, la violence, etc. Problème : comment la vue abstraite se maintient en face du mal charnel - l'idéologie face à la torture infligée au nom de cette idéologie» (II, 1122)¹³.

Una visione astratta o ideologica delle cose non può conciliarsi con la carne, in particolare se la carne è umiliata da una tortura giustificata dall'astrazione stessa. Questo motivo di fondo, ricorrente negli scritti degli anni Quaranta, costituisce le fondamenta del ragionamento sul "crimine logico" intrapreso ne *L'Homme révolté*, nelle cui ultime pagine Camus stabilisce la netta contrapposizione tra l'"homme de char" e l'"homme abstrait". Tale opposizione viene riproposta nel campo delle idee poiché la differenza tra "rivoluzione" e "rivolta" si misura proprio nella contrapposizione

¹¹Trad. it. da: A. CAMUS, *La peste*, trad. di B. Dal Fabbro, in *Opere, cit.*, p. 440: «Dopo un attimo, il dottore scosse la testa. Il giornalista aveva ragione nella sua impazienza di felicità, ma aveva ragione quando lo accusava? "Lei vive nell'astratto." Erano veramente astratti i giorni passati in un ospedale dove la peste aveva raddoppiato i suoi bocconi, portando a cinquecento le vittime per settimana? Sì, c'era nella sciagura una parte d'astratto e d'irreale. Ma quando l'astratto comincia ad ucciderti, bisogna ben occuparsi dell'astratto. E Rieux sapeva soltanto che non era la cosa più facile. Non era facile, ad esempio, dirigere un ospedale ausiliario (ce n'erano tre adesso) che dipendeva da lui».

¹²Cfr. in particolare la voce «abstraction» curata da Maurice Weimbergh in: J. GUÉRIN (a cura di), *Dictionnaire Albert Camus*, Robert Laffont, Paris, 2009.

¹³Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini 1942-1951, cit.*, p. 114: «Dimostrazione. L'astrazione è il male. Produce le guerre, le torture, la violenza, ecc. Problema: come conservare la visione astratta di fronte al male fisico - l'ideologia davanti alla tortura inflitta in nome di questa ideologia».

tra "astrazione" e "esperienza". In *Remarque sur la révolte*, Camus esplicita che la rivoluzione è «le passage de l'idée dans l'expérience historique» e la rivolta, al contrario, è «le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée» (III, 331). La rivolta, per Camus, è il movimento stesso della vita, mentre la rivoluzione è il calcolo, l'astrazione che, una volta convertita in un meccanismo smisurato, conduce alla tortura e alla morte. La nozione di rivolta è dunque strettamente connessa a quella di esperienza.

Montaigne, nel saggio *L'expérience*, aggiunto dall'autore agli altri *Essais* solo pochi anni prima di morire, descrive con un esempio illuminante il possibile rapporto instaurantesi tra l'astrazione e la realtà fattuale:

«Chi ha mai visto dei bambini che provano a ridurre a un certo livello una massa d'argento vivo? Più lo schiacciano e lo pestano e s'ingegnano a comprimerlo a modo loro, più irritano la generosità di quel valoroso metallo: esso sfugge ai loro trucchi e se ne va sminuzzandosi e sparpagliandosi oltre ogni previsione»¹⁴.

L'argento vivo non è altro che il mercurio. Come tutti sanno, è impossibile tener ferma una goccia di mercurio, tanto meno comprimerla, darle una forma. Il mercurio è sfuggevole e non adatta il suo moto alle previsioni o alle pressioni umane. Da questo esempio, Montaigne trae la massima: «c'è scarso rapporto tra le nostre azioni e le leggi fisse e immutabili»¹⁵. Camus diffida di leggi immutabili, di principi assoluti incorruttibili, di ragioni astratte. La fedeltà a ciò che rivela l'esperienza restringe, dunque, l'indagine filosofica al campo limitato del mutevole e del corruttibile. Camus è un fine lettore degli *Essais*, come d'altronde dei *Pensées* di Pascal, di *Maximes et Pensées* di Chamfort e degli aforismi di Nietzsche. La restrizione del campo dell'indagine filosofica, morale e politica all'empirico e al mutevole si ripercuote inevitabilmente sui mezzi espressivi scelti da Camus per dispiegare il pensiero nella forma scritta: «Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois assez à la raison pour croire en un système» (II, 659). L'autore de *Le Mythe de Sisyphe*, influenzato da Jean Grenier e da Nietzsche¹⁶, si nega l'etichetta di filosofo in nome del dubbio nei confronti dei sistemi filosofici astratti e degli assoluti. L'attitudine dominante, in Camus, è essenzialmente il rifiuto del sistema come modello espressivo del pensiero. In que-

¹⁴M. DE MONTAIGNE, *L'esperienza*, Bompiani, Milano, 2006, p. 85.

¹⁵*Ivi*, p. 83.

¹⁶«Diffido di tutti i sistematici e per la strada li evito. La volontà di sistema è una mancanza di onestà» (F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, vol. VI, t. III, p. 58).

sta direzione bisogna leggere la celebre sentenza: «On ne pense que par images. Si tu veux être philosophe, écris des romances» (I, 800)¹⁷. La riflessione personale dei *Carnets* rivela che la pratica consueta di esprimere le proprie idee attraverso il romanzo, il teatro e l'*essai* sarebbe sfociata nella definitiva imposizione dell'aforisma, come modello espressivo più congeniale, se la morte non avesse colto improvvisamente lo scrittore premio Nobel, nel gennaio 1960: «Après *L'homme révolté*. Le refus agressif, obstiné du système. L'aforisme désormais» (IV, 1104)¹⁸.

A partire da *Noces*, passando per *Le Mythe de Sisyphe*, la riflessione camusiana, in conclusione, muove sempre dal basso, dalla terra, dalla carne, dal fremito di un'emozione, dai limiti imposti dalla condizione finita dell'uomo. L'assurdo stesso è concepito da Camus come un'esperienza perché, prima di essere pensato, viene esperito. Non è un caso che il *raisonnement absurde* prenda le mosse dal *sentiment de l'absurdité* e dal *sentiment d'étrangeté*. Alla svolta di qualunque via ciascun uomo può imbattersi in uno "strano malessere", "una stanchezza colorata di stupore". Il "perché?" sorge da una sensazione.

Sebbene l'azione militante del Camus politico e cittadino non inizi nel settembre '39, da questo momento in poi comincia a insinuarsi il seme della responsabilità di fronte agli eventi, l'urgenza dell'*engagement*. Gli articoli di «Alger républicain» testimoniano una forma di attenzione precoce che il giovane giornalista riserva alla realtà sociale e politica algerina; le pagine di «Le soir républicain» dedicate al Conflitto riflettono la presa di coscienza dei problemi internazionali. Michel Walzer ha rimarcato con acume che, generalmente, nei momenti di crisi rappresentati da una guerra, non sono i principi filosofici a guidare l'azione. Essi, infatti, non sono in grado di cogliere, nell'istante, la complessità dell'evento. La guerra nella sua drammaticità etico-politica, in qualunque tempo, coglie impreparati gli intellettuali, i giornalisti, gli scrittori: «La guerra, in particolare, è caratterizzata da un'urgenza del tutto incompatibile, probabilmente con la filosofia presa sul serio. Il filosofo è come il poeta di Wordsworth che riflette con serenità sulle passate esperienze (o sulle altrui esperienze), ragionando su scelte politiche e morali già compiute»¹⁹. Gli

¹⁷Trad. it. da: A. CAMUS, *Carnets 1935-1942, cit.*, p. 14: «Si può pensare soltanto per immagini. Se vuoi fare il filosofo, scrivi romanzi».

¹⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini, 1951-1959, cit.*, p. 291: «Dopo *L'uomo in rivolta*. Il rifiuto aggressivo, ostinato del sistema. L'aforisma, ormai».

¹⁹M. WALZER, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Laterza, Bari, 2009, p. XI.

articoli di Camus che hanno dunque per tema la Seconda Guerra Mondiale, pubblicati su «Alger Républicain» e le «Soir républicain» tra il settembre 1939 e il gennaio 1940, hanno poco a che fare con la riflessione filosofica. Il conflitto coglie di sorpresa il giovane giornalista, non ancora celebre, che si limita a registrare i fatti e ad abbozzare un tentativo di comprensione. Tuttavia, la riflessione sulla guerra come problema morale e sui temi ad essa connessi²⁰ prende il via in questi articoli giovanili e accompagna Camus in tutta la sua produzione²¹. Alla pura reazione emotiva dell'articolista disincantato di «Le soir républicain», in pieno travaglio tra un istinto pacifista e una postura antifascista, seguiranno analisi ben più lucide sulle origini del conflitto, sulla natura del nemico, sulla situazione politica internazionale, solo a partire dagli editoriali di «Combat» (1944-1947) e dalle *Lettres à un ami allemand* (1943-1944).

Nel clima cerimonioso della consegna del Premio Nobel, Albert Camus propone al pubblico mondiale, attraverso uno sguardo retrospettivo lucido, l'elenco degli eventi degli ultimi vent'anni di una storia che definisce "demenziale". Non è solo l'artista a parlare, ma l'uomo o il cittadino europeo che contempla sgomento le ceneri e le rovine che il Novecento si è lasciato alle spalle, nonché i possibili disastri che il secolo dei totalitarismi riserva in prospettiva al mondo intero:

«Pendant plus de vingt ans d'une histoire démentielle, perdu sans secours, comme tous les hommes de mon âge, dans les convulsions du temps, j'ai été soutenu ainsi par le sentiment obscur qu'écrire était aujourd'hui un honneur, parce que cet acte obligeait, et obligeait à ne pas écrire seulement. Il m'obligeait particulièrement à porter, tel que j'étais et selon mes forces, avec tous ceux qui vivaient la même histoire, le malheur et l'espérance que nous partagions. Ces hommes, nés au début de la première guerre mondiale, qui ont eu vingt ans au moment où s'installaient à la fois le pouvoir hitlérien et les premiers procès révolutionnaires, qui ont été confrontés ensuite, pour parfaire leur

²⁰Violenza, omicidio legalizzato, campi di concentramento, minaccia nucleare, terrorismo e via dicendo.

²¹La guerra accompagna come un'ombra Albert Camus in tutto l'itinerario della sua esistenza. La Grande Guerra apparentemente esclusa per motivi cronologici segna gravemente la vita di Camus perché lo rende precocemente orfano di padre. L'itinerario che dal Primo Conflitto Mondiale porta alla drammatica Guerra d'Algeria lo si può rivivere nell'ampio respiro delle pagine de *Le premier homme*, ultimo romanzo incompiuto del premio Nobel, rinvenuto nel luogo dell'incidente mortale nel gennaio 1960. Nei parametri teorici e cronologici della presente ricerca l'obiettivo è puntato sulla Seconda Guerra Mondiale come orizzonte politico, morale, militare imprescindibile in cui si forgia gran parte del pensiero di Camus. Sul tema della guerra in particolare, anche in chiave biografica, si veda: L. DUBOIS, *Les trois guerres d'Albert Camus*, actes du colloque international de Poitiers, 4-5-6 mai 1995, Pont-Neuf, Poitiers, 1995.

éducation, à la guerre d'Espagne, à la deuxième guerre mondiale, à l'univers concentrationnaire, à l'Europe de la torture et des prisons, doivent aujourd'hui élever leurs fils et leurs oeuvres dans un monde menacé de destruction nucléaire» (IV, 241)²².

L'intellettuale premiato, ormai celebre, con la consueta limpidezza concettuale, riasume in poche righe i flagelli della storia novecentesca nel cui grembo agisce una generazione in carne ed ossa, la sua, a cui si pone innanzi un granitico problema di responsabilità: l'educazione dei propri figli in un mondo destinato allo sfacelo nucleare. Da questi pensieri sgorga la celebre sentenza, immagine immobile di una generazione che invecchia: «Chaque génération, sans doute, se croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde se dé-fasse» (IV, 241)²³. La serenità con cui Camus designa il compito della propria generazione è forgiata nella consapevolezza morale dello scrittore e nell'esperienza vissuta dell'uomo-cittadino. Impedire la distruzione del mondo significa assumersi sulle spalle un atto di responsabilità fondato su un principio granitico, quello della *resistenza*. Rifare il mondo vuol dire crearne uno nuovo o almeno rimodellarlo; impedire che il mondo si distrugga vuol dire *resistere*, contenere. Non è dunque questo il tempo di elaborare un *pensiero rivoluzionario*; al cospetto degli eventi e dei rischi, bisogna erigere una morale di *resistenza* all'oppressione fondata sul rifiuto di mentire: «Quelles que soient nos infirmités personnelles, la noblesse de notre métier s'enracinera toujours dans deux engagements difficiles à maintenir: le refus de mentir sur ce que l'on sait et la résistance à l'oppression» (IV, 240-241)²⁴. La riflessione morale di Camus nei

²²Trad. it. da: A. CAMUS, *Discorsi di Svezia*, trad. di A. Sensini, in *Opere, cit.*, p. 1241: «Per più di vent'anni di storia folle, perduto e privo di soccorso, come tutti gli uomini della mia età, nelle convulsioni del tempo, sono stato sorretto dal sentimento oscuro che scrivere era oggi un onore, perché questo atto impegnava, e non impegnava a scrivere soltanto. Mi obbligava in particolare a portare, come potevo e secondo le mie forze, con tutti quelli che vivevano la stessa storia, la sventura e la speranza di cui eravamo partecipi. Questi uomini, nati all'inizio della prima guerra mondiale, che hanno avuto vent'anni quando si installavano ad un tempo il potere hitleriano e i primi processi rivoluzionari e che sono stati in seguito messi alla prova, per completare la loro educazione, nella guerra di Spagna, nella seconda guerra mondiale, nell'universo "concentrazionario", nell'Europa della tortura e della prigione, debbono ora allevare i loro figli e le loro opere in un mondo minacciato dalla distruzione nucleare».

²³Trad. it. da: *Ivi*, p. 1242: «Ogni generazione, senza dubbio, si crede destinata a rifare il mondo. La mia sa che non lo rifarà. Il suo compito è forse più grande: consiste nell'impedire che il mondo si distrugga».

²⁴Trad. i. da: *Ivi*, p. 1241: «Qualunque siano le nostre debolezze personali, la nobiltà del nostro mestiere avrà sempre le sue radici in due difficili impegni: il rifiuto della menzogna e la resistenza all'oppressione».

primi anni quaranta è comprensibile attraverso una contestualizzazione storica; è la risposta all'onda d'urto dell'oppressione e della menzogna generata nel contesto pre-bellico, bellico e post-bellico. Non è un caso che espressioni come «résistance», «oppression», «refus de mentir», siano delle costanti negli editoriali di «Combat». Si può pertanto evincere, dalle dichiarazioni del Premio Nobel, che l'impegno dell'artista nel Novecento consiste, lapalissianamente, nel non mentire e nel resistere; e che il suo posto nella comunità è sempre e comunque dalla parte dell'oppresso. Nessuno slancio rivoluzionario dunque, ma un impegno forgiato su un'idea misurata e misurabile: la rivolta.

Albert Camus, scrittore *pieds noir*, giornalista professionista, vive il Novecento sulla sua carne, dalla Grande Guerra, conosciuta nell'assenza del padre, alla Seconda, attraverso la Resistenza all'occupazione nazista; dalla Guerra di Spagna, di cui è stato un attento cronista a distanza, alla guerra d'Algeria, cicatrice indelebile in un'anima algerina; Da Hitler a Stalin, dai campi di concentramento alle "purghe". Ed ora, in piena Guerra Fredda, la minaccia nucleare. Camus interpreta nel Novecento un ruolo che va al di là dei meriti letterari, delle intuizioni filosofiche; tale ruolo è quello del testimone della storia *en train de se faire*. La terra algerina, negli anni Trenta, in tutta la sua complessità socio-culturale, è il tempio, oltre che della celebrazione naturale delle nozze col mondo, della consacrazione di un *reporter* lucido e attento molto precocemente alle ingiustizie sociali della colonia francese.

Lo scrittore meravigliato dalla bellezza delle nozze col mondo, incantato da Tìpasa e dall'Algeria solare, il moralista che rafforza l'idea di rivolta tra le muraglie dell'assurdo, entra nella storia prima in veste di uomo-cittadino e soltanto in seguito nel suo ruolo di scrittore-intellettuale. Accanto a *Noces*, *L'envers et l'endroit*, *Le Mythe de Sisyphe*, Camus ha da sempre coltivato una dimensione della scrittura parallela che affonda le radici nell'*humus* politico e sociale della Storia del Novecento nel suo farsi²⁵. L'attività giornalistica occupa invero uno spazio essenziale nell'enorme mo-

²⁵Nell'ampia e complessa produzione non letteraria camusiana possiamo distinguere due tipologie testuali: da una parte gli "essais" di comprensione a distanza e dall'altra gli scritti di circostanza, articoli, discorsi e lettere. I due grandi "essais", *Le Mythe de Sisyphe* e *L'homme révolté*, sono, senza alcun dubbio, la parte consistente e definitiva del pensiero di Albert Camus. Gli articoli e i discorsi, invece, ne rappresentano il versante in divenire, proprio perché prendono spunto dall'attualità storica in movimento, in relazione alla quale il pensiero dell'uomo va maturando. Per comporre le pagine de *Le Mythe de Sisyphe*, Camus impiega quattro anni; ancora più tempo serve all'autore per raccogliere il materiale che verrà plasmato nelle pagine de *L'homme révolté*. Per scrivere un editoriale sulla prima pagina di «Combat», Camus impiega pochi minuti, in condizioni di precarietà. La differenza tra le

le degli scritti camusiani. Tuttavia, i primi saggi e racconti sono al di fuori della realtà storica che circonda l'autore, il quale, nel binario che costeggia l'*essai* e il *recit*, costituito dall'editoriale e dall'articolo sulle colonne dei quotidiani, sonda la realtà e l'interpreta in poche battiture. L'articolo giornalistico è lo strumento principale attraverso il quale Camus mette in moto le sue idee, le perfeziona e le modella in relazione al fluire del divenire storico. Tuttavia, non ci si può spingere a concepire gli scritti giornalistici di Camus come una parte a sé stante della sua produzione; nello stesso tempo sarebbe eccessivo considerarli un tutt'uno con il resto della sua opera saggistica e letteraria. La verità sta nel mezzo: gli articoli, gli *essais*, i romanzi, le *pièces* teatrali si incastrano l'uno con l'altro in virtù dei problemi che insieme sottendono. Nello stesso tempo, il metodo empirico, alla base di ogni riflessione, resta valido in ogni estrinsecazione formale del pensiero, dal romanzo all'editoriale. L'attenzione all'empirico e all'evidenza lapalissiana, che trasuda dagli scritti di *Noces* e dalle intuizioni de *Le Mythe de Sisyphe*, in un ambito moralistico, rimangono costanti nell'articolo e nell'editoriale. Fare la cronaca dell'evento, per Camus, significa riflettere sull'evento; si tratta sempre di un "partire dal basso", per poi proseguire nella critica e nell'interpretazione.

La descrizione affettiva di un ritorno a Tipasa è un esempio emblematico di come la storia, da Camus ruminata in articoli, entra a contaminare la descrizione della bellezza che anni prima regnava incontaminata: i saggi di *Noces* sono come regine effimere, adorne di fiori ma prive di spada; la realtà politica e sociale che governa l'Europa vi è completamente assente, il quadro di riferimento teorico-estetico è puramente intrecciato al retroterra culturale del bacino mediterraneo, al mito greco e romano, al pensiero cristiano, alla cultura popolare algerina. Lo sguardo dell'autore è incontestabilmente disinteressato dal punto di vista politico-morale.

Camus torna a Tipasa nel 1952. Dall'esperienza vissuta sgorga un saggio, *Retour à Tipasa*, uno di quegli *essais* solari raccolti sotto il nome di *L'été*. Il vissuto è

due tipologie di testi sta nello sguardo, ovvero nella posizione dell'occhio. Gli "essais" si avvalgono della distanza; sono il frutto della riflessione su qualcosa che è già avvenuto, che si è già consumato, su cui si è già scritto e dibattuto; sono l'esito di studio, di letture e di esperienza vissuta; infine forniscono strumenti per leggere il presente e indicare direzioni da seguire e propugnano morali o stili di vita, attitudini e saggezza. Gli scritti di circostanza, in particolare gli articoli e gli editoriali, vengono generati *nel mezzo* dell'avvenimento e sono il frutto di una rapida riflessione e di un'opinione che matura in relazione all'evento e viene indirizzata in base ai presupposti morali e intellettuali di chi scrive. L'ampia mole di articoli che Camus ha prodotto, non a caso è stata raccolta in tre opere, *Actuelles I*, *Actuelles II*, *Actuelles III (Chroniques algeriennes)*.

però un ri-vissuto, perché l'esperienza è consolidata e il viaggio assume i connotati del ritorno, il presente si mescola con la memoria. Perché Camus a Tipasa c'è già stato, da quel soggiorno meravigliato era nato un *essai*, solare anch'esso, *Noces à Tipasa*, e raccolto tra gli scritti giovanili di *Noces* nel 1939. Sono passati tredici anni e qualcosa è cambiato: tra le rovine di Tipasa compare un elemento discordante e inquietante, drammaticamente evocativo: il «filo spinato». Si tratta evidentemente di un'immagine-simbolo del secolo scorso. Le nozze che celebravano l'unione col mondo e la festa che ne consegue si trasformano in distanza:

«Cette distance, ces années qui séparaient les ruines chaudes des barbelés, je les retrouvais également en moi, ce jour-là, devant les sarcophages pleins d'eau noire, ou sous les tamaris détrempés. Élevé d'abord dans le spectacle de la beauté qui était ma seule richesse, j'avais commencé par la plénitude. Ensuite étaient venus les barbelés, je veux dire les tyrannies, la guerre, les polices, le temps de la révolte» (III, 609)²⁶.

La distanza non è quantificabile né in termini di tempo, né di spazio; si tratta di una distanza percettiva del soggetto senziente. Nei saggi di *Noces*, l'evento percettivo del campo immediato dell'esperienza è il fulcro della descrizione evocativa di cui si nutrono i testi. Nel campo percettivo dell'autore, che rientra nel suo *habitat* estetico, penetra una discordanza che non è estetica, bensì morale: «Au temps de l'innocence, j'ignorais que la morale existât. Je le savais maintenant» (III, 610). Dopo aver vissuto la bellezza del giorno negli anni della gioventù algerina, l'ormai celebre intellettuale europeo è stato costretto a «mettersi in regola con la notte». La notte è senza dubbio una immagine della "tirannide", termine che Camus trae dalla storiografia antica per indicare i totalitarismi del Novecento. La metafora del buio incorpora altrettanto bene il sentimento dell'uomo occidentale costretto a muoversi, come un cieco, nella crisi dei valori morali. L'incontro con la notte pertanto genera una dissintonia evidente nella percezione della bellezza.

In *Retour à Tipasa* assistiamo ad un processo di riflessione a posteriori sul destino dell'uomo, a partire dal vissuto personale. Il precedente saggio, *Noces à Tipasa*, affrescato di luce e di giovinezza, a tratti ingenuo nel suo programmare stili di vita

²⁶Trad. it. da: A. Camus, *L'estate*, trad. di S. Morando, in *Opere, cit.*, p. 1005: «Quella distanza, quegli anni che separavano le rovine calde dal filo spinato, quel giorno, davanti ai sarcofagi pieni d'acqua nera, o sotto le tamerici inzuppate, li ritrovavo anche in me. Cresciuto nello spettacolo della bellezza che era la mia sola ricchezza, avevo cominciato nella pienezza. Poi era venuto il filo spinato, voglio dire le tirannie, la guerra, le polizie, il tempo della rivolta».

ed esaltare il corpo, viene ri-scritto alla luce della maturità. Il placido isolamento che traspare nelle pagine giovanili subisce con forza l'aggressivo esito delle vicende europee. La dimensione della bellezza, che Camus aveva esaltato in *Noces*, appare nettamente scollegata dall'evento storico. L'indifferenza naturale del mondo non è minimamente scalfita dall'evento bellico che sconvolge l'Europa e il mondo a partire dal settembre 1939. Nella ri-lettura del '56 emerge pertanto il senso del "filo spinato". La pienezza solare di *Noces à Tipasa* viene sostituita dalla pioggia invernale di un dicembre algerino. Dal binomio luce/estate si passa alla coppia simbolica inverno/notte. Assistiamo dunque, attraverso un confronto tra due saggi lirici di diverse epoche che descrivono il medesimo oggetto, attraverso la medesima lente del vissuto individuale, ad un cambiamento aggressivo di percezione della realtà nello scrittore dopo il suo ingresso nella storia. Con "ingresso nella storia" intendo, in particolare, un piano della riflessione che non coinvolge solo il vissuto individuale e la saggezza o stile di vita del solitario, aspetti che costituiscono il fulcro della riflessione da *Noces* a *Le Mythe de Sisyphe*, ma soprattutto il dipanarsi del problema della relazione con l'"altro", dunque la questione politica e morale, nel comune divenire storico della comunità.

In principio era il sole, poi la notte (totalitarismo o nichilismo), infine è venuto il «tempo della rivolta»: la resistenza politica, militare, ma soprattutto morale. Entriamo dunque in un momento della riflessione camusiana che si stacca apparentemente dal precedente. È possibile, dunque, definire questa fase del pensiero camusiano, che mi appresto ad analizzare, come "tempo della rivolta" seguendo il filo di una celebre lettura de *L'homme révolté* operata da Bataille²⁷ o, riprendendo le parole dello stesso scrittore resistente, "le long détour". Dal sole meridiano delle nozze col mondo Camus approda al "pensiero meridiano" del meriggio, ma solo dopo aver scandagliato la notte.

Camus è un autore che si muove indifferentemente sui piani più disparati della scrittura e del pensiero. Non è un caso che un tale funambolo sia difficilmente classificabile nei comuni scomparti del sapere. Camus è un uomo del Novecento che ha perseguito, nella sua attività di scrittore, giornalista, moralista la convinzione della fedeltà: da una parte la fedeltà alla bellezza, alla terra, al finito; dall'altra la fedeltà agli umiliati, agli oppressi e alla giustizia: «Oui, il y a la beauté et il y a les humi-

²⁷G. BATAILLE, *Le temps de la révolte* (II), « Critique », VIII, 1952, n. 56 (janvier), pp. 29-41.

liés. Quelque soient les difficultés de l'entreprise, je voudrais n'être jamais infidèle ni à l'une ni aux autres» (III, p. 614)²⁸. Citazione troppo celebre, ma viva come una sentenza che resiste al dente del tempo²⁹.

In *Retour à Tipasa* l'elemento autobiografico si ripropone in forma di ricordo: «Le 2 septembre 1939, en effet, je n'étais pas allé en Grèce, comme je le devais. La guerre en revanche était venue jusqu'à nous, puis elle avait recouvert la Grèce elle-même» (III, 609)³⁰. L'orizzonte pagano nel quale si collocano i saggi di *Noces* sono il frutto di una concezione della grecità classica filtrata da Nietzsche e contrapposta al cristianesimo. Nel luglio 1939, Camus progettava un viaggio in Grecia; l'entusiasmo riposto nell'itinerario a ritroso nella storia e nel tempo, in quella terra misteriosamente affascinante, è testimoniato dai *Carnets*: tutte le annotazioni del mese di agosto riguardano la Grecia antica (II, 882-883). Tuttavia, il pellegrinaggio in Grecia viene stroncato a causa dello scoppio del Secondo Conflitto Mondiale. Questo evento, seppur percepito da una distanza apparentemente esclusa, l'Algeria, sconvolge Camus e assume una valenza simbolica nella sua esistenza. La Grecia arcaica rappresenta il coronamento di un tipo di pensiero elaborato sulle fonti mitiche e su una concezione pagana dell'esistenza. Il fatto che Camus "studi" prima di partire testimonia l'intenzione di approfondire e sviscerare in prospettiva futura quei temi solari e corporei abbracciati nei saggi di *Noces*. La Guerra frantuma questo orizzonte mitico-simbolico isolante e catapultata il giovane intellettuale nella realtà dei tempi.

²⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *L'estate, cit.*, p. 1010: «Sì, c'è la bellezza e ci sono gli umiliati. Per difficile che sia l'impresa, vorrei non essere mai infedele né all'una né agli altri» .

²⁹Cfr. S. VECA, *La bellezza e gli oppressi*, Feltrinelli, Milano, 2002.

³⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *L'estate, cit.*, p. 1005: «Il 2 settembre del 1939 io non ero andato in Grecia, come dovevo. In cambio, la guerra era venuta fino a noi, poi aveva coperto anche la Grecia».

CAPITOLO I

Pandora

«Hai quei due beni? Hai tutto. Scopri
umani agli umani».

Pindaro

Miseria e rivolta

Un giovane Camus, affamato di letture, scopritore ingenuo della magia del *verbo*, s'imbatta nei versi di Verlaine con la fame tipica di chi scorge un destino e decide di perseguirlo.

La poesia è un mondo complesso, il giovane algerino non è il primo né sarà l'ultimo a scoprirlo, e i poeti muoiono giovani e a volte restano tali. Verlaine dunque, colui che è considerato, da ammiratori e detrattori, un eterno ragazzo; l'opinione è senza dubbio comune: il giovane poeta non ha mai avuto coscienza del bene e del male, mancanza usuale per un ragazzo sognatore che, inseguendo farfalle, pecca senza sapere. Ma Camus fugge questa opinione così generale e sottopone il poeta alla sua lente sbarbata, distinguendo audacemente "son âme et son coeur", l'anima ingenua e la ragione lucida. Se infatti ci limitiamo a vedere l'anima, vale a dire l'espressione poetica, i versi, l'opinione corrente è verosimile, o più precisamente giusta: Verlaine è un eterno ragazzo. Ma proviamo per un istante a studiare la ragione del poeta e ci accorgeremo che Verlaine non ha nulla del bambino perché Verlaine ha sofferto. La sofferenza, sentimento non nuovo nella mente del giovane Camus, significa "esperienza del male", sensazione spiacevole a cui inevitabilmente segue una presa di coscienza. Verlaine ha avuto coscienza del male dunque, ma se ne è compiaciuto: «Il s'est délecté à la pensée des flammes de l'enfer» (I, 515)¹. Da qui deriva una cinica perversione del peccato, comune a Baudelaire².

Dov'è dunque l'ingenuità del ragazzo? L'atto del peccare non deriva dalla mancata conoscenza del male ma dal compiacimento che nasce dalla coscienza che segue l'esperienza. Perché allora Verlaine è un peccatore? La risposta cela già un nucleo vitale del pensiero camusiano: «Il a péché pour attirer le regard de la divinité, car,

¹Trad. it. da: A. CAMUS, *Le voci del quartiere povero e altri scritti giovanili*. Con un saggio di Paul Viallaneix, trad. di Giovanni Bogliolo, Rizzoli, Milano, 1974, p. 116: «Si è diletto al pensiero delle fiamme dell'inferno»

²Ne *L'homme révolté* Camus, all'interno della sezione *La révolte métaphisique*, pur occupandosi della rivolta nella poesia, non prenderà in considerazione Verlaine ma soltanto Baudelaire, Lautremont e Rimbaud (III, 101-107, 130-136).

orgueilleux, il ne pouvait concevoir être un rien dans l'immense univers» (*Ibid.*)³. L'atto peccaminoso di Verlaine è una protesta contro la propria condizione. Una rivolta metafisica? Procediamo con calma.

Camus percorre la produzione poetica di Verlaine intrecciando i versi alla vita del poeta. Un'esistenza agiata e movimentata cede il passo alla dissolutezza e agli amori malsani, in seguito il ravvedimento e la melanconia. In questa fase, i versi di ebbrezza si alternano a quelli di pentimento, all'atto del peccatore segue la penitenza: è racchiusa qui la debolezza tutta umana di Verlaine. Orbene, proprio in virtù di tal "faiblesse", Verlaine è un uomo prima di essere un poeta, inezia di fondo, che però il giovane Camus non può non esternare di amare: «Je ne peux m'empêcher de l'aimer dans ses défauts, dans cette faiblesse si humaine que du poète délicat et meurtri, elle fait un homme comme nous, avec ses lâchetés et ses révoltes : l'homme qui a prié Dieu avec son âme et qui a péché avec son cerveau» (I, 517)⁴. Con queste parole un giovane Albert Camus, nel 1932, conclude un delicato e sentito articolo intitolato *Un nouveau Verlaine*. Il testo verrà pubblicato nella rivista algerina *Sud*⁵. Camus ha diciannove anni.

L'articolo su Verlaine fornisce fin da ora una prova di come sia possibile intravedere tra le righe di un tentativo di critica letteraria un barlume di idea originale: Verlaine è un uomo in rivolta, la sua ribellione si forgia nella debolezza umana, ma anche nell'orgoglio, ossia nel rifiuto di essere un "nulla" al cospetto dell'universo; per questo il poeta si rivolta contro Dio, peccando. Ma l'aspetto che maggiormente rimarca l'originalità di questo articolo giovanile è che la rivolta, insieme alla vigliaccheria, è considerata un fatto essenzialmente umano. Non è un azzardo, pertanto, affermare che il tema della rivolta si presenta già con prepotenza nel nido in cui viene covata la riflessione istintiva dei primi scritti di Camus. Tuttavia, i reali nutrimenti

³Trad. it. da: A. CAMUS, *Le voci del quartiere povero e altri scritti giovanili*, cit., p. 116: «Ha peccato per attirare lo sguardo della divinità, perché, orgoglioso, non poteva concepire di essere un nulla nell'immenso universo».

⁴Trad. it. da: *Ivi*, p. 118: «Non posso impedirmi di amarlo nei suoi difetti, in quella debolezza così umana che del poeta delicato e straziato fa un uomo come noi, con le sue vigliaccherie e le sue rivolte: l'uomo che ha pregato Dio con l'anima e peccato col cervello».

⁵Nell'anno scolastico 1932-1933, gli studenti del Grand Lycée d'Alger, col sostegno di Jean Grenier, lanciano *Sud*, «revue mensuelle de littérature et art». Camus scriverà per questa rivista due articoli di critica letteraria, *Un nouveau Verlaine*, *Le Poète de la misère*. Jean Rictus, due testi ad argomento filosofico, *La Philosophie du siècle*, *Sur la musique*, e due testi letterari, *Poème* e *Le Dernier Jour d'un mort-né*. Sugli scritti giovanili di Camus si veda l'esaustiva monografia: J. LÉVI-VALENSI, *Albert Camus ou la naissance d'un romancier*, Gallimard, Paris, 2006, pp. 44-58.

dei testi, in questa fase di sperimentazione, sono la miseria e la terra. In un intreccio lirico, l'uomo nudo, privato delle ricchezze materiali, si culla tra i beni terrestri di cui l'Algeria madre è dispensatrice.

La miseria è un motivo vitale nell'opera dello scrittore franco-algerino che - come è noto - coltiva la sua infanzia alla scuola della povertà nei sobborghi di Algeri. Orbene, i primi esperimenti letterari vedono la luce attraverso una raffigurazione costante dei luoghi in cui il giovane Camus compie le prime esperienze di vita; una costellazione di personaggi e situazioni, collocabili chiaramente nell'orizzonte di Belcourt, impianto autobiografico di base su cui poggia il progetto di una cronaca della povertà. Non è un caso se un ulteriore lavoro di critica letteraria, secondo articolo pubblicato in ordine di tempo dopo *Un nouveau Verlaine*, abbia come oggetto i versi di un poeta che racconta la miseria. Sempre per la rivista *Sud*, Camus recensisce *Les soliloques du Pauvre*, in un breve scritto intitolato *Le poète de la misère. Jehan Rictus*. In quelle poesie a prendere parola è un povero "vero", è la sua voce che ci arriva, per la prima volta, senza intercessori illustri come Zola, Hugo e Richepin. Tra i versi di Jehan Rictus⁶, il giovane recensore trova le parole adatte per esprimere congiuntamente la miseria materiale e la rivolta: « Le Pauvre se promène, resassant sa misère, remâchant sa détresse. Il laisse gronder en lui d'obscurs désirs, de ténébreuses révoltes » (I, 517)⁷. *Les Soliloques du Pauvre* non sono altro che l'espressione degli stati d'animo di un miserabile che cerca di evadere dalla sua condizione attraverso visioni oniriche. La fantasia conduce alla felicità poiché fa dimenticare al povero di essere uomo; ma la realtà sgretola i sogni e cementa una certezza: l'ingiustizia della sorte. La scoperta dell'ingiustizia apre la strada alla giusta rivolta: il personaggio di Rictus, miserabile e sognatore, "Cristo dei miserabili", diventa un «predicatore di rivolta» (I, 519). Camus, lettore sensibile a questo tema, distingue due parti distinte nei *Soliloques du Pauvre*: «Il y aura le récit des rêves du pauvre diable, rêves de bonheur tranquille et universel et aussi le récit de ses Révolte» (I, 518)⁸. Lo studio dell'opera, di conseguenza, sarà diviso in due fasi: la prima dedicata ai sogni creati per evadere

⁶J. RICTUS, *Les Soliloques du pauvre* (1897), Blusson, Paris, 1993.

⁷Trad. it. da: A. CAMUS, *Le voci del quartiere povero e altri scritti giovanili*, cit., p. 119: «Il Povero cammina rimuginando la sua miseria, ruminando la sua indigenza. Lascia brontolare dentro di sé oscuri desideri, tenebrose rivolte».

⁸Trad. it. da: *Ivi*, p. 121: «Ci sarà il racconto dei sogni del povero diavolo, sogni di felicità tranquilla e universale, e anche il racconto delle sue Rivolte». Per la prima volta Camus utilizza la maiuscola. Il corsivo è mio.

dalla sorte dolorosa e la seconda incentrata sulle rivolte che nascono dalla presa di coscienza dell'impossibile evasione. Anche in questo breve scritto Camus intende con la parola "rivolta" un grido di recriminazione, una protesta contro la propria condizione, come nel caso di Verlaine. Il poeta scandaloso infatti peccava per orgoglio, per attirare l'attenzione della divinità. La rivolta si erge contro la creazione che ha reso l'uomo un nulla di fronte all'eternità. Il povero di Rictus, similmente, protesta contro la sua miserabile condizione di uomo, contro l'impossibilità di raggiungere la felicità se non attraverso l'evasione onirica. Ma a chi si rivolge il Povero? Anche in questo caso la protesta ostinata e orgogliosa è destinata a infrangersi contro il silenzio intransigente della divinità, questa volta nella sua veste umana e miserabile: Gesù. I versi del poema su cui si sofferma Camus sono quelli in cui Rictus descrive l'incontro e lo sfogo del povero con Gesù⁹. Lo sfogo diviene collera e ingiuria e l'accusa che il Povero rivolge al Cristo è di essere «impuissant à secourir les misères de ce monde» (I, 520)¹⁰. La scossa tumultuosa dell'ira si placa quando il miserabile si vede riflesso sul vetro di un venaio e si accorge che il Gesù offeso era nient'altro che lui stesso: «et triste, sordide, loqueteux et superbe, le Pauvre s'en va méprisant le Dieu impuissant» (I, 521)¹¹. Gesù è impotente di fronte alla richiesta ostinata e rivoltosa del povero di alleviare le miserie di questo mondo, il moto di orgoglio cede dunque il posto alla rassegnazione.

Tuttavia, il Povero, scosso da rivolte inutili, si rivolge nuovamente a Dio in un canto intitolato *Prière*. La collera, questa volta, lascia spazio alla speranza e l'accusa al lamento: «Le pauvre, souffrant de faim, souffrant de soif, pleure aussi d'amour. Et il demande à Dieu pourquoi sa part sur cette terre est la plus mauvaise. C'est la plainte éternelle de l'homme» (I, 521)¹². "L'eterno lamento dell'uomo" si consuma davanti a un Dio impotente che non sente la voce strozzata della sua creatura sofferente. Lo straziante canto del Povero di Jehan Rictus si dona a Camus in tutta la sua ricchezza tematica e favorisce una lettura personale secondo le categorie su cui il giovane algerino, sensibile alla miseria e al dolore, edificherà un'intera opera:

⁹Lo sfogo rappresenterà il momento della rivolta di Meursault nelle ultime pagine de *L'Étranger*.

¹⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Le voci del quartiere povero e altri scritti giovanili*, cit., p 124: «Impotente a soccorrere le miserie di questo mondo».

¹¹Trad. it. da: *Ibidem*: «E triste, sordido, cencioso e superbo, il Povero se ne va disprezzando il Dio impotente».

¹²Trad. it. da: *Ivi*, p. 125: «Il Povero, che soffre la fame, che soffre la sete, piange anche d'amore. E chede a Dio perché sulla terra gli tocchi la parte più brutta. È l'eterno lamento dell'uomo...».

sofferenza, felicità, miseria, rivolta.

Il tema della rivolta, in questi primi scritti, appare subito come un fenomeno metafisico, nel senso che la protesta poggia sulla percezione tutta umana della contraddizione tra il bisogno di felicità e la miseria della condizione umana. Il dialogo aperto è con Dio, il creatore, e la rivolta è metafisica perché si erge contro lo stato in cui versa l'umanità. Essa è già sfida e ostinazione, manifestazione dell'orgoglio umano. Ovviamente non possiamo che leggere questi aspetti della nascente nozione di rivolta come delle briciole da seguire per raggiungere un più concreto appoggio teoretico¹³. In realtà Camus non esprime idee originali ma si limita ad interpretare, secondo categorie note, opere letterarie e poetiche. Per il momento, dunque, è urgente isolare soltanto alcuni aspetti: da un lato la rivolta appare come un fenomeno essenzialmente e intimamente umano, a tratti istintivo; dall'altro possiamo notare come la nozione risulti congiunta nettamente a situazioni pratiche di sofferenza e di miseria. Infine, la rivolta, letta attraverso i versi di Verlaine e Rictus, coincide nella sua essenza con la negazione. In conclusione, ad un'attenta analisi lessicale, nei primi scritti di Camus il termine rivolta è da intendersi come un rifiuto, un atto di insubordinazione.

La miseria è, in questi anni, l'oggetto della creazione letteraria di Camus. Il giovane scrittore, tra i suoi artifici letterari, annovera alcuni racconti incentrati sulla sua percezione autobiografica della povertà. Racconti come *L'Hôpital du quartier pauvre*, *Les Voix du quartier pauvre*, *La Maison mauresque*, e frammenti di esercizi letterari come *Voilà! elle est morte*, *Perte de l'être aimé*, tutti pubblicati postumi, narrano un mondo sorretto dall'immaginario realisticamente edificato sulla vita comune a Belcourt, quartiere popolare di Algeri, lo spazio nel quale il giovane Camus compie le prime esperienze esistenziali e creative, il mondo nel quale scopre la sofferenza e la malattia, ma anche il bisogno di felicità. Questi scritti, rimasti a lungo inediti, sono l'anticamera della creazione dei racconti-essais raccolti nel primo libro edito, *L'Envers et l'Endroit*, apparso nel 1937. La Prefazione a questi saggi, "*faible témoignage*" che Camus allega a una riedizione del testo completo nel 1958, ci mostra chiaramente il legame che in quegli anni si stabilisce tra la miseria e la rivolta:

«La pauvreté, d'abord, n'a jamais été un malheur pour moi : la lumière y répandait

¹³Sul tema: M. ORME, *The theme of révolte in Camus's Écrits de jeunesse*, «French Studies Bulletin: A Quarterly Supplement», 65, Winter 1997, pp. 5-7.

ses richesses. Même mes révoltes en ont été éclairées. Elles furent presque toujours, je crois pouvoir le dire sans tricher, des révoltes pour tous, et pour que la vie de tous soit élevée dans la lumière» (I, 32)¹⁴.

In principio fu la povertà, il brano ce lo rivela chiaramente, ma si tratta di una povertà illuminata dalla luce¹⁵. La luce è rappresentata dal sole d'Algeri, dal calore delle spiagge, dai *nutrimenti terrestri* di cui la terra d'Africa è dispensatrice¹⁶. Il ritorno a questi scritti giovanili, attraverso la *Prefazione* postuma, ha il tono commosso della confessione e l'onestà della testimonianza. Di che cosa vuole testimoniare Camus? Della sua opera, o meglio del nucleo vitale che il suo primo scritto racchiude: «Chaque artiste garde ainsi, au fond de lui, une source unique qui alimente pendant sa vie ce qu'il est et ce qu'il dit» (I, 32)¹⁷. *L'Envers et l'Endroit* con tutto il suo bagaglio tematico e biografico rappresenta questa unica fonte da cui sgorga l'alimento dell'artista. Se la sorgente si secca, dice Camus, l'opera cade a pezzi, consumata dall'usura che segue il mancato nutrimento originario; questo, per l'artista, è il momento del silenzio o dei salotti, che in fondo sono la stessa cosa. La descrizione segue quasi una dinamica organica, naturale, vitalista, come se l'itinerario artistico di uno scrit-

¹⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Il rovescio e il diritto*, trad. di Sergio Morando, in *Opere*, Bompiani, Milano, 2000, p. 6: «La povertà intanto non è mai stata una disgrazia per me: la luce vi spandeva le sue ricchezze. Persino le mie rivolte ne sono state illuminate. Quasi sempre credo di poterlo dire senza barare, furono rivolte per tutti e perché la vita di tutti fosse elevata nella luce».

¹⁵Il sole d'Africa diverrà uno dei simboli più presenti nell'opera romanzesca di Camus, si pensi solo alla scena dell'uccisione dell'arabo ne *L'Étranger*.

¹⁶Camus non tarda a sottolineare la difformità tra la miseria patita in climi caldi e quella ben più desolante delle periferie grige e fredde dell'Europa centrale: «On trouve dans le monde beaucoup d'injustices, mais il en est une dont on ne parle jamais, qui est celle du climat. De cette injustice-là j'ai été longtemps, sans le savoir, un des profiteurs. [...] Au contraire, lorsque la pauvreté se conjugue avec cette vie sans ciel ni espoir qu'en arrivant à l'âge d'homme j'ai découverte dans les horribles faubourgs des nos villes, alors l'injustice dernière, et la plus révoltante, est consommée: il faut tout faire, en effet, pour que ces hommes échappent à la double humiliation de la misère et de la laideur. Né pauvre dans un quartier ouvrier, je ne savais pourtant pas ce qu'était le vrai malheur avant de connaître nos banlieues froides» (I, 33) [Trad. it. da: A. CAMUS, *Il rovescio e il diritto*, cit., p. 7: «Si trovano nel mondo tante ingiustizie ma c'è n'è una di cui non si parla mai, ed è quella del clima. Di quell'ingiustizia sono stato a lungo, senza saperlo, uno dei profittatori. [...] Anzi, quando la povertà va unita con quella vita senza cielo né speranza che giunto in età virile ho scoperto negli orribili sobborghi delle nostre città, allora viene consumata l'ultima e la più rivoltante delle ingiustizie: bisogna realmente far di tutto perché questi uomini scampino alla duplice umiliazione della miseria e della bruttezza. Nato povero in un quartiere operaio, però io non sapevo che cosa fosse la vera sventura prima di conoscere le nostre fredde periferie.]. A scanso di equivoci, bisogna sottolineare che la miseria come fenomeno sociale è denunciata a più riprese attraverso l'attività giornalistica, si pensi al *reportage* sulla Cabilia di cui avremo modo di parlare più avanti.

¹⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 6: «Ogni artista custodisce in tal modo un'unica sorgente che nel corso della vita alimenta quel ch'egli è e quello che dice.»

tore fosse simile a quello di una pianta che necessita d'acqua per crescere e vivere. L'intento di Camus è quello di definire cos'è stata l'acqua per lui: «dans ce monde de pauvreté et de lumière où j'ai longtemps vécu et dont le souvenirs me préserve encore des deux dangers contraires qui menacent tout artiste, le ressentiment et la satisfaction» (I, 32)¹⁸. Il nutrimento è dunque *gidianamente* terrestre. Ecco dunque perché la povertà non è una disgrazia: essa illumina le rivolte e preserva dal risentimento. Il rapporto tra rivolta e risentimento, risolto definitivamente ne *L'Homme révolté* (ma ancor prima nella *Remarque sur la révolte*), attraverso un confronto con Max Scheler, viene riproposto in questa *Prefazione* sette anni dopo e riletto in chiave biografica. Il connubio tra miseria e luce risulta essere il luogo in cui si forgiavano le prime rivolte dell'autore, già solidali («pour tous»), e precocemente considerate come una sorta d'amore. Al contrario «la belle chaleur qui régnait sur mon enfance m'a privé de tout ressentiment» (*Ibid.*)¹⁹, poiché le ristrettezze materiali venivano compensate dal godimento dei beni terrestri. La natura arida, ma ricca di luce e di calore, insieme alla miseria materiale, nella rilettura onesta del 1958, costituiscono il contesto nel quale emergono le prime rivolte e dal quale viene edificata la diga contro il risentimento. Come si può notare, già da questi primi accenni, il pensiero di Camus è inscindibile dal vissuto che si fa opera. L'esperienza esistenziale reale dello scrittore, permeata di luce ma svestita dalla miseria non è un artificio buono per i biografi, ma una componente essenziale dell'opera e del pensiero. L'attenzione riservata alla terrestrità rispecchia una vita trascorsa a torso nudo sulle spiagge, ma, nello stesso tempo, tale vissuto consolida una convinzione predominante nel pensiero di un autore che ha fatto della fedeltà alla terra e alla finitudine la cifra del suo pensiero.

Il ricordo dell'infanzia è legato indissolubilmente all'educazione del ragazzo di umili origini che si plasma al cospetto delle ricchezze prorompenti della natura: da un lato la miseria, dall'altro il sole: «Pour corriger une indifférence naturelle, je fus placé a mi-distance de la misère et du soleil» (*Ibid.*)²⁰. Questi due aspetti, entrambi

¹⁸Trad. it. da: *Ibidem*: «In questo mondo di povertà e di luce, dove sono vissuto a lungo e il cui ricordo mi preserva ancora da due opposti pericoli che minacciano ogni artista, il risentimento e la soddisfazione».

¹⁹Trad. it. da: *Ibidem*: «Il bel caldo che regnava sulla mia infanzia mi ha privato di ogni risentimento».

²⁰Trad. it. da: *Ibidem*: «Per correggere una indifferenza naturale, venni messo a mezza strada fra la miseria e il sole».

naturali, la vita nuda e la luce calda, sono i primi elementi che stabiliscono il legame sensibile col mondo che verrà esaltato, qualche anno dopo, in *Noces*. La prefazione a *L'Envers et l'Endroit* dimostra la presa di coscienza avvenuta nell'autore che rilegge nella maturità il suo primo scritto edito: « La misère m'empêcha de croire que tout est bien sous le soleil et dans l'histoire ; le soleil m'apprit que l'histoire n'est pas tout. Changer la vie, oui, mais non le monde dont je faisais ma divinité » (*Ibid.*)²¹. Il sole "insegna" a non credere nell'Assoluto della storia. Il ruolo pedagogico degli elementi naturali per l'uomo mediterraneo non è un elemento da trascurare, come sottolineò lo stesso Paul Valéry in una celebre conferenza²². Ma nello stesso tempo è la miseria a svelare il rovescio delle cose. Il mondo viene concepito come una divinità che esalta al contempo il diritto, la luce e la bellezza, e il rovescio, la miseria e la morte, del mondo.

Risalgono all'ottobre 1933 alcuni frammenti particolarmente interessanti. Già l'anno precedente Camus si era cimentato in tentativi letterari e poetici che però erano rimasti inediti; quindi accanto al lavoro di critica letteraria e filosofica²³, cominciarono a prendere forma una serie di esercizi letterari che preconizzavano il futuro scrittore. In particolare mi riferisco al frammento «Accepter la vie...» vera e

²¹Trad. it. da: *Ibidem*: «La miseria mi impedì di credere che tutto sia bene sotto il sole e nella storia; il sole mi insegnò che la storia non è tutto. Cambiare la vita, sì, ma non il mondo, di cui facevo la mia divinità».

²²P. VALÉRY, *Ispirazioni mediterranee*, in *La crisi del pensiero e altri "saggi quasi politici"*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 141: «Sono certo che niente mi ha formato, penetrato, istruito più di quelle ore sottratte allo studio, in apparenza distratte ma dedicate di fatto, e nel profondo, al culto inconsapevole di tre o quattro incontestabili divinità: il Mare, il Cielo, il Sole».

²³Mi riferisco agli articoli scritti da Camus su Bergson, *La Philosophie du siècle*, e su Schopenhauer e Nietzsche, *Sur la musique*. Il primo scritto è una recensione delusa del libro di Bergson *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, il secondo è un tentativo di confrontare l'estetica di Schopenhauer e quella di Nietzsche per poi arrivare a proporre una definizione della musica. In particolare *Sur la Musique*, pur manifestando notevoli carenze, è una testimonianza brillante del precoce interessamento di Camus alla filosofia di Nietzsche. Camus ha circa vent'anni e, sotto la guida attenta di Grenier, sperimenta le forme della prosa e del saggio. Proprio in questi primi scritti è possibile collocare le prime ricezioni nietzscheane (oltre a *Sur la Musique* risente delle letture nietzscheane anche lo scritto *Intuitions*). Camus fece la conoscenza di Nietzsche nel periodo della scuola superiore attraverso il manuale di filosofia di Armand Cuillier, allora ancora recentissimo (Cfr. H. LOTTMAN, *Albert Camus*, Jaka Book, Milano, 1984, p. 58). Ma l'attrazione particolare per il filosofo di Röcken era ben evidente anche agli occhi dei suoi professori; il suo insegnante di latino e francese nel corso di *Lettres Supérieures*, frequentato da Camus nel biennio 1932-1933, Paul Mathieu, scrive in proposito in una lettera a Paul Viallaneix: «Nietzsche era allora per lui la legge e il profeta. Egli lo citava a ogni proposito e anche a sproposito» (La lettera è riportata da Roger Quilliot in: A. CAMUS, *Essais*, introduction par Roger Quilliot, édition établie et annotée par Roger Quilliot et Luis Faucon, Gallimard, Paris, 1965, pp. 1172-1173).

propria miniera nascosta delle idee camusiane:

«Accepter la vie, la prendre tel qu'elle est ? Stupide. Le moyen de faire autrement ? Loin que nous ayons à la prendre, c'est elle qui s'empare de nous et nous clôt la bouche à l'occasion.

Accepter la condition humaine ? Je crois que au contraire la révolte est dans la nature humaine.

C'est une sinistre comédie que de prétendre accepter ce qui nous est imposé. Il nous faut vivre d'abord. Tant de choses sont susceptibles d'être aimées que c'est ridicule de paraître choisir la douleur.

Comédie. Simulation. Il faut être sincère. Sincère à tout prix, même contre nous.

D'ailleurs pas la révolte ni le désespoir. La vie avec ce qu'elle a. Accepter ou se révolter, c'est se mettre en face de la vie. Pure illusion. Nous sommes dans la vie. Elle nous frappe, nous mutile, nous crache au visage. Elle nous illumine aussi de bonheur fou et soudain qui nous fait participer. C'est court. Ça suffit. Pourtant qu'on ne s'y trompe pas : la douleur est là. Impossible de tergiverser.

Peut-être, au fond de nous, la partie essentielle de la vie.

Nos contradictions. Les mystiques et J.-C. Amour. Communion. Certes, mais pourquoi se payer de mots ? À plus tard» (I, 985)²⁴.

Il problema dell'«accettazione della vita», nodo de *Le Mythe de Sisyphe*, è già in essere dieci anni prima, in un frammento profetico. Sappiamo che, in quegli anni, Camus scopre l'espressione del dolore dell'esistenza attraverso la forma letteraria in seguito alla lettura del libro di André de Richaud *La Doleur*²⁵. Alla scoperta di questo libro è possibile saldare le riflessioni intrecciate nel frammento. La condizione dolorosa

²⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Le voci del quartiere povero e altri scritti giovanili, cit.*, p. 210: «Accettare a vita, prenderla com'è? Stupido. Il modo di fare altrimenti? Anziché esser noi a prenderla, è lei che s'impone di noi e all'occasione ci chiude la bocca. Accettare la condizione umana? Credo piuttosto che la rivolta sia nella natura umana. È una sinistra commedia pretendere di accettare ciò che ci viene imposto. Anzitutto ci tocca vivere. Ci sono tante cose degne di essere amate che è ridicolo mostrare di desiderare il dolore. Commedia. Simulazione. Bisogna essere sinceri. Sinceri a ogni costo, anche contro di noi. D'altronde niente rivolta né disperazione. La vita con quello che ha. Accettare o rivoltarsi significa mettersi di fronte alla vita. Pura illusione. Noi siamo nella vita. Essa ci batte, ci mutila ci sputa in faccia. Ci illumina anche di gioia pazza e improvvisa che ci fa partecipare. È breve. Ma basta. Tuttavia non ci si inganni: il dolore è lì. Impossibile tergiversare. Forse, in fondo a noi, la parte essenziale della vita. Le nostre contraddizioni. I mistici e Gesù Cristo. Amore. Comunione. Certo, ma perché accontentarsi di parole? A più tardi».

²⁵«Je ne connais pas André de Richaud. Mais je n'ai jamais oublié son beau livre, qui fut le premier à me parler de ce que je connaissais : une mère, la pauvreté, des beaux soirs dans le ciel» (III, 881-882). Il romanzo fu donato al giovane Camus, nel periodo di convalescenza, dal suo maestro Jean Grenier, e rappresentò per lui una svolta essenziale perché gli permise di capire che tutto si poteva esprimere attraverso la scrittura letteraria. Cfr. R. QUILLIOT, *La mer et les prisons. Essai sur Albert Camus*, Gallimard, Paris, 1970, p. 32.

in cui versa il giovane in seguito alla mutilazione della malattia, la tubercolosi, che lo priva della possibilità di condurre un'esistenza normale, favorisce una riflessione precoce sulla condizione umana in generale²⁶. Siamo, a quanto pare, ancora spettatori dell'osmosi tra vissuto e scrittura; a testimoniarlo è l'inquietudine che si respira tra le parole. Camus, ponendosi la domanda fondamentale sulla possibilità dell'accettazione, precorre le meditazioni de *Le Mythe de Sisyphe* sul senso dell'esistenza. La vita è un fatto imposto, non si sceglie di vivere, di venire al mondo, ci si sta, è da qui che bisogna muovere la riflessione e condurre l'azione: «Il nous faut vivre d'abord», ci tocca vivere, cioè bisogna farlo. Il problema incontrovertibile è l'istanza pratica, cinicamente fondata sull'esperienza, dell'impossibilità di fuggire. Il dilemma sul suicidio fisico, e poi filosofico, illusorie "uscite di sicurezza", non tarderà a comparire nelle pagine de *La morte heureuse* e de *Le Mythe de Sisyphe*.

L'evidenza tragica della condizione imposta però non necessariamente spinge l'individuo all'accettazione incondizionata della propria esistenza; questo atteggiamento *non* è nella natura umana. Colui che è disposto ad accettare o a desiderare il dolore è un commediante, un simulatore. Al contrario, nel profondo dell'umano cresce il seme della *rivolta*: la rivolta è un fatto costitutivo della natura umana. Una ulteriore evidenza viene acquisita: l'uomo si rivolta contro la propria condizione perché non è *naturale* accettarla. Come si può notare Camus mette in scena, in forma embrionale, alcuni motivi nevralgici che verranno poi sviluppati nel cammino successivo. La domanda di fondo che sgorga da queste evidenze acquisite è dunque quella che pone prepotentemente il problema del senso della rivolta.

Cosa spinge l'uomo a rivoltarsi contro la propria condizione? Il dolore, la sofferenza, la miseria e la vita. La rivolta è dunque da intendersi in questo frangente come un rifiuto, una negazione, un "no" contrassegnati dall'impotenza, perché la vita vince sempre, il dolore ritorna, è «impossible de tergiverser». Allora, date le premesse, bisogna rivoltarsi o disperare? Il monito che Camus si auto-impone è quello di essere sinceri: non bisogna illudersi. Potremmo tradurre fin da ora queste parole, appuntate su un quaderno da un giovane sofferente, con il lessico de *Le Mythe*: bisogna essere lucidi e non mentire e mentirsi. La scoperta della contraddi-

²⁶Per una interessante interpretazione del rapporto tra la tubercolosi vissuta e l'opera degli scrittori francesi affetti da tale malattia, si segnala: F.B. MICHEL, *Le soufflé coupé. Respirer et écrire*, Gallimard, Paris, 1984. In particolare il capitolo intitolato *Albert Camus, le pacte avec la tuberculose- de la maladie individuelle aux flux collectifs*.

zione insita nella vita umana coincide con la scoperta della tragedia di una esistenza condotta tra il diritto e il rovescio, tra la gioia pazza e il dolore, facce della stessa medaglia. La parola "rivolta" assume dunque un significato ambiguo: essa è una qualità strutturale della natura umana sebbene sembri essere identificata, in questo frammento, con una sorta di ostinazione sterile contro una condizione imposta e inevitabile. Ad ogni modo la nozione viene collocata come polo opposto rispetto alla disperazione («pas la révolte ni le désespoir»); questa sfumatura sarà cruciale ne *Le Mythe de Sisyphe*.

In conclusione, nel frammento «Accepter la vie...», Camus dimostra di aver scoperto il "no" che costituisce il paradigma della rivolta, la negazione primaria, il rifiuto. L'uomo, per sua natura, rifiuta la sua condizione misera e mortale, rifiuta il dolore. Il senso della rivolta risiede dunque nella disobbedienza istintiva dell'uomo che decide di non mentire. In questo schizzo non troveremo risposte, ma il costituirsi di un nucleo di domande a cui Camus tenterà di dare una risposta nella maturità. Si tratta di domande esistenziali che valgono poco dal punto di vista della speculazione, ma molto sul piano del vivere concreto. Nella mente del giovane alle prese con le sue prime letture, interpretazioni e creazioni, comincia ad insinuarsi il seme del dubbio, della domanda, della ricerca del senso, fonti inesauribili della filosofia. Di fronte ad una condizione di sofferenza, di dolore, di miseria, una volta posta l'evidenza che il mondo e l'esistenza nel mondo implicano un diritto e un rovescio, occorre accettare, rischiando di mentire, oppure rivoltarsi, esponendosi al fallimento? E infine, l'idea di rivolta cela ancora una ricchezza tutta da scoprire? Come vedremo, questa domanda troverà una prima risposta solo nelle ultime parole dell'ultimo saggio di *Noces*.

Tuttavia, l'impegno riposto nella riflessione sul senso dell'esistenza è ancora flebile se lo leggiamo come un tentativo speculativo, ancora troppo ingenuo. Ma se invece riflettiamo su un piano morale, il nostro itinerario interpretativo apparirà più saldo. Calcherei la mano su quel «Certes, mais pourquoi se payer de mots?», perché l'interesse vivo del precoce scrittore è quello di stabilire una regola di condotta, un'attitudine, al di là delle parole, vale a dire della semplice speculazione. Ci troviamo innanzi un impulso morale finalizzato a tematizzare un modo di vivere. Come vedremo, tutto l'impianto de *Le Mythe de Sisyphe* è costruito al fine di stabilire regole d'azione, condotte, attitudini, decretate per far fronte all'assurdo. Il tentativo di

rispondere alla domanda sul problema dell'accettazione della vita va collocato, dunque, su un piano morale, in quanto la meditazione è finalizzata alla costituzione di precetti volti a indirizzare l'esistenza individuale verso canali vivibili. La domanda sulla vita ha già assunto i connotati dell'interrogazione sul "come vivere?".

Camus è alla ricerca di un pensiero in grado di forgiare una morale che possa guidare un'esistenza contaminata dal dolore e dalla miseria. Per rintracciare un primo tentativo organico di risposta alla domanda, bisognerà attendere la pubblicazione dei saggi lirici di *Noces* nel 1939, luogo in cui l'esaltazione dei *nutrimenti terrestri* assume i connotati di una prova di fedeltà alla terra. In *Noces* la rivolta acquista la dimensione dell'affermazione ancora mancante negli scritti giovanili in cui la nozione è relegata al semplice aspetto negativo del rifiuto.

In un racconto de *L'Envers et l'Endroit, L'ironie*, nelle descrizioni di tre atteggiamenti di fronte alla morte - una donna sola che viene abbandonata per un film al cinema, un vecchio brontolone che rimane inascoltato e una anziana commediante -, Camus ripropone il tema dell'accettazione della vita nella consapevolezza della morte. Quando la morte sembra essere un destino inevitabile che ci lascia soli al cospetto del rovescio del mondo, un fugace pensiero è rivolto al sole, vale a dire alla terra, al diritto del mondo, alla gioia possibile: «Qu'est-ce que ça fait, si on accepte tout? Il s'agit de trois destins semblables et pourtant différents. La mort pour tous, mais à chacun sa mort. Après tout, le soleil nous chauffe quand même les os» (I, 46)²⁷. Il sole e la morte, la terra e il destino dell'uomo sulla terra: la riflessione si concentra sul Regno dell'uomo, luogo in cui il rovescio e il diritto convivono (come nel nome di Meursault), e sull'assurdità della condizione esistenziale di quegli uomini che si guardano fra loro mentre scavano la propria tomba sotto il sorriso del cielo: «Un homme contemple et l'autre creuse son tombeau : comment le séparer? Les hommes et leur absurdité? Mais voici le sourire du ciel [...] Entre cet endroit et cet envers du monde, je ne veux pas choisir, je n'aime pas qu'on choisisse»²⁸.

²⁷Trad. it. da: A. CAMUS, *Il rovescio e il diritto*, cit., p. 23: «Qual è il risultato, se si accetta tutto? Si tratta di tre destini simili e tuttavia diversi. La morte per tutti, ma per ciascuno la propria morte. In fin dei conti, il sole ci scalda pur sempre le ossa».

²⁸Trad. it. da: *Ivi*, p. 71: «Un uomo contempla e l'altro scava la propria tomba: come separarli? Gli uomini e la loro assurdità? Ma ecco il sorriso del cielo [...] Tra questo rovescio e questo diritto del mondo non voglio scegliere, non mi piace che si scelga».

I.2

Il Regno

«Dai greci abbiamo appreso la “fedeltà alla terra”, dalla tradizione ebraico-cristiana la seduzione del “Regno”»²⁹. La fedeltà alla terra è una concezione pagana che fa della terra il Regno dell’uomo; esserle fedeli significa amare la terra nei suoi rovesci e nei suoi diritti, nel dolore e nella gioia, nella convinzione che vita e dolore sono inscindibili. Nello stesso tempo essere fedeli alla terra significa aderire al qui e ora perché «nulla può essere vissuto al di fuori delle possibilità che il presente offre ad ogni uomo»³⁰. Proiettarsi nel futuro dimenticando la crudeltà del presente è vano, l’unico futuro per l’uomo è quello commisurabile alla sua «misura fisica e morale». Lo stile di vita del greco coincide con lo «stare al presente». Fin qui la lezione dei greci. Al contrario, «la teologia del Regno è la teologia della vita futura», l’esistenza di un al di là genera una speranza in un mondo senza dolore. Il postulato del «Regno dei cieli» genera verità diverse da quelle della terra. Mai il pensiero tragico dei Greci avrebbe potuto concepire un sogno di tale ampiezza. Questa è la lezione della tradizione ebraico-cristiana³¹. In un’ottica di natura neopagana, nel senso di *etica del finito*, Salvatore Natoli ha prodotto diverse opere illuminate che indagano il rapporto tra mondo pagano e mondo cristiano³². Non è ovviamente mia intenzione entrare nel merito di un dibattito così vasto e complesso. Quello che mi interessa rilevare è che le prime tensioni teoriche del primo Camus maturano intorno ai medesimi temi. Accanto a uno studio analitico del cristianesimo delle origini e del suo rapporto col pensiero greco e con la religione pagana, consumatosi nella stesura della tesi di laurea in filosofia, *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, Camus concepisce una visione del mondo lirica e sensuale e uno stile di vita concentrati sull’opposizione tra “fedeltà alla terra” e “speranza nell’al di là”, tra finitudine e immortalità, tra “Regno

²⁹S. NATOLI, *L’esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1988, p. 251.

³⁰*Ibidem*.

³¹*Ivi*, p. 252.

³²Oltre al già citato *L’esperienza del dolore*, si veda soprattutto: S. NATOLI, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano, 2007; ID., *I nuovi pagani*, Milano, Il Saggiatore, 1995.

della terra” e “Regno dei cieli”. Il luogo in cui si forgia liricamente tale concezione sono i quattro saggi incastonati sotto il titolo evocativo di *Noces*.

Il lirismo dei saggi di *Noces*, di ispirazione mediterranea, trova noti antecedenti nella storia letteraria. Camus ha ben presente, a modo di modello tematico ed espressivo, alcuni scritti degli anni Trenta che hanno in comune l'esaltazione dei paesaggi mediterranei; mi riferisco a André Gide, *Les nourritures terrestres*³³, Paul Valéry, *Inspirations méditerranéennes* (1934), Henri de Montherlant, *Il y a encore des paradis* (1935), Gabriel Audisio, *Amour d'Alger* (1938). Tutte queste opere fondono il lirismo della poesia con lo stile saggistico per approdare a una celebrazione dei paesaggi del Nord Africa e del mare Mediterraneo³⁴. Camus, all'epoca, è un fine lettore e la coercizione operata dalla malattia, che lo costringe alla reclusione, favorisce

³³A. GIDE, *Les Nourritures terrestres*, Mercure de France, Paris, 1897. L'importanza di questo scritto per Camus è testimoniata in *Rencontres avec André Gide*: «La Douleur me fit entrevoir le monde de la création où Gide devait me faire pénétrer. Ici ce place ma deuxième rencontre avec lui. Je me mis à lire vraiment. Une heureuse maladie m'avait détaché de mes plages et de mes plaisirs. Mes lectures se poursuivaient encore dans le désordre, mais une avidité nouvelle s'y installait. Je cherchais quelque chose, je voulais retrouver ce monde entr'aperçu dont il me semblait qu'il était le mien. [...] Entretemps, je lus tout l'œuvre de Gide et je reçus, à mon tour, des *Nourritures terrestres*, l'embranchement si souvent décrit» (III, p. 882). I libri di Gide, insieme a quelli di André Malraux e di Henri de Montherlant saranno un ulteriore tramite per accedere alle idee nietzscheane così come esse si stavano trasmettendo nella cultura francese.

³⁴L'Algeria è evidentemente il quadro di riferimento nel quale è possibile incorniciare i primi scritti di Camus. Tuttavia, non possiamo limitarci a vedere in questo una forma di “regionalismo”. La cultura a cui Camus faceva appello era una cultura del bacino mediterraneo in generale. Le testimonianze di questo sono innumerevoli a partire dalla conferenza inaugurale pronunciata l'8 febbraio 1937 alla Maison de la Culture d'Alger, intitolata *La culture indigène. La nouvelle culture méditerranéenne*. Questa conferenza è fondamentale perché pronunciata in una fase storica in cui la latinità veniva esaltata dai fascisti, da Maurras in Francia a Mussolini in Italia, per supportare ragioni politiche e ideologiche. Camus di fatto rigetta, nelle sue parole, il principio di un nazionalismo mediterraneo. La stessa casa editrice che dà alle stampe *L'Envers et l'Endroit* (nella collana «Méditerranéennes», la stessa di *Santa-Cruz et autres paysages africains* di Grenier, pubblicato nel 1937) e *Noces*, Edmond Charlot di Algeri, si fece veicolo di trasmissione di una cultura mediterranea e dunque solo in parte algerina. La stessa casa editrice, che rivestì un ruolo determinante per lo sviluppo culturale nordafricano, in particolare negli anni trenta, si definiva una casa editrice mediterranea e non algerina in modo specifico; era senza dubbio algerina perché nata ad Algeri ma le sue fonti d'ispirazioni e modelli di riferimento erano le opere di Audisio, Camus, Grenier. Ad Algeri, alla fine degli anni trenta, Charlot pubblicò, oltre alle prime opere di Camus, anche scritti di intellettuali franco-algerini come Max-Pol Fouchet, Emmanuel Roblès, Jules Roy. In seguito Charlot divenne una delle case editrici più importanti della Francia libera e Algeri, grazie al lavoro dell'editore, una capitale letteraria. Su questo tema e sulla produzione letteraria sull'Algeria in generale e sulla letteratura dell'Algeria si veda: P. SIBLOT (a cura di), *Vie culturelle à Alger, 1900-1950*, Actes des rencontres, Montpellier, janvier 1987, organisées par l'Association Cultures et peuples de la Méditerranée, Université Paul Valéry-Montpellier III, Montpellier, 1996. Sulla casa editrice Charlot di Algeri in particolare: M. PUCHE, *Edmond Charlot, éditeur. Bibliographie commentée et illustrée*, Préface par JULES ROY, Domens, Pézenas, 1995.

l'evasione attraverso i libri; la natura vissuta nell'ebrezza giovanile, ormai preclusa, viene percepita attraverso l'inchiostro. La lettura degli scritti di Jean Grenier, modello impareggiabile e tenero maestro, apre gli occhi al giovane iniziato che cede definitivamente al richiamo della scrittura.

Il testo fondamentale di Grenier che consente al suo allievo di accedere al mondo della letteratura è *Les Îles* (1933), e in maniera minore *Santa Cruz et autres paysages africains* (1937), celebrazione di Tipasa e Djémila, gli stessi luoghi esaltati in *Noces*³⁵. La lettura de *Les Îles* costituisce un passaggio indubbiamente decisivo della formazione di Albert Camus, ad essa va affiancata la presenza intellettuale costante dell'uomo Jean Grenier³⁶, autore a cui la storia letteraria non ha reso ancora gli onori che merita. Sarebbe ingiusto però considerare *Noces* come una brillante imitazione dei libri sopracitati. *Noces* è un'opera viva e originale che manifesta precocemente alcune convinzioni da cui il suo autore difficilmente prenderà le distanze, anche nella tarda maturità. Le tematiche presenti in *Noces* e, nello stesso tempo ne *L'Envers et l'Endroit*, restano la linfa vitale da cui si alimenta per decenni la produzione dell'artista, come testimonia inequivocabilmente l'ultimo romanzo incompiuto di Camus, *Le premier homme*. I saggi solari del '39, al confine tra la poesia e la meditazione, testimoniano la nascita del nucleo imprescindibile delle idee camusiane: la fedeltà alla dimensione terrena dell'uomo. Nello stesso tempo, nell'economia di una riflessione sull'idea di rivolta, pensiero ambiguo fino a questo momento, *Noces* rappresenta un canale vitale perché, pur restando in un contesto lirico, dunque non propriamente teorico³⁷, que-

³⁵Nel 1959 Camus scriverà la prefazione alla riedizione di *Les Îles* esordendo con queste parole: «J'avais vingt ans lorsque, à Alger, je lus ce livre pour la première fois. L'ébranlement que j'en ai reçu, l'influence qu'il exerça sur moi, et sur beaucoup de mes amis, je ne peux mieux le comparer qu'au choc provoqué sur toute une génération par *Les nourritures terrestres* (IV, 621). Traduzione mia: «Avevo vent'anni, ad Algeri, quando lessi questo libro per la prima volta. La scossa che ne ebbi, l'influenza che esercitò su di me, e su molti miei amici, posso paragonarla soltanto allo choc provocato su un'intera generazione da *I nutrimenti terrestri*».

³⁶Sull'influenza del Grenier autore su Camus si veda: T. GARFITT, *Camus et Jean Grenier*, in D. H. WALKER (a cura di), *Albert Camus. Les extremes et l'équilibre*, Actes du Colloque de Keele, 25-27 mars 1993, Rodopi, Amsterdam, 1994, pp. 89-102.

³⁷Etienne Barillier ha sottolineato in un notevole lavoro di critica che non bisogna prendere alla lettera l'autore di *Noces*: «il ne faut pas considérer son vocabulaire comme un répertoire de désignations rigoureuses et rationnelles; il faut le prendre comme possibilité évocatoire» (E. BARILLIER, *Albert Camus. Philosophie et littérature*, L'Age d'Homme, Louvain, 1977, p. 13). L'aspetto dell'«evocazione» in *Noces* è perentorio ma non bisogna sottovalutare l'aspetto «teorico» che sottostà all'evocazione. Alcune tematiche «evocate» da Camus attraverso il lirismo e la metafora costituiscono un nucleo di pensiero imprescindibile nell'economia del pensiero globale dello scrittore. In questo paragrafo prenderò in considerazione in particolare il tema della «riabilitazione del corpo» a scapito dello spirito e la

sta raccolta di saggi traccia il disegno di una evoluzione in atto della nozione. Fino a questo momento, la rivolta è una idea accennata, non ancora scolpita, è sinonimo di rifiuto, opposizione, negazione; essa matura all'interno di un fiorire di domande intorno all'accettazione della vita concepita nel suo alternarsi tra gioia e dolore.

Il passaggio successivo, che mi appresto a delineare, coincide dunque con una riflessione sul «Regno». La coscienza del rivoltoso si arricchisce ora di una affermazione che va sommata, e non sostituita, alla negazione preliminare. La presa di coscienza che la terra è il luogo, il solo e l'unico, in cui si consuma l'esistenza dell'uomo sfocia in una accettazione incondizionata dell'esistenza terrena e nel rifiuto ostinato di ogni *al di là*.

Il rifiuto, ossia la negazione, assume una valenza teorica fondamentale perché nasce e si sviluppa in concomitanza ad un periodo di studio e di documentazione sul fenomeno dell'emancipazione della metafisica cristiana dalle fonti greche che l'hanno prodotta. Attraverso la tesi di laurea *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*³⁸, Camus matura, in un percorso di ricerca e apprendimento, una conoscenza approfondita delle fonti evangeliche e del pensiero di Plotino e Agostino. La tesi generale, che il giovane studente di filosofia vuole dimostrare, è a grandi linee che il cristianesimo, per diventare universale (accedere alla cattolicità nel senso etimologico), ha assimilato il pensiero filosofico greco. Questo processo Camus lo dispiega in

critica alla concezione della speranza cristiana in una vita dopo la morte, ovvero la manifesta volontà di Camus di mantenere ancorata la sua riflessione "sulla terra" senza ricorrere alla trascendenza. Questi temi seppur evocati costituiscono l'architettura su cui si regge *Le Mythe de Sisyphe*. La riflessione teorica che fa da substrato al lirismo è testimoniata dal ricorso di Camus ad un confronto tra la *Weltanschauung* greca e cristiana che è in atto nella stesura della tesi per il conseguimento del *Diplôme d'études Supérieures* del 1936.

³⁸Camus compie i suoi studi secondari al Grand Lycée d'Alger dal 1924 al 1932 e ottiene il suo *Diplôme d'étude Supérieures* in filosofia il 25 maggio 1936 presso l'Université d'Alger. Il suo relatore, René Poirer, è affiancato in commissione da Jean Grenier. Il documento ufficiale del Diplôme ha per titolo *Néoplatonisme et pensée chrétienne*, mentre il testo dattilografato della tesi conservata presso il "Fond Camus" conserva il titolo *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*. Il testo comporta una introduzione seguita da quattro capitoli e una conclusione. Infine una bibliografia delle opere e una bibliografia della critica. I quattro capitoli recano i seguenti titoli: *Le christianisme évangélique, La gnose, La solution de Plotin, Le verbe et la chair*. L'ultimo capitolo è consacrato a Agostino. Per approfondimenti storico-analitici del testo si rimanda alla *Notice* di M. WEYEMBERGH in *Œuvres Complètes*, I, pp. 1424-1427. Per una rassegna sugli studi critici sui temi trattati da Camus nella sua tesi: P. CAUSSAT, *Le prélude d'une pensée: Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, in A.-M. AMIOT ET F. MATTÉI, *Albert Camus et la philosophie*, PUF, Paris, 1997, pp. 223-39; P. ACHAMBAULT, *Albert Camus et la métaphysique chrétienne*, in R. GAY-CROSIER, *Albert Camus*, Second International Conference, February 21-23, University Presses of Florida, Gainesville, 1980, pp. 210-218; ID., *Augustin et Camus*, in «Recherches augustiniennes», vol. VI, 1969, pp. 195-221.

quattro fasi: dal messianismo evangelico, articolato su un piano affettivo, passando per la gnosi alessandrina e per il neoplatonismo di Plotino (che fornisce al cristianesimo un metodo filosofico), fino ad approdare alla sintesi agostiniana che consente al pensiero cristiano di assorbire, nel suo edificio, il pensiero greco senza rinnegare i due aspetti principali del suo messaggio, la reincarnazione e la filosofia della storia. Parallelamente in *Noces*, opera posteriore rispetto alla tesi su Plotino e Agostino, in un contesto di meditazione personale e non di studio rigoroso, i continui riferimenti a una visione del mondo greca e poi cristiana favoriscono la presa di posizione di Camus contro la concezione cristiana della speranza e della vita dopo la morte. Viceversa, la percezione meditata della vita sulla terra, attraverso il mezzo imprescindibile del corpo, si conclude in una esaltazione della terra in tutti i suoi aspetti. Orbene, i due testi, *Noces* e *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, costituiscono, su due piani completamente diversi, quello della trattatistica accademica fondata sullo studio e la documentazione, e quello della prosa di pensiero sensibile e personale, un unico nodo di un pensiero che in questi anni si va costituendo.

Alla stesura della tesi è collegato un intero periodo di studio e documentazione intorno alla metafisica cristiana, alla filosofia di Plotino, di Agostino, della gnosi. Paul J. Archambault ha sottolineato che la tesi di Camus è essenzialmente un lavoro di seconda mano, fondato sulla lettura di storici e commentatori moderni, più che su una ricerca filologica attraverso i testi³⁹. Non sta a noi stabilire il rigore e la scientificità del testo camusiano, Camus non fu mai un accademico, quello che interessa in questo contesto è l'evoluzione di un pensiero in relazione ad un periodo di studio della metafisica cristiana, di Plotino e della delicata epoca contraddistinta dal passaggio dal paganesimo al Cristianesimo. Su quali lavori «di seconda mano» ha dunque lavorato il giovane studioso? Su quali tematiche ha principalmente fermato

³⁹P. J. ARCHAMBAULT, *Camus's Hellenic Sources*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1972, p. 71. In questo studio analitico e puntuale, Archambault ha il merito di intendere con l'aggettivo "Hellenic", vale a dire quello che Camus chiama comunemente "greco", la totalità della cultura mediterranea che fu influenzata e nutrita dalla cultura classica greca. Questo punto di vista infatti combacia esattamente con quello del Camus di *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*. In quel fiorente contenitore che risponde al nome di "Grecità" si sviluppano opere cronologicamente e spiritualmente separate come il *De rerum naturae*, *L'Odissea*, le *Enneadi* e *Le confessioni*; opere vive che per Camus non sono altro che attitudini e visioni del mondo "greche". Quando Camus usa i termini "greco" o "ellenico" non intende la "grecità" in senso restrittivo (ovvero Grecia classica fino ad Alessandro magno) ma si riferisce ad un bagaglio culturale molto più ampio, che vede il mare Mediterraneo e il fiorire delle culture nel suo ventre come il comun denominatore di un pensiero generato nella culla della classicità greca.

la sua attenzione?

L'incipit della tesi è indicativo perché, attraverso un'immagine, Camus inquadra le tematiche che intende sviluppare: «Dans les peintures des Catacombes, le bon Pasteur prend volontiers le visage d'Hermès. Mais si le sourire est le même le symbole a changé de portée» (I, 999)⁴⁰. Così il pensiero cristiano tenta di esprimersi in un sistema coerente calandosi nel pensiero greco: l'obiettivo della ricerca del giovane Camus è dunque quello di comprendere, attraverso un procedimento storico e genealogico, l'originalità del cristianesimo ripetto al pensiero greco.

Nella bibliografia finale di *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, compaiono numerosi volumi che hanno per oggetto di analisi il tema del passaggio dal paganesimo al cristianesimo. Mi riferisco ai seguenti titoli: Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919; Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 1907; Foucart, *Recerches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, 1895; Foucart, *Les associations religieuses chez les grecs*; Gernet e Boulanger, *Le Génie grec dans la Religion*, Paris, 1932; Havet, *Le Christianisme et ses origines*, 4 vol., Paris, 1800-1884; Bois-sier, *La fin du paganisme*, 1903; *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris, 1921; P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, Paris, 1934; *La polémique païenne à la fin du II siècle*, Paris, 1878⁴¹. Non ci è lecito sapere a quale livello di approfondimento sia arrivato Camus nella lettura e nella preparazione della tesi, quello che però emerge da una lettura attenta dei testi presentati in bibliografia è l'interesse predominante del giovane ricercatore intorno a temi di storia delle religioni, in quella fase storica cruciale che coincide col passaggio dal paganesimo al cristianesimo. Ebbene, quello che voglio illustrare è come la riflessione su alcune tematiche legate al paganesimo e al cristianesimo siano penetrate nei saggi lirici di *Noces* e ne costituiscano una imponente fonte teorica.

La terra, la natura, il Mediterraneo, L'Algeria, la povertà, sono la cornice nella quale l'evocazione trova la sua più naturale dimensione. L'elemento autobiografi-

⁴⁰Trad. it. da A. CAMUS, *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, a cura di Lorenzo Chiuchiù, Diabasis, Reggio Emilia, 2004, p. 11: «Nelle pitture delle catacombe, il buon Pastore assume spesso il volto d'Erme. Ma anche se il sorriso è identico, la portata del simbolo è cambiata».

⁴¹La bibliografia completa si trova in I, pp. 1077-1081. La raccolta dei testi è scandita in sei parti: *Les auxiliaires di christianisme*; *La Métaphysique alexandrine (textes e études)*; *Le gnosticisme (études e textes)*; *Évolution du Christianisme*; *Hellénisme et Christianisme (études, La polémique e Sur Saint Augustin)*; *Notion de philosophie chrétienne*.

co, in *Noces*, occupa un ruolo essenziale⁴². Camus, attraverso un diario sensibile di viaggio, si traveste da osservatore disinteressato del mondo che lo circonda. I tre saggi iniziali del testo⁴³ sono una appassionata esaltazione dell'Algeria colta nel suo splendore solare, nella calda estate nord-africana; gli odori, i colori sono i personaggi delle descrizioni che si susseguono, in un ritmo lirico che lascia uno spazio moderato alla riflessione.

Le prospettive teoriche preponderanti che palesano un pensiero vivo, dietro il lirismo dei passaggi descrittivi, sono l'esaltazione del corpo che sposa il mondo e la fedeltà alla dimensione terrena dell'uomo.

Camus, immerso nei luoghi della sua giovinezza, ci fa intendere che il primo passo per amare la terra consiste nell'esaltazione del corpo senziente invischiato nel mondo. Il corpo è considerato nella sua nudità, pelle e muscoli esposti al sole (*L'été à Alger*), e al vento (*Le vent à Djemila*). In un passaggio essenziale, l'esaltazione del corpo messa in scena viene colta nella sua esposizione al sole attraverso la corsa dei giovani sulle spiagge del Mediterraneo, fenomeno di costume associato ai gesti magnifici degli atleti di Delo. Ritornare alla Grecia classica, così come ci viene tramandata dalla scultura, significa scavalcare secoli di pensiero cristiano che hanno costretto l'uomo a sdegnare il corpo per favorire la vita dello spirito:

« Pour la première fois depuis deux mille ans, le corps a été mis nu sur des plages. Depuis vingt siècles, les hommes se sont attachés à rendre décentes l'insolence et la naïveté grecques, à diminuer la chair et compliquer l'habit. Aujourd'hui et par-dessus cette histoire, la course des jeunes gens sur les plages de la Méditerranée rejoint les gestes magnifiques des athlètes de Délos. Et à vivre ainsi près des corps et par le corps, on s'aperçoit qu'il a ses nuances, sa vie et, pour hasarder un non-sens, une psychologie, qui lui est propre» (I, 118-119)⁴⁴.

⁴²Sul rapporto viscerale tra Camus e la sua terra natia si veda: J. LENZINI, *Camus et l'Algérie*, Édisud, Aix-en-Provence, 2010; ID., *L'Algérie de Camus*, Édisud, Aix-en-Provence, 1998.

⁴³*Noces à Tipasa* e *Le vent à Djemila* sono la cronaca percettiva di una giornata vissuta al cospetto della natura. *L'été à Alger* è invece la descrizione appassionata di una città e di un popolo colti nel fiorire di una stagione, l'estate appunto.

⁴⁴Trad. it. da A. CAMUS, *Nozze*, trad. di Sergio Morando, in *Opere, cit.*, , p. 74: «Per la prima volta dopo duemila anni il corpo è stato messo a nudo su alcune spiagge. Per venti secoli, gli uomini si sono preoccupati di rendere decenti l'insolenza e l'ingenuità greche, di sminuire la carne e complicare l'abito. Oggi, scavalcando questa storia, la corsa dei giovani sulle spiagge del Mediterraneo ci si riallaccia ai gesti magnifici degli atleti di Delo. E vivere così vicini al corpo e col corpo, ci si accorge che esso ha le sue sfumature, una vita, e rischiando l'assurdo, una psicologia sua propria».

In *Noces*, Camus dimostra precocemente una netta propensione per il mondo ellenico rispetto a quello cristiano, i continui riferimenti al mito (Demetra, Dioniso ecc.) e l'evidente influenza della lezione nietzscheana⁴⁵ si uniscono all'esaltazione della natura e del corpo che ne è parte⁴⁶. Da un altro versante, emerge come tema preponderante dei saggi il rifiuto di ogni *al di là* che svilisce la vita e tradisce la fedeltà alla terra. In un frammento tratto dai *Carnets*, ritroviamo questo atteggiamento; si tratta di una bozza di soggetto per un'opera mai realizzata, un *Faust al contrario*, tentato dal diavolo a vendere il corpo a Dio:

« Le Faust à l'envers. L'homme jeune demande au diable les biens de ce monde. Le diable [...] lui dit avec douceur : «Mais les biens de ce monde, tu les as. c'est à Dieu qu'il faut demander ce qui te manque. Tu feras marché avec Dieu et, pour les biens de l'autre monde, tu lui vendras ton corps.» Après un silence, le diable qui allume une cigarette anglaise ajoute : «Et ce sera ta punition éternelle» (III, 869)⁴⁷.

La riabilitazione del corpo come veicolo della conquista del mondo sensibile fa da contraltare al rifiuto di ogni *al di là* che svaluta il mondo terreno. Ne *L'Envers et l'Endroit*, invertendo le parole del Cristo, Camus sentenzia: «Laissez ceux qui veulent tourner le dos au monde. Je ne me plains pas puisque je me regarde naître. À cette

⁴⁵Già in *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, Camus dimostra di sposare l'interpretazione nietzscheana della grecità così come viene presentata ne *La nascita della tragedia*: « Il est toujours arbitraire de parler d'un "esprit grec" par opposition à un "esprit chrétien". Eschyle près de Sophocle, les masques primitifs et les Panathénées, les lécythes du V siècle à côté des métopes du Parthénon, les mystères enfin en même temps que Socrate, tout porte à mettre en valeur près de la Grèce de la lumière un Grèce de l'ombre, moins classique, mais aussi réelle» (I, 1000). Trad. it. da A. CAMUS, *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, cit., p. 12: «È sempre arbitrario parlare di uno "spirito greco" in opposizione a uno "spirito cristiano". Eschilo vicino a Sofocle, le maschere primitive e le Panatenee, il lecito del V secolo a fianco delle metope di Partenone, infine i misteri insieme a Socrate, tutto porta a mettere in risalto, accanto alla Grecia della luce, una Grecia dell'ombra, meno classica, ma altrettanto reale».

⁴⁶Il richiamo a Gide, in nota, testimonia l'onnipresenza della lezione de *Les nourritures terrestres* tra i testi di *Noces*. Gide, infatti, limita il desiderio per renderlo più acuto rischiando di contaminare l'esaltazione naturale del corpo con un atteggiamento cerebrale verso le gioie terrene. Ma Gide in fondo, col suo Natanaele, è un alleato; in questo frangente l'avversario culturale di Camus, che procede in una apologia dell'uomo in carne ed ossa, è il cristianesimo, che al contrario di Gide mira a sospendere gli appetiti naturali della carne (I, 119). Cfr. *Carnets, Cahier I*, in III, 819.

⁴⁷Trad. it. da A. CAMUS, *Taccuini 1935-1942*, vol. I, trad. it. di Ettore Capriolo, Bompiani, Milano, 2004, p. 106: «Faust capovolto. Un giovane chiede al diavolo i beni di questo mondo. E il diavolo[...] gli dice con dolcezza: "Ma i beni di questo mondo li hai già. É a Dio che devi chiedere ciò che ti manca - se pensi che ti manchi qualcosa. Concluderai un accordo con Dio e gli venderai il tuo corpo in cambio dei beni dell'altro mondo"».

Dopo una pausa il diavolo, che si è acceso una sigaretta inglese, aggiunge: "E sarà la tua eterna punizione"».

heure tout mon Royaume est de ce monde» (I, 71)⁴⁸. Parole che risuonano anche nei *Carnets*, nel gennaio 1936: «Je suis heureux dans ce monde car mon royaume est de ce monde» (II, 799). Ridurre l'uomo alla sua dimensione terrena significa riscattare il corpo e attribuirgli valore, in questi termini sarà comprensibile l'ironia con cui il diavolo propone a Faust di vendere a Dio il suo corpo, firmando così la sua eterna punizione. La sentenza camusiana si costituisce tutta nel rinnegare chi «volta le spalle al mondo» e si muove nella dialettica tra «Regno dei cieli» e «Regno della terra».

Negli stessi mesi in cui lavora ai saggi di *Noces* - come ho accennato in precedenza - Camus sta portando a termine la sua tesi di laurea, *Méthaphisique chrétienne et néo-platonisme*, è dunque in atto il tentativo di studiare il rapporto tra il mondo ellenico e il cristianesimo degli inizi, attraverso l'analisi della filosofia di Plotino, di Agostino e degli gnostici. I saggi del '39 risentono del bagaglio concettuale della ricerca conclusa e i riferimenti continui allo "spirito ellenico" e di conseguenza allo "spirito cristiano" sono ben evidenti nei testi. La scelta di stare dalla parte dei greci, fa capo alla scelta di rimanere fedele alla terra, proprio perché il Regno dei Greci è di questo mondo:

« En un certain sens les Grecs acceptaient une justification sportive et esthétique de l'existence. Le dessin de leur collines ou la course d'un jeune homme sur la plage leur délivrait tout le secret du monde. Leur évangile disait : notre Royaume est de ce monde. C'est le "Tout ce qui t'accommode, Cosmos, m'accommode", de Marc Aurèle » (I, 1000)⁴⁹.

Le parole di Marco Aurelio sono dunque in linea con la meditazione terrena del Camus di *Noces*. La sottile citazione de *La nascita della tragedia* di Nietzsche⁵⁰ fa risaltare

⁴⁸Sono le parole che Gesù rivolge a Pontio Pilato: «Il mio regno non è di questo mondo» (Giovanni, XVIII, 36). Già Henri de Montherlant aveva parafrasato le parole del Vangelo nel titolo ad un racconto de *Les Olympiques: Boxe: Royaume de ce monde* (H. MONTHERLANT, *Les Olympiques*, in *Romans et œuvres de fiction non théâtrales*, Gallimard, Paris, 1959).

⁴⁹Trad. it. da A. CAMUS, *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, cit., pp. 12-13: « In un certo senso i Greci accettavano una giustificazione agonistica ed estetica dell'esistenza. Il profilo delle loro colline o la corsa di un giovane uomo sulla spiaggia svelava loro tutti i segreti del mondo. Il loro vangelo diceva: il nostro Regno è di questo mondo. È il "tutto quanto è in armonia con te, universo, è in armonia anche con me", di Marco Aurelio ». La citazione dell'Imperatore filosofo è in Marco Aurelio, *Pensieri*, IV, 23.

⁵⁰Camus ricalca la celeberrima espressione che Nietzsche utilizza nel paragrafo 24 de *La nascita della tragedia*: «Solo come fenomeno estetico l'esistenza e il mondo appaiono giustificati» (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Vol. III, t. 1, p. 159). La medesima espressione sarà riproposta in relazione

l'interesse riposto in queste pagine alla *Weltanschauung* greca. La stessa immagine della «corsa di un giovane sulla spiaggia» richiama il passo di *Noces* in cui la riscoperta del corpo da parte dei popoli mediterranei è ben rappresentata dai corpi nudi in riva al mare. Al contrario, prosegue Camus nell'analisi, il pensiero cristiano colloca il "Regno" nella dimensione della spiritualità: «Il en est bien ainsi dans l'Évangile où seul compte le Royaume de Dieu pour la conquête du quel il faut tant renoncer ici-bas. [...] Dans les Évangiles ce royaume n'a rien de terrestre. Il est spiritual» (I, 1009)⁵¹. Quel che interessa a Camus non è il fatto che il Regno dei cristiani è spirituale, ma, in particolare, che la scelta di credere ad una patria sovranaturale comporta la necessità di rinunciare alla terra⁵²: «Il faut choisir entre le monde et Dieu» (I, 1006)⁵³, «Ce qui est à Dieu est le coeur de l'homme seul, ayant rompu toute attache avec le monde. Ceci est la marque du pessimisme et non de l'acceptation» (I, 1008)⁵⁴. In sintesi, i greci e i cristiani sviluppano atteggiamenti inconciliabili di fronte al mondo. I greci affermano una visione della vita in cui l'uomo basta a se stesso ed è misura del suo destino e dell'universo, sviluppano una concezione razionale dell'esistenza attraverso cui il mondo può essere compreso. L'intellettualismo morale

all'assurdo in un frammento dei *Carnets*: «Le monde absurde ne reçoit qu'une justification esthétique» (II, 974).

⁵¹Trad. it. da A. CAMUS, *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, cit., p. 24: «È proprio così nel Vangelo, dove conta solo il regno di Dio, e per conquistarlo bisogna quaggiù rinunciare a tanto. [...] Ma nei Vangeli questo regno non ha niente di terreno. È spirituale».

⁵²È nota la lettura di Nietzsche della nozione di «Regno dei cieli» ne *L'Anticristo*. Nietzsche vede in Gesù Cristo un ribelle, un ingenuo e un simbolista che ragiona e parla per allegorie, che prende per «verità» solo «verità interiori». Lo stesso vale dunque per le nozioni di «Regno di Dio» e «Regno dei cieli» intese dunque come «condizioni del cuore» e non come un «qualcosa che giunge dopo la morte» nell'al di là: «Il "Regno di Dio" non è qualcosa che si attende: non ha un ieri e un dopodomani, non giunge tra "mille anni" - è l'esperienza di un cuore; esiste ovunque e in nessun luogo» (F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, Vol. VI, t. 3, p. 210). La storia del cristianesimo che segue alla crocifissione di Gesù è dunque la storia di un fraintendimento, «Il "Vangelo" morì sulla croce» (*Ivi*, p. 214). I concetti di «al di là», di «immortalità dell'anima», non considerati più come «luoghi interiori», si sono eretti a sistemi di potere. Da Paolo in poi, la «logicizzazione» del Vangelo ha portato a credere che il «Regno di Dio» si configura come una «promessa» e la si insegna come un premio (*Ivi*, p. 218). Camus non possiede la profondità psicologica di Nietzsche nello specificare i complessi processi che hanno caratterizzato il cristianesimo delle origini, il suo lavoro si limita ad essere una ricostruzione scolastica di un tema eccessivamente vasto e complesso. Non ritengo che si possa conferire una esagerata importanza alla tesi di laurea di Camus in se stessa, in quanto opera teorica, ma credo che la si debba considerare solo come fonte della genealogia del suo pensiero indipendente.

⁵³Trad. it. da: A. CAMUS, *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, cit., p. 19: «Bisogna scegliere tra il mondo e Dio».

⁵⁴Trad. it. da: *Ivi*, p. 22: «Ciò che è di Dio è il cuore dell'uomo solo, che ha reciso ogni legame col mondo. Questo è il contrassegno del pessimismo e non dell'accettazione».

conduce a pensare che la virtù si impara e che il “male morale” è frutto dell’ignoranza o dell’errore. Il cammino verso la virtù è dunque un processo di perfezionamento che l’uomo compie, bastando egli a se stesso. In questa prospettiva è dunque impossibile concepire le nozioni di Redenzione o di Peccato (I, 1001). Il cristianesimo al contrario darà corpo all’idea secondo cui «le problème pour l’homme n’est pas de perfectionner sa nature, mais d’y échapper» (I, 1003)⁵⁵. Il tema dell’evasione dal mondo, il fuggire la vita terrena, interpretata da Camus nel suo studio sul cristianesimo delle origini, sarà un tema ossessivo e troverà il suo approdo definitivo, in una chiave parzialmente differente, ne *Le Mythe de Sisyphe* nel capitolo dedicato al «suicidio filosofico». Suicidio fisico, suicidio filosofico e speranza saranno le “elisioni” che l’uomo si costruisce per fuggire l’assurdo. Nei saggi di *Noces* il tema della fuga dal mondo è limitata alla nozione di speranza nella vita dopo la morte.

Fin qui l’analisi, lo studio, il tentativo di descrizione oggettiva di due visioni del mondo: da un lato la *Weltanschauung* tragica dei greci che concepiscono la terra, il “Regno” in un nodulo inscindibile di dolore e gioia e accettano di vivere nel presente seppur pesante e doloroso, dall’altro la tradizione cristiana che pone il “Regno” nel futuro attraverso una indistruttibile speranza in un avvenire di liberazione dal dolore.

In *Noces* il contesto muta, il tentativo di essere oggettivi diventa affermazione lirica di soggettività: la scelta tra mondo e Dio costituisce uno scarto notevole tra due attitudini esistenziali completamente opposte. L’atteggiamento di Camus, soggetto senziente e meditante, nel suo accostarsi alle tematiche della tradizione ebraico-cristiana, non è né teologico né storico, ma *etico*. La riflessione compiuta in *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* viene riletta attraverso il vissuto e per il vissuto al fine di stabilire una attitudine alla vita concreta, di donare e donarsi delle coordinate morali per incanalare la vita in sentieri vivibili. Scegliere Dio e la «seduzione del Regno» significa comportarsi sulla terra in un certo modo, al contrario scegliere la terra, il corpo e il presente, in un modo totalmente altro. L’interesse preponderante del Camus di *Noces* (e non solo, come vedremo) è quello di stabilire regole di condotta, di cercare di comprendere il modo migliore di accomodarsi sulla terra. Il tragitto lirico che va dall’esaltazione del corpo, della terra e delle nozze col mondo, al rifiuto dello sdoppiamento del mondo e della speranza intesa come consolazione proiettata

⁵⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 15: «Il problema dell’uomo non è perfezionare la sua natura, ma evaderne».

in avanti rispetto alle verità del corpo, è supportato e giustificato dal motivo *etico* che ne fa da fondamento: la rivendicazione della terrestrità dell'uomo sufficiente a se stesso e padrone del proprio destino.

Camus ha ben presente, mentre racconta le nozze col mondo attraverso il corpo, la lezione di Nietzsche, esplicitata nei paragrafi di *Così parlò Zarathustra* intitolati *Coloro che abitano un mondo dietro il mondo* e soprattutto *Dei dispregiatori del corpo*⁵⁶. Questi due paragrafi costituiscono una rivendicazione dei diritti della terra e del corpo, della forza, della bellezza a scapito delle illusioni lanciate al di là dell'uomo, che Nietzsche rende metaforicamente con l'atto del ficcare «il capo nella sabbia delle cose celesti». Attraverso una «grandiosa perorazione dell'immanenza», Zarathustra opera una «operazione di pulizia» in due tempi. Da un lato sgombra il campo dalle debolezze (sofferenza, disperazione, stanchezza ecc.) che spingono l'uomo a creare illusioni al di là di sé, dall'altro smaschera i falsi profeti dell'al di là per favorire la riflessione sul piano strettamente empirico⁵⁷. Di qui la riflessione sul corpo e sull'anima⁵⁸. Anche Camus, approcciandosi ai medesimi temi nietzscheani, focalizza l'attenzione, nella sua esaltazione del corpo, su un piano strettamente empirico: il corpo senziente e le sue verità. In un secondo momento oppone a questa concezione empirica del corpo il rifiuto delle illusioni, anima compresa, che contrastano il piano dell'esperienza sensibile.

Molti passaggi di *Noces* risentono l'eco delle letture nietzscheane. Difatti, la meditazione sulle opere del filosofo di Röcken è un congiuntura sostanziale del pensiero

⁵⁶«Ai dispregiatori del corpo voglio dire una parola. Essi non devono, secondo me, imparare o insegnare ricominciando daccapo, bensì devono dire addio al proprio corpo – e così ammutolire. “Corpo io sono e anima” - così parla il fanciullo. E perché non si dovrebbe parlare come i fanciulli? Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo. Il corpo è una grande regione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello che tu chiami spirito, un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Vol. VI, t. I, p. 34).

⁵⁷Cfr. S. GIAMETTA, *Commento allo “Zarathustra”*, Bruno Mondadori, Milano, 1996, pp. 22-23.

⁵⁸Nietzsche afferma che «anima è solo una parola per qualcosa del corpo», intendendo l'anima come una spiritualizzazione del corpo. Ma nello stesso tempo è possibile vedere il corpo come una sommatizzazione dell'anima. Giametta commenta sinteticamente questo passaggio nietzscheano: «Non per niente la *res extensa* e la *res cogitans* hanno fluttuato in coppia, sempre unite e mai isolate, mai l'una per l'altra, nel *mare magnum* della filosofia occidentale [...]. È cioè chiaro che si tratta della stessa cosa, in questo caso dell'*individuum*, il quale può essere concepito ora come corpo ora come anima e però - è questo l'importante - mai come le due cose insieme. Ciò è possibile solo sul piano empirico, ma è proprio questo che dà tutto il suo valore, un grandissimo valore, al piano empirico, sul quale soltanto opera e ha senso il moralista» (S. GIAMETTA, *Commento allo “Zarathustra”*, cit., p. 23).

di Albert Camus. In questa prima fase il riferimento a Nietzsche è costante, lo sarà anche ne *Le Mythe de Sisyphe* e ne *L'homme révolté* ma in maniera molto diversa. Prima di avventurarsi oltre nel tentativo di esplicitare le tematiche principali dei saggi di *Noces*, a questo punto del discorso, e in via puramente preventiva, si rende necessario aprire una parentesi sulla ricezione del pensiero di Nietzsche nel primo Camus, al fine di non incorrere in incomprensioni di carattere storiografico e semplicistici esercizi di comparatistica. Il confronto con la filosofia di Nietzsche sarà considerato un passaggio insostituibile in tutto il presente lavoro⁵⁹.

I.3

Quale Nietzsche?

Nella valigia di cuoio nero che Albert Camus portava con sé, durante quell'ultimo viaggio in macchina verso Parigi, furono ritrovati un passaporto, delle foto personali, il manoscritto de *Le premier homme* e alcuni libri, tra cui *La gaia scienza* di Friedrich Nietzsche⁶⁰. Durante il secondo conflitto mondiale, Lachenal propose a Camus di preparare un volume di testi scelti di Nietzsche per una collana intitolata *Classiques de la liberté*. Camus promise di farlo, ma l'impegno al giornale «Combat» era gravoso. Quando Lachenal nel 1945 gli ricordò la sua promessa, Camus rispose: «La guerra è finita, non ce n'è più bisogno»⁶¹. Nell'appartamento di rue Chanaleilles, piccolo bilocale colmo di libri, Camus appese sulla parete un ritratto di Nietzsche accanto a Dostoevskij e Tolstoj⁶². In viaggio a Torino, Camus camminò, sotto la ne-

⁵⁹Sul tema si veda in particolare: M. WEIEMBERGH, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, Bruxelles, De Boek Université, 1998; meno interessanti, ma ugualmente validi sono i seguenti articoli: W. DUVALL, *The Nietzsche temptation in the thought of Albert Camus*, in "History of European ideas", Vol. 11, 1989, p. 955-962; ID., *Camus reading Nietzsche: Rebellion, memory and art*, in "History of European Ideas", 25 (1999), 39-53, p. 40; ID., *Camus et Nietzsche : philosophie et existence*, in "La revue des lettres modernes", n. 565/569, 1979, p. 65-94; R. GRENIER, *Camus: Sisyphe et les autres*, in "Magazine littéraire", 1992, n. 298, pp. 75-76; S. NOVELLO, *Nichilismo e pensiero tragico. La ricezione di Nietzsche nei saggi di Albert Camus*, in «Il Ponte», vol. LVI, n° 3, marzo 2000, p. 131; R. SIENA, *Nietzsche, Camus e il problema del superamento del nichilismo*, in «Sapienza», 1975, Vol. 28, n. 1, pp. 38-48.

⁶⁰H. LOTTMAN, *Camus*, Jaka Book, Milano, 1984, p. 569.

⁶¹*Ivi*, p. 289.

⁶²*Ivi*, p. 505.

ve, fino alla casa in cui Nietzsche aveva abitato prima di sprofondare nella follia per incontrare il filosofo nella città che ha tanto amato⁶³. L'interesse che Camus, nell'arco della sua esistenza, dimostra nei confronti dell'autore de *La nascita della tragedia*, è costante. Oltre alla lettura delle opere di Nietzsche e delle principali monografie che hanno segnato la sua ricezione europea⁶⁴, Camus sembra essere interessato alla

⁶³*Ivi*, p. 480. Ecco la descrizione del momento: «Turin sous la neige et la brume. À la galerie égyptienne les momies sans bandelettes qu'on a tirées du sable se recroquevillent de froid. J'aime les grandes rues dallées et espacées. Ville bâtie d'espace autant que de murs. Je vais voir la maison du 6 Via Carlo Alberto où Nietzsche a travaillé puis sombré dans la folie. Je n'ai jamais pu lire sans pleurer le récit de l'arrivée d'Overbeck, son entrée dans la pièce où Nietzsche fou délire, puis le mouvement de celui-ci qui se jette dans les bras d'Overbeck en pleurant. Devant cette maison j'essaie de penser à lui que j'ai toujours aimé d'affection autant que d'admiration, mais en vain. Je le rencontre mieux dans la ville dont je comprends, malgré le ciel bas, qu'il l'ait aimée et pourquoi il l'a aimée» (IV, 1200). Trad. it. da A. CAMUS, *Taccuini 1951-1959*, vol III, *cit.*, pp. 131-132: «Torino sotto la neve e la foschia. Nel Museo egizio le mummie estratte senza bendelle dalla sabbia sono raggrinzate dal freddo. Mi piacciono le grandi strade lastricate e distanziate. Città fatta di spazi quanto di muri. Vado a vedere la casa di Via Carlo Alberto 6, dove ha lavorato Nietzsche prima di sprofondare nella follia. Non sono mai riuscito a leggere senza piangere il racconto dell'arrivo di Overbeck, il suo ingresso nella stanza dove Nietzsche impazzito delira, e il movimento di quest'ultimo che si getta piangendo tra le braccia dell'amico. Davanti a questa casa cerco di pensare a lui che ho sempre amato d'affetto, oltre che d'ammirazione ma invano. Lo incontro meglio nella città e, nonostante il cielo basso, capisco che l'abbia amata e perché».

⁶⁴Per una rassegna dei libri di Nietzsche contenuti nella libreria di Camus si veda in particolare: J. ARNOLD, *Camus lecteur de Nietzsche*, in «La revue des lettres modernes. Série Albert Camus», vol. 9, 1979; F. FAVRE, *Quand Camus lisait Nietzsche*, in «La revue des lettres modernes. Série Albert Camus», vol. 20, 2004. Il progetto dei due autori consiste nell'entrare, con l'occhio puntuale della ricerca all'interno della biblioteca personale di Camus, al fine di osservare e di studiare filologicamente i libri sui quali è avvenuta la sua preparazione per la stesura delle sue opere. La solida documentazione di testi di Nietzsche e su Nietzsche colpisce per la completezza: «Au cours de nos recherches dans les archives de Madame Camus en décembre 1975 nous avons pu consulter la bibliothèque de son mari où la solide documentation nietzschéenne a surtout retenu notre attention» (J. ARNOLD, *Camus lecteur de Nietzsche*, *cit.*, p. 95). In base ai libri consultati da Arnold e Favre si può operare una distinzione tra diversi generi di annotazioni che imprimeva Camus sulla pagine nietzscheane. Questo ci mostra, più che il luogo dell'opera nietzscheana in cui si focalizzava l'attenzione di Camus, il modo in cui si serviva delle citazioni e delle espressioni nietzscheane. Si possono distinguere secondo Favre tre tipologie di annotazioni. In primo luogo quelle che si concentrano nell'operare una sintesi o un giudizio sintetico che mira a riassumere il senso profondo di una sentenza o di un aforisma. In secondo luogo, quelle che testimoniano una reazione "impulsiva" ad una affermazione nietzscheana. Infine, il tipo di annotazioni forse più degno di interesse, che costituisce la strada più interessante per accostarsi alla ricezione camusiana di Nietzsche, quelle cioè che rispondono ad un progetto personale. In queste ultime troviamo l'attenzione di Camus rivolta a tematiche ben presenti nella sua opera, soprattutto nel periodo di stesura de *L'Homme révolté* (F. FAVRE, *Quand Camus lisait Nietzsche*, *cit.*, pp. 199-201). Indico in conclusione, per ragioni di maggior completezza documentaria, le più importanti monografie di interpretazione del pensiero nietzscheano in possesso di Camus, per consultare tutta la lista di titoli si rimanda al già citato articolo di Frantz Favre: C. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, VI volumi; L. A. SALOMÉ, *Nietzsche*; G. BATAILLE, *Sur Nietzsche* (con dedica dell'autore a Camus); L. CHESTOV, *La philosophie de la tragédie, Dostoïevskij et Nietzsche*; K. JASPERS, *Nietzsche et le christianisme*; ID., *Nietzsche, introduction à sa philosophie*; W. KAUFMANN, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist*,

vicenda esistenziale del filosofo tedesco, lo testimoniano i continui riferimenti agli eventi biografici contenuti nei *Carnets*⁶⁵. Nella prefazione al libro di K. Bieber, *L'Allemagne vue par les écrivains de la Résistance*, possiamo leggere queste parole: «Je dois à Nietzsche une partie de ce qui je suis, comme à Tolstoï et à Melville» (III, 937)⁶⁶. Infine, nei celebri *Discours de Suède*, tenuti in occasione della consegna del Premio Nobel, l'acclamato scrittore riserva parole commosse al tanto amato filosofo:

«On dit que Nietzsche après la rupture avec Lou Salomé, entré dans un solitude définitive, écrasé et exalté en même temps par la perspective de cette œuvre immense qu'il devait mener sans aucun secours, se promenait la nuit, sur les montagnes qui dominent le golfe de Gênes, et y allumait de grands incendies de feuilles et de branches qu'il regardait se consumer. J'ai souvent rêvé de ses feux et il m'est arrivé de placet en pensée devant eux, pour les mettre à l'épreuve, certains hommes et certaines œuvres» (IV, 265)⁶⁷.

Antechrist (in lingua originale).

⁶⁵Una lettura sistematica dell'opera non pubblicata di Camus, mi riferisco ai cosiddetti *Carnets*, i taccuini sui quali annotava riflessioni, citazioni e abbozzi di opere, mette in luce ancora l'evidente documentazione nietzscheana. Parlare dei *Carnets* di Albert Camus significa penetrare in quell'emisfero del pensiero tenuto nascosto alla pubblicazione, ma che offre allo studioso gli strumenti necessari per avvicinare la complessità di un intellettuale che ha dato alla luce un impressionante numero di opere sia di carattere letterario sia saggistico. I *Carnets* sono una "palestra" nella quale venivano sperimentate le produzioni letterarie che sarebbero poi penetrate nelle sue più celebri opere, venivano riassunte trame e intrecci, indici e progetti. Oltre a costituire la fucina letteraria della forma espressiva, in essi si plasma la materia del pensiero. Una riflessione in costante movimento e sviluppo, contrassegnata dal fuoco della riflessione personale e soprattutto dall'indagine e dall'analisi di altre elaborazioni concettuali della sfera culturale. In questo groviglio di pensieri ed annotazioni fa la sua apparizione Nietzsche. Quello che colpisce maggiormente di questa presenza è senza dubbio la sua costanza. Nietzsche, nei *Carnets*, segue come un'ombra l'intera catena di sviluppo dei pensieri di Camus, comparendo costantemente dai taccuini del 1935, fino alle ultime pagine, testimoni del Camus "nascosto", del 1959. Vi si può scorgere spesso una citazione di Nietzsche ricopiata testualmente, o una riflessione fugace sul suo pensiero. Alla fine compariranno anche congetture sulla sua vita, sulla sua malattia: come sappiamo da Jean Grenier (J. GRENIER, *Albert Camus, ricordi*, Mesogea, Messina, 2005, p. 76), qualche mese prima di morire, Camus lesse la corrispondenza di Nietzsche. Questa presenza assidua di Nietzsche, nell'officina in cui Camus traeva gli strumenti per edificare la sua opera, va certamente riallacciata alla presenza del vasto catalogo nietzscheano della sua biblioteca personale. Uno studio continuo e sempre in movimento dell'opera di Nietzsche è testimone di un interesse costante nel tempo e sempre rinnovato che ha prodotto in Camus un'influenza determinante.

⁶⁶«Devo a Nietzsche una parte di ciò che sono, come a Tolstoï e a Melville» (traduzione mia).

⁶⁷Trad. it. da A. CAMUS, *Discorsi di Svezia*, in *Opere*, trad. di Alberto Sensini, cit., p. 1265: «Si dice che Nietzsche, dopo la rottura con Lou Salomé, entrato ormai in una definitiva solitudine, schiacciato ed esaltato ad un tempo dalla prospettiva di quest'opera immensa che doveva portare avanti senza alcun soccorso, passeggiava la notte sulle montagne che dominano il golfo di Genova e vi accendeva grandi fuochi di foglie e rami che poi guardava consumarsi. Ho spesso pensato a quei fuochi e mi è accaduto di immaginarvi davanti ad essi, per metterli alla prova, certi uomini e certe opere». Si veda anche il brano dei *Carnets* in I, 1180.

Dall' *Essais sur la musique* (1932) ai *Discours de Suède* (1957) Camus si espone ai fuochi della filosofia di Nietzsche.

Ma quale Nietzsche?

In questo paragrafo, che non vuole essere esaustivo per la complessità del tema, cercherò di porre alcune coordinate storico-interpretative utili per il prosieguo del discorso.

In *Noces*, come visto, Camus procede a una valorizzazione del corpo, della vita sensibile in una prospettiva non materialistica, bensì sensualistica e pagana. Franz Favre, non a caso, colloca nella riscoperta del corpo a scapito dello spirito uno degli aspetti più potenti della ricezione camusiana di Nietzsche⁶⁸. Tuttavia, relegare Nietzsche al solo ruolo di mentore della riscoperta e valorizzazione della dimensione carnale, a scapito dello spirito, è riduttivo. Il ruolo di Gide e di una certa cultura francese, che recepisce Nietzsche nei primi anni del Novecento, insieme agli studi di storia delle religioni pagane, è altrettanto vivace. La coscienza letteraria francese infatti genera un *humus* nietzscheano che nutre intere generazioni di scrittori e poeti⁶⁹, mi riferisco ad autori come Gide, Malraux, Valéry, Montherlant, la cui ascendenza nella formazione di Camus è stata ampiamente rilevata. La lettura diretta delle opere di Nietzsche è naturalmente il momento essenziale di un confronto che durerà una vita intera, ma questa lettura non la si può definire, in questa prima fase del pensiero di Camus, propriamente "filologica". Camus, come è noto, non leggeva il tedesco e dunque tutta la conoscenza diretta del filosofo di Röcken era basata sulle traduzioni francesi e non su un confronto col testo originale⁷⁰. Non è un caso che

⁶⁸F. FAVRE, *Camus et Nietzsche. Philosophie et existence*, cit., p. 73.

⁶⁹Non si pretende di esaurire, in questa sede, il complesso processo della ricezione di Nietzsche in Francia; intendo semplicemente presentare, in questa sede, alcune linee interpretative finalizzate a incorniciare un determinato processo di traslazione culturale al fine di ricostruire il senso dell'impatto del primo Camus con la filosofia nietzscheana e con la sua percezione e ricezione in Francia. Per maggiori approfondimenti e per studi di più ampio respiro, che ricostruiscono la storia della ricezione di Nietzsche in Francia lungo tutto il Novecento si rimanda ai seguenti lavori: J. LE RIDER, *Nietzsche en France*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999; G. BIANQUIS, *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*, Alcan, Paris, 1929; L. PINTO, *Les neveux de Zarathustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, 1995; M. MONTINARI, *Aufgabe der Nietzsche-Forschung heute: Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts*, in *Nietzsche-Studien*, 1988, pp. 137-148; P. BOUDOT, *Nietzsche et l'au-delà de la liberté, Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Aubier-Montaigne, Paris-VI, 1970.

⁷⁰Riporto, a titolo documentario, i titoli delle opere di Nietzsche possedute da Camus. Li prendo a prestito dal già citato articolo di Favre, *Quand Camus lisait Nietzsche*, perché offre maggior completezza. Infatti, rispetto al *Camus lecteur de Nietzsche* di Arnold, trascrive fedelmente la casa editrice e il traduttore dell'opera in questione: *Ainsi parlait Zarathustra*, trad. Maurice Bertz, Paris, Gallimard,

l'approccio non accademico ai testi filosofici sarà motivo di critiche al pensiero di Camus da parte della maggioranza dei suoi detrattori, a cominciare da Sartre, che già nel 1942 accusava l'autore de *L'Étranger* di usare una certa "civetteria" nel citare le fonti filosofiche⁷¹.

Il primo problema da sviscerare è pertanto il seguente: su quali traduzioni Camus legge Nietzsche? Da un punto di vista prettamente storiografico è di vitale importanza collocare la ricezione camusiana di Nietzsche in un contesto di ricezione ben più ampio, mi riferisco al complesso fenomeno della traslazione culturale dell'opera di Nietzsche in area francofona nella prima metà del Novecento. Le prime traduzioni, sottoposte ad uno sguardo analitico, rivelano l'ampiezza di un clima culturale di cui Camus è parte integrante. Il primo elemento, di carattere storiografico, da rilevare è che Henri Albert⁷², responsabile delle prime traduzioni francesi fu, fino alla prima guerra mondiale, "fedele servitore" del Nietzsche-Archiv in Francia, non solo come traduttore ma soprattutto come influente giornalista della stampa parigina⁷³. Il lavoro di traduzione dunque raccolse i primi frutti in data 1898, anno di pubblicazione di *Ainsi parlait Zarathoustra* e di *Par-dalà du bien et du mal*, frutto di una coedizione di due case editrici: C.G. Naumann a Leipzig e *Mercure de France* a Parigi. Queste prime tra-

1942; *Aurore*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1930; *Considérations intempestives III et IV*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier, 1954; *Ecce homo*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1921; *La Généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1948; *Humain, trop humain, Première partie*, trad. A. M. Desrousseaux, Paris, Mercure de France, 1899; *Lettres choisies*, trad. anonime, Paris, stock, 1931. *Memorandum, Maximes et textes recueillis par Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1945; *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1938; *Œuvres postumes*, trad. H. J. Bolle, Paris, Mercure de France, 1934; *L'origine de la tragédie*, trad. J. Marnold et J. Morland, Paris, Mercure de France, 1923; *Par-delà le bien et le mal*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1941; *Poésies complètes*, trad. Georges Ribemont-Dessaignes, Paris, Seuil, 1948; *La volonté de puissance*, tomes I et II, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1923; *La volonté de puissance*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, tome I: 1935, tome II: 1937.

⁷¹J. P. SARTRE, *Spiegazione dell' «Étranger» di Camus*, in ID., *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano, 2004, p. 209.

⁷²Henri Albert è lo pseudonimo di Henri-Albert Haug (1865-1921) originario dell'Alsazia. Occupa per la maggior parte della sua vita il lavoro di giornalista, in diverse testate in Francia. Nel 1896 fonda la rivista trimestrale *Le Centaure*, alla quale collaborano anche Gide e Valéry. Bilingue e fervente patriota si fa portavoce dell'ostilità di molti intellettuali francesi all'influenza della cultura tedesca su quella francese (J. LE RIDER, *Nietzsche en France, cit.*, pp. 59-60). Infatti egli fu il primo francese a visitare il Nietzsche-Archiv nel 1894; da questo viaggio trasse un articolo, in seguito pubblicato nella *Revue blanche*, in cui Elisabeth Förster-Nietzsche e i suoi collaboratori venivano presentati come "les pieux gardiens du temple", e lui stesso si dipingeva come un "convertito" alla causa nietzscheana. I termini presi a prestito dal linguaggio religioso, nelle espressioni utilizzate nel reportage, dimostrano come fosse penetrato nel futuro traduttore di Nietzsche in Francia l'alone "mitico" che regnava sul Nietzsche-Archiv (*Ivi*, p. 52).

⁷³*Ivi*, p. 52.

duzioni rappresentano un passo decisivo per la diffusione dell'opera nietzscheana in Francia, ma sono segnate dal controllo fiscale del Nietzsche-Archiv⁷⁴.

Un ulteriore dettaglio decisivo coincide con la scelta dell'editore francese. La decisione di pubblicare le opere tradotte presso una casa editrice letteraria, nonché rivista di critica, il *Mercure de France* (la stessa de *Les nourritures terrestres* di Gide) e non presso case editrici più universitarie come *Alcan*, è rivelatrice della peculiarità della ricezione nietzscheana in area francofona⁷⁵. Infatti, il *Mercure de France* si presentava come una rivista dedicata alla critica letteraria e i libri che da essa venivano pubblicati erano estranei alla filosofia delle Università francesi in quanto affini alla sfera della scrittura artistica. In sintesi, tutto questo è perfettamente coerente con la percezione di Nietzsche e della sua opera, in quel momento, in Francia, proprio perché Nietzsche veniva letto e considerato più come uno scrittore, un poeta, un *moralista*, che come un filosofo. Le scelte di adattamento linguistico operate da Henri Albert (nella *traslatio* in francese) portano dunque a compimento la realizzazione di una maestosa opera scritta in una lingua prettamente letteraria e poetica che predilige le bellezze stilistiche all'esattezza scrupolosa, la *silhouette* accattivante di un testo letterario alla forma attenta filologicamente ad imprimere nella parola filosofica il senso intrinseco del proprio concetto. La domanda che bisogna dunque porsi, a mio parere, prima di approcciarsi ad un tentativo di misurazione dell'influenza di Nietzsche nel pensiero di Camus è questa: Qual è il Nietzsche che Camus si trova di fronte nei primi anni trenta? Un Nietzsche che non ha nulla del filosofo universitario, ma un pensatore, nel senso di *moralista*, un poeta. Insomma un Nietzsche che parla una lingua letteraria nel modo più naturale. Fu questo Nietzsche che senza alcun dubbio catturò l'attenzione e l'ammirazione di André Gide e Paul Valéry⁷⁶.

⁷⁴*Ivi*, p. 54.

⁷⁵Cfr. *Ivi*, p. 53 ss..

⁷⁶Cfr. *Ibidem*. Nella "lettera ad Angèle", datata 10 dicembre 1899, Gide esprime il suo commento estremamente favorevole alle traduzioni fresche di stampa di Albert: "Grâce soient rendues à M. Henri Albert qui nous donne enfin notre Nietzsche, et dans une fort bonne traduction" (ANDRÉ GIDE, *Lettre à Angèle XII*, in *Prétextes*, Mercure de France, Paris, 1943, p. 139). È interessante sottolineare, in questi ringraziamenti, l'espressione "il nostro Nietzsche". Con questo senso di appartenenza Gide si colloca nel centro del dibattito che investe la Francia nei riguardi di Nietzsche, sul problema dell'influenza esercitata da gran parte della cultura francese sul filosofo tedesco. Ma nello stesso tempo in quell'espressione possiamo leggere un senso di affinità intellettuale e di stile che accomuna Nietzsche alla categoria di scrittori che Gide in quel momento rappresenta. È il grande Gide che dà il "benvenuto" ad un grande tedesco, nella cultura letteraria francese. Sul rapporto tra Gide, Valéry e Nietzsche: H. DRAIN, *Nietzsche et Gide. Essai*, Éditions de la Madelaine, Paris, 1932; É. GAËDE,

Non si può dunque non riconoscere la portata culturale delle traduzioni di Nietzsche in Francia in questi anni. Di conseguenza sarebbe limitante attribuire loro il significato di semplici “traduzioni”. La questione è ben più complessa ed è legata ad un problema di percezione dell’opera di Nietzsche negli ambienti intellettuali francesi. Il Nietzsche “francese” in questa prima fase della sua diffusione, porta con sé i contrassegni della lingua letteraria in cui viene tradotto, presentandosi al grande pubblico di lingua francofona più come uno scrittore o poeta, o per usare un termine caro alla cultura francese, come un *moralista*, che come un filosofo universitario. Autori illustri e influenti e di portata europea come Gide e Valery, sono attratti magneticamente da questo Nietzsche, ed il loro contributo alla sua diffusione si muove nella stessa direzione delle traduzioni di Henri Albert⁷⁷. Un’ulteriore illustre testimonianza della percezione di Nietzsche in Francia nella prima metà del XX secolo ci è offerta da un giovane accademico dell’École Normale Supérieure, Jean-Paul Sartre. Michel Contat e Michel Rybalka, pubblicando gli *Écrits de jeunesse* di Sartre, hanno riportato una testimonianza di Raymond Aron in cui il grande filosofo della politica ricorda che Sartre, nel 1927, dedicò, durante un seminario di Brunscvicg, un *exposé* proprio al filosofo di Röcken. Il titolo del lavoro è emblematico: «Nietzsche est-il un philosophe?»⁷⁸. La risposta di Sartre alla domanda è negativa e perfettamente in linea con l’accademia francese dell’epoca. La stessa convinzione Sartre la ripropone in un breve saggio su Brice Parain, *Aller et retour*: «Parain n’a pas craint de reproduire une lamentable analyse du cogito qu’il a trouvée dans *La volonté de puissance*. On sait que Nietzsche n’était pas philosophe. Mais pourquoi Parain, professionnel de la philosophie, se réclame-t-il de ces billevesées?»⁷⁹. Basarsi dunque sulle «frottole» di un non-filosofo non è dunque un atteggiamento degno di un «professionista della filosofia». La domanda sulla qualifica da attribuire a Nietzsche è dunque un

Nietzsche et Valery, Gallimard, Paris, 1962.

⁷⁷In un contesto culturale vivace come quello francese, non sono quelle di Gide e Valery, le uniche voci del coro; studiosi come Charles Andler renderanno ben altri servizi a Nietzsche fornendo studi precisi e per certi aspetti non ancora superati, oggi che la cultura universitaria francese, dagli anni settanta, ha riconosciuto a Nietzsche gli onori di accedere nel “pantheon” dei filosofi. Andler non tarderà ad esprimere la sua avversione nei confronti delle traduzioni di Albert, fino al punto di decidere di non citare mai nella sua maestosa opera, *Nietzsche sa vie et sa pensée*, l’edizione del Mercure de France (C. ANDLER, *Nietzsche sa vie et sa pensée*, VI Vol., Bossard, Paris, 1920-1931). Una critica ben più sostenuta al lavoro di Albert la opererà più volte nelle sue opere Geneviève Bianquis (G. BIANQUIS, *Nietzsche en France*, cit., p. 5).

⁷⁸J-P SARTRE, *Écrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990, p. 190.

⁷⁹J-P SARTRE, *Situations I*, Gallimard, Paris, 1948, p. 217.

quesito in atto nell'accademia francese. Ma la risposta è netta: Nietzsche non è un filosofo. Bisognerà attendere Foucault, Deleuze e Derrida per riportare tra i banchi dell'Università francese il nome dell'autore de *La nascita della tragedia*. Al contrario, gli scrittori, i pensatori, insomma i non-professionisti della filosofia si interessano in maniera imponente alla filosofia nietzscheana. Lo stesso Sartre, in abito letterario, a ventidue anni, progetta di scrivere un romanzo, *Une défaite*, ispirato al triangolo Nietzsche-Wagner-Cosima⁸⁰. Sartre, in questa fase vede in Nietzsche un «poeta» e un «visionario» e non un «pensatore rigoroso», ma nonostante questo si interessa comunque al suo pensiero⁸¹. Tra i primi articoli di Camus pubblicati nella rivista *Sud* nel 1932, compare un saggio intitolato *Sur la musique*. In tale scritto, ancora acerbo, l'oggetto della speculazione e dei primi esercizi di esegesi filosofica di Camus è proprio un Nietzsche che viene apostrofato con queste parole: «la personnalité étrange de ce poète-philosophe est trop attirante pour ne pas la mettre au premier plan» (I, 524)⁸². Nell'appellativo “poeta-filosofo” riecheggia l'immagine del “Nietzsche francese” presentata in precedenza⁸³. Il giovane saggista che prova a fornire una definizione coerente della musica attraverso la lettura di Schopenhauer e Nietzsche, viene intrigato proprio da quest'ultimo per la sua “étrangeté”, stranezza dunque, indefinitività: «C'est une sorte de perpétuelle lutte contre la découragement, et c'est ce que nous avons trouvé de plus attirant dans cette figure déjà si étrange» (I, 529)⁸⁴. Anche nel 1942, ne *Le Mythe de Sisyphe*, un Camus ben più maturo e consapevole rispetto al diciannovenne che si accostava alla scrittura nel 1932, definirà Nietzsche un “artiste” (I, 314)⁸⁵, perfettamente in linea con la sua concezione della filosofia come sfera della

⁸⁰«Sartre aurait eu l'idée du roman à la lecture de la biographie consacrée par Charles Andler à Nietzsche, sur qui il fit, en 1927, un exposé à l'École Normale Supérieure, au séminaire de Léon Brunschvicg» (*Notice de présentation à Une défaite*, in J-P SARTRE, *Écrits de jeunesse*, cit., p. 190).

⁸¹*Ivi*, p. 194.

⁸²Trad. it. da: A. CAMUS, *Le voci del quartiere povero e altri scritti giovanili*, cit., p. 133: «La strana personalità di questo poeta-filosofo è troppo attraente per non metterla in primo piano»

⁸³È curioso sottolineare che Martin Heidegger nel suo maestoso *Nietzsche* affermi: «Ma da tempo si va raccontando sulle cattedre di filosofia tedesche che Nietzsche non sarebbe un pensatore rigoroso, bensì un “filosofo-poeta”. Nietzsche non farebbe parte dei filosofi che escogitano solo cose astratte, estranee alla vita e umbratili» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 2005, p. 23). L'immagine di Nietzsche in Europa, nella prima metà del secolo XX, è dunque difficilmente catalogabile soprattutto in ambito accademico.

⁸⁴Trad. it. da: A. Camus, *Le voci del quartiere povero e altri scritti giovanili*, cit., p. 139: «È una specie di lotta perpetua contro lo scoraggiamento, ed è ciò che abbiamo trovato di più attraente in questa figura già così strana».

⁸⁵Bisognerà attendere il 1951, quando, ne *L'Homme révolté*, il filosofo di Rôcken, verrà considerato un “clinico”, ovvero colui che ha diagnosticato il nichilismo, e interpretato da Camus finalmente

creazione. In fin dei conti, Camus non ha mai mostrato una particolare inclinazione a distinguere tra «filosofi professionisti» e scrittori, moralisti o pensatori per questo, da *outsider* dell'accademia, non si è mai posto il problema di collocare Nietzsche all'interno di una specificità disciplinare ma si è sempre confrontato col suo pensiero, senza approcciarne una critica sistematica, semplicemente commentandone una sentenza o analizzandone contenuti contraddittori. L'unico luogo in cui si può parlare di tentativo di interpretazione è il paragrafo su *Nietzsche et le nihilisme* contenuto ne *L'homme révolté*, saggio indipendente, perché pubblicato in precedenza su *Les temps modernes*, che Camus presenta come un commento alla *Volontà di potenza*.

In una prima fase della ricezione francese di Nietzsche i primi autori a cogliere e assimilare le prospettive filosofiche dell'autore de *La nascita della tragedia* e a maneggiare la ricchezza di un'opera che emanava un alone mitico in Europa, furono dunque gli scrittori. Perché sottolineare questo dettaglio è fondamentale? L'orizzonte della letteratura fa sue le idee nietzscheane non attraverso una rete di interpretazioni e di studi analitici sul pensiero, sui risvolti innovativi e teorici della filosofia del martello, non si lancia in esegesi sistematiche che mirano a rendere fruibile in un contesto accademico-universitario la voce di Nietzsche. Il bagaglio nietzscheano che viene ereditato dalla cultura letteraria francese si modella in relazione agli scrittori stessi che recepiscono e creano. Prende dunque forma una tonalità espressiva e tematica derivante da Nietzsche, un clima, uno slancio ideale e nello stesso tempo un'attitudine esistenziale e uno stile di vita, un impulso a filosofare più che a studiare. Si può affermare, con Geneviève Bianquis, che è soprattutto come *moralista* che Nietzsche ha agito in Francia nei primi decenni del Novecento⁸⁶. Questa tendenza interpretativa manifesta tuttora anche assertori accademici⁸⁷.

Tuttavia è interessante addentrarsi, seppur debolmente, in un sentiero di studio che vede come oggetto la ricezione di Nietzsche soprattutto nell'ambito della scrittu-

secondo categorie più propriamente filosofiche, all'interno del paragrafo *Nietzsche et le nihilisme*, unico luogo nell'opera di Camus in cui si può riscontrare un tentativo di analisi e esegesi del pensiero nietzscheano.

⁸⁶G. BIANQUIS, *Préface*, in P. BOUDOT, *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, cit., p. 10.

⁸⁷Cfr. R. PIPPIN, *Nietzsche moraliste français*, Odile Jacob, Paris, 2006. Pippin sostiene la tesi secondo cui se si vuole approdare a una comprensione profonda di un pensatore complesso come l'autore de *La nascita della tragedia*, si deve considerare Nietzsche come un grande moralista francese e non più dunque un pensatore metafisico (interpretazione questa fin troppo influenzata dai corsi tenuti da Heidegger negli anni Trenta). Sul tema si veda anche: *Nietzsche moraliste*, Revue Germanique Internationale, 11/199, Presses Universitaire de France, Parigi, 1999.

ra letteraria, la letteratura europea infatti è un campo in cui l'influenza di Nietzsche ha mostrato i segni di una grande risonanza⁸⁸. Ma restiamo nei confini francesi per mettere in luce un'ulteriore caratteristica della ricezione di Nietzsche in Francia. In un monografia datata ormai 1929, *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*, Geneviève Bianquis avanza una ipotesi sulla motivazione intrinseca del successo di Nietzsche nella cultura francese. Tale volume non colpisce per l'acume storiografico, ma offre notevoli spunti interpretativi proprio perché prodotto mentre la cultura francese inizia a percepire l'influsso di Nietzsche negli ambienti culturali francesi stessi, sicché acquista maggiore valore in quanto testimone di un processo in atto. Per la Bianquis dunque bisogna rimarcare "une sorte de pré-nietzscheisme latent" che preparava gli spiriti francesi a comprendere e ad accogliere la dottrina nietzscheana⁸⁹. Il terreno francese sul quale sarebbe planata la filosofia di Nietzsche era già stato preparato ad un atterraggio agevole da diversi fattori implicati alla cultura francese e al rapporto con essa di Nietzsche stesso. Parlare di un "pré-nietzscheisme" significa sottolineare una certa predisposizione del tessuto culturale d'approdo, all'incontro con la filosofia nietzscheana. Dove cercare dunque gli elementi che hanno dato origine a questo "pré-nietzscheisme"? La risposta va trovata in direzioni diverse e a tratti contraddittorie:

« D'une part dans la philosophie critique et sceptique traditionnelle, de Montaigne à Voltaire et au delà ; dans la psychologie désabusée de Montaigne, de Pascal, de La Rochefoucauld et de Chamfort. Mais il faut songer, d'un autre côté, au transformisme de Lamarck et même à l'impérialisme de race de Gobineau ; au déterminisme fataliste de Taine et au scepticisme aristocratique de Renan, sans oublier son utopie, le règne à venir des sages, des philosophes-rois»⁹⁰.

La posizione dunque è chiara, la cultura francese aveva prodotto sotto vari aspetti, divergenti fra loro, un substrato culturale pronto ad accogliere Nietzsche in tutta la sua forza. Questa suggestione di Geneviève Bianquis trova motivazione in molti punti sparsi dell'opera di Nietzsche in cui egli stesso commenta positivamente l'o-

⁸⁸Cfr. M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano, 2003. Montinari, al termine della sua ricostruzione della vita e del pensiero di Nietzsche afferma l'importanza dell'influenza di Nietzsche nella letteratura europea, oltre ai Francesi, Gide, Valéry, Rolland, Malraux, Camus, Sartre, Marcel, cita molti altri esponenti della cultura tedesca tra cui Mann, Rilke, Musil, tutti sotto il segno dell'influenza nietzscheana.

⁸⁹G. BIANQUIS, *Nietzsche en France, cit.*, p. 6.

⁹⁰*Ibidem*.

pera dei moralisti francesi⁹¹, e in molte lettere in cui dichiara apertamente la sua ammirazione per la cultura francese⁹². Lo stesso Charles Andler, nel suo monumentale *Nietzsche, sa vie et sa pensée*⁹³, dedica un volume intero, il primo appunto, ai “precursori di Nietzsche”, annoverando tra i modelli nietzscheani, insieme a Goethe, Schiller, Hoelderlin, Kleist, Fichte, Schopenhauer, i moralisti classici francesi da Montaigne e Pascal fino a La Rochefoucauld, Fontanelle, Chamfort e Stendhal. Il riferimento, dunque a questi autori non è casuale. Quello che urge rilevare dalla testimonianza della Bianquis riguardo al problema della traduzione culturale nell’area ricettiva d’approdo, è che l’“avvento” della filosofia nietzscheana in area francofona non è preparato da posizioni filosofiche determinate, ma da altri settori della vita intellettuale francese, soprattutto quello della *moralistica*, a cui Nietzsche si sentiva legato soprattutto per la forma espressiva dell’aforisma; così nella dimensione della moralistica e della letteratura si può ritrovare una certa “aria di famiglia”. La grande tradizione di scrittori critici, di liberi pensatori e scettici è la lunga catena a cui la Bianquis intreccia gli anelli della filosofia di Nietzsche. Non si può dunque far passare inosservato il fatto che Sartre, uno dei più acuti interpreti de *L’Étranger*, salderà Camus alla medesima catena: «Con lo stile gelido del *Mythe de Sisyphe*, con l’argomento dei suoi saggi, Camus si pone nella grande tradizione di quei moralisti

⁹¹Un esempio tra i tanti è l’aforisma 214 de *Il viandante e la sua ombra*: «Nel leggere Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontanelle (specialmente i dialogues des morts), Vauvenargues, Chamfort, si è più vicini all’antichità che con qualsiasi gruppo di sei autori di altri popoli. Grazie a quei sei, è risorto lo spirito degli ultimi secoli dell’era antica – essi formano insieme un importante anello della catena di Rinascimento che ancora continua. I loro libri si elevano al di sopra del variare del gusto nazionale e delle coloriture filosofiche, in cui oggi di solito un libro brilla e deve brillare per diventare celebre: essi contengono più pensieri reali di tutti i libri dei filosofi tedeschi messi insieme: pensieri della specie che crea pensieri» (F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, Vol. IV, t. 3, p. 221). Geneviève Bianquis stabilisce un contatto estremamente significativo tra Nietzsche e i moralisti francesi del seicento-settecento. Per una analisi delle letture francesi di Nietzsche si veda: G. CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Presses Universitaire de France, Paris, 2001.

⁹²Da vedere soprattutto: lettera alla madre, ottobre 1886; alla sorella, 3 novembre 1886; a Rohde, 18 e 23 maggio e 11 novembre 1887; a Peter Gast, 20 maggio 1887, 15 gennaio, 22 novembre 1888.

⁹³L’ordine di pubblicazione fu la seguente: *Les precoureurs de Nietzsche*, Bossard, Paris, 1920; *La jeunesse de Nietzsche* (jusqu’à la rupture avec Bayreuth), Paris, Bossard, 1921; *Le pessimisme esthétique de Nietzsche, sa philosophie à l’époque wagnérienne*, Bossard, Paris, 1921; *Nietzsche et le transformisme intellectuel*; *la philosophie de sa période française*, Bossard, Paris, 1922; *La maturité de Nietzsche* (jusqu’à sa mort), Bossard, Paris, 1928; *La dernière philosophie de Nietzsche* (le renouvellement des toutes les valeurs), Bossard, Paris, 1931. L’opera di Andler va collocata nell’ambito dei contributi di intellettuali francesi dell’area germanistica, di cui il capostipite, per quanto riguarda il primo approccio francese a Nietzsche, è Lichtemberg e la continuatrice e degna erede è Geneviève Bianquis. L’intera opera di Andler è presente nella biblioteca personale di Camus.

francesi che Andler chiama, a ragione, i precursori di Nietzsche»⁹⁴.

Il campo privilegiato della ricezione di Nietzsche è dunque quello della letteratura; è naturale, di conseguenza, che l'accademia filosofica francese, in un contesto egemonizzato dall'idealismo critico di Brunschvicg e dalla prospettiva positivista, ancora dominante nella psicologia, rigettasse il nome di Nietzsche in nome di quella specificità disciplinare a cui Nietzsche, un "non filosofo", non aveva accesso. Camus d'altra parte restò sempre estraneo alla classe intellettuale accademica francese. Il fatto che la sua formazione sia iniziata e si sia conclusa ad Algeri e non a Parigi è un fattore discriminante. Mentre a Parigi, al centro dello studio della nuove generazioni di filosofi (penso a Sartre, Aron, De Beauvoir, e poi anche Simone Weil) vi era il positivismo e il neo-kantismo, Camus, sulla strada di Jean Grenier, si formava sugli autori greci, su Nietzsche e i moralisti francesi e infine si apriva alle filosofie esistenziali (in particolare Chestov e Kierkegaard) senza pregiudizi.

La ricezione di un pensiero irto come quello dell'autore di *Così parlò Zarathustra* nell'ambito della letteratura comporta notevoli differenze di approccio e di interazione con i testi rispetto ad una più rigorosa prospettiva accademico-filosofica. Quello che affiora dalla fortuna delle opere di Nietzsche nella cultura letteraria non è dunque una esegesi che sottostà ad un intricato lavoro teoretico di critica delle idee. Ma ciò a cui assistiamo nella prima metà del Novecento è un processo pulsante che vede coinvolti sia gli scrittori che leggono Nietzsche, sia l'opera di Nietzsche stesso. Il rapporto che si instaura tra i due poli, e di conseguenza il loro confronto, si consuma in uno slancio di interpretazione che è contemporaneamente creazione. I problemi che Nietzsche mette in campo danno vita ad un "dialogo" in cui Nietzsche è l'interlocutore privilegiato; si stabilisce pertanto una relazione che interseca lo scritto nietzscheano con la riflessione operata dallo scrittore su di esso. L'opera si stringe al vissuto e diviene creazione. Si può dire che il filosofo tedesco agisce come un alimento, entra a far parte della nutrizione degli scrittori, indignandoli o eccitandoli, ma in entrambi i casi alimentandoli. In questa direzione può essere letta la celebre affermazione di Valéry, «Nietzsche n'est pas une nourriture - c'est un excitant»⁹⁵, proprio per sottolineare le virtù stimolanti dell'opera di Nietzsche. È così che nasce il primo "Nietzsche francese" nell'orizzonte della scrittura, della letteratura. Si

⁹⁴J.-P. SARTRE, *Spiegazione dell' «Étranger» di Camus, cit.*, p. 208.

⁹⁵P. VALÉRY, *Cahiers*, vol. I, Gallimard, Paris, 1973, p. 486.

tratta di un Nietzsche *moralista* che agisce nel profondo delle coscienze: l'azione del moralista coincide con questo travagliato rapporto che incarna la riflessione nella vita. Lo scrittore francese non elabora una interpretazione sistematica della filosofia di Nietzsche, tuttavia si concede ad essa e nei suoi lavori di creazione romanzesca, o saggistica, la accetta e la discute, ne subisce il fascino e l'influenza. In molti autori la riflessione prende le mosse da un confronto ragionato con il pensiero nietzscheano. I nomi che si possono elencare nell'ordine dell'idea della strepitosa fioritura dell'influenza di Nietzsche in Francia a partire dagli anni venti è smisurata: Valéry, Gide, Giraudoux, Malraux, Saint-Exupéry, Drieu La Rochelle, Henri Lefebvre, Bataille. La lista sarebbe ancor più lunga se ci insinuassimo nell'universo di molti autori minori. Gli scrittori citati dunque manifestano per aspetti diversi, e in alcuni casi assai divergenti, l'ombra dell'influenza nietzscheana, e il contrassegno del suo insegnamento. Il primo Camus, dagli scritti giovanili a *Noces*, a mio parere, instaura un rapporto con Nietzsche di questo tipo: attraverso suggestioni e stimoli si appropria di alcune nozioni e meditazioni e le ripropone in chiave personale intersecandole al vissuto e alla creazione.

A favorire questa interpretazione che viene a costituirsi tra le penne degli scrittori è il carattere frammentario e aforistico della filosofia nietzscheana; nella tradizione dell'interpretazione francese di Nietzsche infatti, non è la convinzione dell'esistenza di un "sistema-Nietzsche" a determinarne il fondamento interpretativo primario, ma piuttosto è un Nietzsche "frammentario" e "contraddittorio" che finirà per imporsi. È un Nietzsche fatto di aforismi e di frammenti, enigmatico e accattivante che si afferma nella cultura che lo recepisce⁹⁶. Camus ci è testimone anche di questo aspetto: «On ne comprendrait pas ces contradictions si nettes et si aveuglantes dans l'œuvre de Nietzsche si l'on ne se rappelait pas qu'il est poète autant que philosophe et susceptible, par conséquent, de donner dans nombreuses contradictions» (I, 533)⁹⁷.

L'orizzonte culturale ricostruito, in termini seppur sintetici, permette una contestualizzazione della ricezione camusiana di Nietzsche. Questo crocevia che pone la

⁹⁶J. LE RIDER, *Nietzsche en France, cit.*, pp. 75-84.

⁹⁷Trad. it. da: A. CAMUS, *Le voci del quartiere povero e altri scritti giovanili, cit.*, p. 143: «Non si comprenderebbero queste così nette e accecanti contraddizioni nell'opera di Nietzsche se non ci si ricordasse che è in egual misura poeta e filosofo e perciò portato a cozzare contro numerose contraddizioni».

ricezione nietzscheana al confine tra filosofia e letteratura, dona un senso più profondo all'impulso di altri autori francesi, anch'essi contaminati da letture nietzscheane, nella formazione di Camus. La critica ha uniformemente messo in primo piano le figure di Montherlant e Malraux, nello svolgere il ruolo di "filtri" della filosofia nietzscheana per il giovane Camus. Ma senza dubbio un comodo veicolo fu per lui André Gide, il cui peso intellettuale si percepisce soprattutto nei primi scritti del nostro autore. Non c'è dubbio che la lettura diretta delle opere di Nietzsche è il luogo in cui si consuma la maggiore interiorizzazione del suo pensiero, ma l'ampio respiro della cultura letteraria francese che ossigena Camus fin dai suoi primi passi nella letteratura, costituisce un circuito di ulteriore avvicinamento⁹⁸. *Les nourritures terrestres*, come è già stato detto, sono un'opera di riferimento per il Camus di *Noces*, come lo sono d'altronde gli scritti di Montherlant, *Il y en core des paradis* e *Service inutile*; questi testi sono l'esempio di come l'influenza di Nietzsche si materializza nella letteratura generando non una interpretazione, bensì una comune tonalità espressiva e tematica⁹⁹. La consapevolezza di Gide dell'influenza nietzscheana ne *Les nourritures terrestres* è consapevolmente rimarcata nell'introduzione alla traduzione tedesca dell'opera in cui si esprime in termini di "parenté d'esprit", più che di discendenza¹⁰⁰. La celebre *Lettre à Angèle* del 10 dicembre 1899 (interamente dedicata a Nietzsche) ci guida in un sentiero che lo stesso Camus intraprenderà, il tema della creazione nella filosofia di Nietzsche. Gide, seppur attraverso un'esaltazione lirica dello slancio della filosofia di Nietzsche, mette bene in chiaro come la funzione creatrice sia il fulcro vitale di tale pensiero, incorniciato nel quadro della demolizione di tutto ciò che contrasta la vita. L'esaltazione della vita è l'altro aspetto centrale nelle pagine di Gide e non solo, perché queste dinamiche vitalistiche e terrestri che si oppongono ad una deturpazione e deperimento di ciò che è vivo, saranno i termini teorici di fondo dell'espressione lirico-poetica de *Les nourritures terrestres*, e soprattutto lo sfondo tematico in cui si materializza in *Noces* la fedeltà alla dimensione terrena dell'uomo. Ne *Les nourritures terrestres*, come in *Noces*, vengono esaltate la carnalità e la terrestrità, la libertà dell'istinto rispetto all'astrattezza del pensiero, nonché l'inten-

⁹⁸Cfr. J. SAROCCHI, *Camus*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 23.

⁹⁹Per un confronto tra Camus e Montherlant sulla linea della comune ricezione nietzscheana: Cfr. F. FAVRE, *Montherlant et Camus. Une lignée nietzschéenne*, «Archives des lettres modernes», Paris, 2000.

¹⁰⁰J. LE RIDER, *Nietzsche en France*, cit., p. 98.

sità del vivere attraverso le sensazioni nell'istante che fugge¹⁰¹. In entrambi i testi, la risonanza delle idee nietzscheane non è il frutto di una esegesi o di uno studio sistematico dell'opera, ma più semplicemente il risultato di un tipo di approccio alla filosofia di Nietzsche, un orizzonte-Nietzsche, che un intero clima culturale francese ha assimilato. In quest'ottica dobbiamo leggere il peso dell'influenza nietzscheana nei primi scritti di Camus.

I.4

La fedeltà alla terra

Il quarto e ultimo saggio raccolto in *Noces* nasce sotto il segno di Nietzsche. *Le Desert* è l'unico dei testi che non parla dell'Algeria; è la cronaca autobiografica, la "fantasticheria di un passeggiatore solitario" in viaggio in Toscana. Ne *Le Desert* non troveremo una descrizione di un deserto. Perché allora intitolare così l'unico saggio non dedicato al Nord-Africa e alla sua natura morfologicamente anche desertica? Il titolo del testo, come suggerisce Louis Fauçon, è un evidente richiamo ad un passo de *La genealogia della morale* di Nietzsche¹⁰². Il deserto dunque sta ad indicare un luogo di raccoglimento, di silenzio, di pacifica quiete, indifferenza, una condizione dell'anima più che una parte del paesaggio, un'attitudine, una dimensione umorale di solitudine, "una volontà d'oscurità". Il deserto, dice Nietzsche, lo trovò Eraclito,

¹⁰¹Stelio Zeppi suggerisce in maniera molto acuta la differenza tra i due autori e le due opere: «È chiaro che l'umanesimo edonistico e sensualistico, attaccato alla terra, accomuna Gide e Camus. Se nonch , Camus aderisce nativamente e naturalmente a tale "Weltanschauung", insensibile ad ogni altra, mentre Gide vi perviene faticosamente, dopo aver condiviso quello spiritualismo ascetico e religioso di cui non cessa di subire il fascino anche pi  tardi (a *L'immoraliste* segue infatti *La porte  troite*). Inoltre, Gide   privo del senso dell'assurdo, che in Camus   dialetticamente connesso con l'apologia sensualistico-vitalistica, come l'ombra   connessa con la luce» (S. ZEPPI, *Camus*, Nuova Accademia Editrice, Milano, 1961, p. 151).

¹⁰²A. CAMUS, *Essais*, cit., p. 1360. Il passo di Nietzsche in questione   questo: «Una volontaria oscurit  forse; un fuggire da se stessi; una riluttanza a frastuono, venerazione, giornali, influenze; un piccolo impiego, un vivere alla giornata, qualcosa che invece di mettere in luce, nasconde; un intrattenersi, di tanto in tanto, con innocui e gioiviali animali e uccelli la vista dei quali ristora; con la compagnia di una montagna, ma non gi  di una morta montagna, bens  di una che ha occhi (cio  laghi); a volte, persino una camera in un gremito albergo di tutti dove si   sicuri di venir confusi con altri e dove si pu  parlare impunemente con chiunque – questo, ecco,   il «deserto»: oh   abbastanza solitario credetemi» (F. NIETZSCHE, *La genealogia della morale*, Vol. VI, t. 2, p. 312).

tra i sacri recinti del tempio di Artemide. A Nietzsche stesso il deserto si rivelò in quello studio in piazza San Marco a Venezia. Camus trova il deserto a Firenze, tra le pitture del Rinascimento, in quell'Italia che «prodiga poesia per nascondere meglio la sua verità». Il deserto è la condizione di solitudine che consente a Camus di raggiungere una certa saggezza, attraverso un esercizio che si effettua in solitudine. La dedica a Jean Grenier marca notevolmente l'influenza del maestro che attraverso il simbolo delle isole (*Les Îles*) aveva già narrato la solitudine esistenziale da cui muove la meditazione. Ne *Le Mythe de Sisyphe*, l'immagine del deserto sarà ripresa ancora da Nietzsche, ma questa volta per indicare, più coerentemente, il nichilismo.

Nell'ultimo saggio di *Noces* la dimensione corporea e carnale dell'uomo è scrutata attraverso le opere dei "romanzieri del corpo" del Medioevo e del Rinascimento. Camus, ancora spettatore disinteressato, si muove per le vie di Firenze per cercare i volti dipinti nelle facce vive dei fiorentini. La dimensione carnale e corporea viene colta anche in Italia attraverso un sentimento di religiosità che fiorisce nel rapporto sensuale tra la nudità misera del corpo e il lusso luminoso del mondo. Lo sguardo camusiano rinnova ancora la convinzione che ad una estrema povertà corrisponda un sfavillante ricchezza, costituita dai beni terrestri con cui l'uomo convoglia a nozze. L'alone religioso che traspare dalle parole di Camus è testimoniato da un passaggio in cui la descrizione della vita dei francescani, chiusi nei loro chiostri fioriti, è paragonata alla nudità dei giovani sulla spiaggia di Algeri; emerge in questo passo la nozione cruciale di "spogliazione". Il termine utilizzato da Camus, *dénuement*, indica letteralmente lo stato di una persona "spogliata" del necessario. *Dénuement* è pertanto una nozione che si forma attraverso l'esperienza del "denudamento", vale a dire l'atto del "togliersi tutto di dosso" e restare nudi. *Dénuement* è sinonimo di miseria, ma in questo caso specifico, il termine sta ad indicare uno stato particolare di indigenza intesa non in senso sociale, bensì estetico, come la condizione del soggetto senziente "spogliato" di tutto, a parte dei suoi sensi, di fronte al mondo¹⁰³. In

¹⁰³Una delle accuse più consistenti che Sartre, nella celebre polemica degli anni Cinquanta, riserverà a Camus sarà proprio legata alla concezione camusiana della miseria. Sartre imputava a Camus di non riconoscere l'importanza dell'alienazione sociale e di attribuire tutto il male alla metafisica e all'assurdo: «Un enfant mourait, vous accusez l'absurdité du monde [...] Mais le père de l'enfant, s'il était chômeur ou manœuvre, accusait les hommes: il savait bien que l'absurdité de notre condition n'est pas la même à Passy et à Billancourt» (J-P. SARTRE, *Réponse à Albert Camus*, in *Situation IV*, Gallimard, Paris, 1964, p. 118). Eric Werner vede bene nel momento in cui afferma che in realtà non è vero che Camus sottovaluta l'importanza dell'alienazione sociale: «Ce qu'il dit simplement, c'est qu'une solution éventuelle du problème de l'aliénation sociale laisserait l'homme insatisfait. L'homme, dans

questo stato di *dénuement* percettivo viene intuita una “*résonance commune*” tra uomo e terra che consente il loro avvicinamento reciproco. Proprio attraverso questo stato, certi contadini spagnoli arrivano ad assomigliare agli olivi della propria terra. «L’*évangile de dénuement*» a quel tempo, è rappresentato da *Les nourritures terrestres* di Gide (III, 882), ma non è un caso che Camus evochi, in questo passaggio, i francescani e, più avanti, la figura di Francesco d’Assisi in particolare, il figlio di un ricco mercante che, nel 1206, dopo una giovinezza scapestrata, abbandona la casa paterna e si *spoglia* di tutte le sue ricchezze per dedicarsi a una vita di preghiera e penitenza. I francescani fondono nella loro confraternita i due temi preponderanti che ossessionano Camus nei suoi primi scritti: la miseria e la terra. La comune radice di umiltà e terra, vale a dire *humilitas* e *humus*, assume un senso ben preciso: l’umiltà, intesa come povertà interiore, riconduce alla terra, proprio come il *dénuement* camusiano (la miseria, come si è visto, è avvicinamento alla terra). Questi due aspetti convergono nella vita e nell’opera di Francesco d’Assisi. Ma la differenza fondamentale tra i due “mediterranei” consiste in una diversa percezione della corruzione, del destino mortale, in una parola della finitudine dell’uomo. Per Francesco, l’uomo è polvere, e nulla può pretendere, deve accettare e fidarsi in Dio: è l’umiltà insegnata da Gesù¹⁰⁴. La finitudine che Camus comincia a circoscrivere è contrassegnata da un fatto: l’uomo è polvere, nel senso che è destinato alla corruzione, ma in virtù di questo e per questo è sufficiente a se stesso, deve vivere con ciò che ha.

Salvatore Natoli, dopo aver sottolineato che anche il cristianesimo tematizza la finitudine, ha spiegato in maniera coerente la differenza tra la finitudine cristiana e la finitudine pagana¹⁰⁵. In particolare, per il cristianesimo si può parlare di «finitudine creaturale», nel senso che l’uomo è finito, non perché mortale, ma perché creato, ovvero tale finitudine si fonda sul Dio creatore senza il quale tutto sarebbe nulla. Si

la cité parfaite, ne cesserait pas de se plaindre; il continuerait de s’interroger sur le sens de sa destinée» (E. WERNER, *De la violence au totalitarisme. Essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, Calman-Lévi, Paris, 1972, p. 57). Per questa ragione, continua Werner, la miseria dell’uomo, per Camus, è una determinazione, non semplicemente *evenementiale*, ma *essenziale*, vale a dire costitutiva della condizione umana, quindi irrimediabile (*Ibid.*). Questi aspetti emergeranno prepotentemente nelle riflessioni de *Le Mythe de Sisyphe*. Quanto alla polemica di Sartre, immagino che il filosofo parigino riferisse le sue critiche solamente ai «livres d’idées» di Camus, e non agli scritti giornalistici, soprattutto del periodo di «Alger républicain», in cui la denuncia della miseria, considerata da un punto di vista sociale (si pensi alla serie di articoli *Misère de la Kabylie*, ad esempio), era all’ordine del giorno.

¹⁰⁴«Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime» (Matteo, 11, 29).

¹⁰⁵Vedi in particolare: S. NATOLI, *La salvezza senza fede*, cit., pp. 7-13.

tratta dunque di una finitudine fondata su un «altro da sé» che rappresenta tutto: attraverso l'abbandono in Dio l'uomo viene riscattato dalla sua dimensione finita. Nel cristianesimo la finitudine dell'uomo esiste in rapporto all'infinità di Dio e in essa si risolve. Al contrario, il paganesimo greco concepisce una «finitudine naturale» fondata su una evidenza: l'uomo finisce, si esaurisce, si spegne, è sottoposto al conto alla rovescia del tempo, l'uomo muore. La morte è dunque la cifra, la sola e l'unica, della finitudine, ma non per questo il pagano disdegna la vita. Per questa ragione la finitudine pagana è «naturale», l'uomo finito segue il corso della vita fino a che esiste. Il finito è sufficiente a se stesso per il solo fatto di esistere. L'uomo pagano, padrone della sua esistenza, vive ed è fedele al presente proprio perché destinato a perire, perché «la morte è la misura della finitudine»¹⁰⁶.

Orbene, la differenza principale che intercorre tra Francesco e il Camus di *Noctes* la si può rintracciare nella difformità che intercorre tra la nozione di «finitudine creaturale» del cristiano con la «finitudine naturale» del pagano così come è stata definita da Natoli. Camus accoglie la visione del mondo greca che confida nel Regno dell'uomo, nella sua finitudine esistenziale, nel coesistere di bene e male, di rovescio e diritto, di gioia e dolore. L'esistenza si compie in questo nodulo ambiguo, coacervo di doni e tranelli. La morte del corpo è la fine, la misura di tutta l'esistenza. Nel discorso inaugurale fatta alla Maison de la culture l'8 febbraio 1937, intitolata *La culture indigène. La nouvelle culture méditerranéenne*, Camus si spinge alla ricerca delle fondamenta di una cultura regionale del bacino mediterraneo e trova, nel fondo di una cultura arcaica e radicata, una figura mitica, Francesco appunto, che libera il cristianesimo dal tormento interiore e dall'angoscia, rendendolo un inno alla natura: « C'est encore un Méditerranéen, François d'Assis, qui fait du christianisme, tout intérieure et tourmenté, un hymne à la nature et à la joie naïve » (I, 567)¹⁰⁷. Il riferimento evidente al *Cantico delle creature*, costruito sulla cantilena della *fraternitas*, la comunione con tutti gli esseri del creato, dal sole alla morte, giustifica l'attenzione riposta dallo scrittore franco-algerino alla figura del poverello d'Assisi, attraverso una lettura che fa apparire Francesco più vicino alla religione pagana che a quella cristiana. Ecco dunque perché l'immagine del sorriso del santo, impressa da Giotto nel mondo immortale dell'arte, è un'alleata: quei sorrisi interiori giustificano la

¹⁰⁶*Ivi*, p. 12.

¹⁰⁷Traduzione mia: «Ancora un Mediterraneo, Francesco d'Assisi, fa del cristianesimo, interiore e tormentato, un inno alla natura e alla gioia ingenua» .

passione di vivere, alimentando il gusto della felicità: «Non, ce ne peut être là un blasphème - et non plus si je dis que le sourire intérieur des saints François de Giotto justifie ceux qui ont le goût du bonheur» (I, 133)¹⁰⁸. Camus vede in Francesco colui che ha tentato di unire il cristianesimo col mondo, con la natura, in perfetta linea con la sensibilità tipicamente mediterranea di cui Francesco stesso era parte integrante e di cui Lutero e il protestantesimo rappresentano l'esatto contraltare (I, p. 567). In realtà il rapporto dell'uomo con la natura nel Camus di *Noces* è concepito in maniera completamente diversa rispetto alla "fraternitas" di Francesco. Per il primo la natura, più precisamente la terra, è madre ed è concepita come qualcosa di smisurato rispetto all'uomo, in un rapporto di dominazione: la terra domina l'uomo attraverso la potenza e la presenza. Viceversa, l'uomo entra in contatto con la terra attraverso un processo sensibile, mediante il corpo, in un'estasi sensuale concentrata nell'istante. Per il secondo gli elementi naturali presenti nel *Cantico* sono sorella/fratello, di conseguenza tra uomo e natura esiste un rapporto di uguaglianza in quanto entrambi creazione di Dio¹⁰⁹. Camus non crede in Dio, ma dona alla terra un valore sacro paragonabile al senso religioso; l'uomo è gettato su una terra «dont la splendeur et la lumière lui parlent sans relâche d'un Dieu qui n'existe pas» (I, 129)¹¹⁰. La religione terrestre di *Noces* si consuma nel corpo, nel rapporto fisico che l'uomo instaura con la terra; non esiste un "dopo", il corpo deve morire dopo la corruzione. Al contrario, Francesco ringrazia Dio «per sora nostra morte corporale», vale a dire per la morte del corpo, ovviamente credendo al "dopo". Questo dettaglio genera un abisso tra il Camus di *Noces* e il *Cantico delle Creature* francescano.

La "risonanza comune", che Camus rintraccia tra i corpi nudi di Algeri e la spogliazione materiale operata dai francescani, coincide con una riscoperta di un rapporto fisico col mondo, della scoperta dell'intesa tra uomo e terra, tra *homo* e *humus*:

«Cette splendeur du monde, ces femmes et ces fleurs, il me semblait qu'elle était comme la justification de ces hommes. Je n'étais pas sûr qu'elle ne fût aussi celle de tous les hommes qui savent qu'un point extrême de pauvreté rejoint toujours le luxe

¹⁰⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze, cit.*, p. 91: «No, non può essere una bestemmia - e nemmeno se dico che il sorriso interiore dei San francesco di Giotto giustifica quelli che hanno il gusto della felicità».

¹⁰⁹Cfr. A. CORBIC, *Camus et l'homme sans Dieu*, Cerf, Paris, 2007, pp. 120-124.

¹¹⁰«il cui splendore e la cui luce gli parlano senza posa di un Dio che non esiste» (A. Camus, *Nozze, Op. cit.*, p. 87)

et la richesse du monde. Dans la vie de ces franciscains, enfermés entre des colonnes et des fleurs et celle des jeunes gens de la plage Padovani à Alger qui passent toute l'année au soleil, je sentais une résonance commune. S'ils se dépouillent, c'est pour une plus grande vie (et non pour une autre vie). C'est du moins le seul emploi valable du mot "dénueement". Être nu garde toujours un sens de liberté physique et cet accord de la main et des fleurs - cette entente amoureuse de la terre et de l'homme délivré de l'humain - ah! je m'y convertirais bien si elle n'était déjà ma religion» (I, 133)¹¹¹.

Il termine "dénueement", è utilizzato da Camus per testimoniare proprio tale risonanza comune che si genera tra i giovani che spogliano il corpo e i francescani che si liberano delle ricchezze. Liberarsi dei vestiti e dei beni coincide con un atto di libertà che consente all'uomo di staccarsi dall'umano per congiungersi alla terra e seguendo un approccio etimologico, all'*homo* di tornare all'*humus*. Si tratta dunque di un atteggiamento religioso, di una religione del corpo fondata sulla fedeltà alla terra. La "spogliazione" è in funzione di una vita "più grande", dunque autentica, e non di "un'altra vita". A questa "religione del corpo" si accede attraverso un rito di iniziazione il cui accesso è riservato a chi, misero e spoglio, riscopre la passione di vivere sotto la maschera dell'astrazione che separa l'uomo dai suoi istinti e dalla passione di vivere: «Car les mythes sont à la religion ce que la poésie est à la vérité, des masques ridicules posés sur la passion de vivre» (*Ibid.*)¹¹². La religione di cui parla Camus non è dunque la stessa di Francesco, ma una religione "pagana", esaltatrice della vita, della passione di vivere che si realizza solamente attraverso il convogliare a *nuptiae* col mondo. Le nozze sono da intendersi dunque letteralmente come "festa del matrimonio" e non semplicemente come unione "matrimoniale" col mondo; Camus estende il valore del "matrimonio" alla "festa" che ne consegue, ovvero la gioia e il rito festoso che si celebra unendosi al mondo¹¹³. Questo aspetto

¹¹¹Trad. it. da: *Ivi*, p. 91: «Quello splendore del mondo, le donne e i fiori, sembrano come la giustificazione di quegli uomini. Non ero sicuro che non fosse anche quella di tutti gli uomini che sanno che un punto estremo di povertà è sempre vicino al lusso e alla ricchezza del mondo. Fra la vita di questi francescani, chiusi fra colonne e fiori, e quella dei giovani della spiaggia Padovani ad Algeri che passano tutto l'anno al sole, sentivo una risonanza comune. Se si spogliano, è per una vita più grande (e non per un'altra vita). È almeno il solo uso valido della parola "spogliazione". Essere spoglio conserva sempre un senso di libertà fisica e questo accordo della mano e dei fiori - questa amorosa intesa della terra e dell'uomo staccato dall'umano - ah! Mi ci convertirei se non fosse già la mia religione».

¹¹²Trad. it. da: *Ibidem*: «Perché i miti stanno alla religione come la poesia sta alla verità, maschere ridicole poste sulla passione di vivere».

¹¹³«Nella festa è compreso: orgoglio, tracotanza, sfrenatezza; lo scherno per ogni forma di serietà e di perbenismo; ma divina affermazione di sé per pienezza e perfezione animale - tutti stati d'animo

celebrativo viene descritto esattamente come una iniziazione misterica e richiama un tipo di approccio ancestrale ai riti misterici antichi:

« Comment alors ne pas danser dans ces fêtes de l'amour vivant - dormir l'après-midi sur l'herbe courte de la Piazza del Duomo, au milieu des monuments qu'on a toujours le temps de visiter, boire aux fontaines de la ville où l'eau. était un peu tiède mais si fluide, revoir encore ce visage de femme qui riait, le nez long et la bouche fière. Il faut comprendre seulement que cette initiation prépare à des illuminations plus hautes. Ce sont les cortèges étincelants qui mènent les mythes dionysiens à Éleusis. C'est dans la joie que l'homme prépare ses leçons et parvenue à son plus haut degré d'ivresse, la chair devient consciente et consacre sa communion avec un mystère sacré dont le symbole est le sang noir» (I, 131).¹¹⁴

L'uomo di fronte al mondo, alla natura prorompente, colta nella sua forte valenza simbolica in termini di sole e mare, è il soggetto senziente che coglie le sfumature immobili di una relazione immanente. All'infuori di questo legame materiale tutto è futile¹¹⁵. Camus parla in prima persona legando l'esperienza personale di una contemplazione meravigliata al vissuto individuale. In principio dunque appare evidente che ci troviamo di fronte a una cronaca dei viaggi del corpo, veicolo disinteressato che cerca l'accordo col mondo: «Que d'heures passées à écraser les absinthes, à caresser les ruines, à tenter d'accorder ma respiration aux soupirs du monde!» (I, 106)¹¹⁶. Il corpo al cospetto della natura non assume naturalmente la sua posizione, le *nuptiae* sono l'esito di un processo di iniziazione; attraverso l'eb-

a cui il cristiano non può onestamente dire sì. La festa è paganesimo *per eccellenza*» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, Vol. VIII, t. II, p. 194; ID., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 2001, p. 497).

¹¹⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze*, cit., pp. 88-89: «Come non danzare allora in queste feste dell'amore vivo - dormire di pomeriggio sulla bassa erba della Piazza del Duomo, fra i monumenti che c'è sempre tempo di visitare, bere alle fontane della città dove l'acqua era un po' tiepida ma così fluida, rivedere ancora quel viso di donna che rideva, il naso lungo e la bocca fiera. È solamente necessario capire che questa iniziazione prepara a illuminazioni più alte. Sono i cortei sfavillanti che conducono i miti dionisiaci a Eleusi. È nella gioia che l'uomo prepara le sue lezioni, e giunta la più alto grado di ebbrezza, la carne diviene cosciente e consacra la propria comunione con un sacro mistero il cui simbolo è il sangue nero». Come in ogni legame matrimoniale, anche nelle nozze col mondo, l'unione fedele genera la «gelosia di vivere» (I, 114) e nello stesso tempo la scoperta dolorosa della morte, infausto e definitivo «divorzio».

¹¹⁵« Nous ne cherchons pas des leçons, ni l'amère philosophie qu'on demande à la grandeur. Hors du soleil, des baisers et des parfums sauvages, tout nous paraît futile» (I, 106). Trad. it. da: *Ivi*, p. 60: «Non cerchiamo insegnamenti, né l'amara filosofia che si cerca nella grandezza. All'infuori del sole, dei baci e dei profumi selvaggi, tutto ci sembra futile.

¹¹⁶«Quante ore passate a calpestare gli assenti, ad accarezzare le rovine, atentare di accarezzare il mio respiro con il sospirare tumultuoso del mondo!» (*Ivi*, p. 60).

brezza, il corpo diviene cosciente nel tentativo accordare il proprio ritmo al moto del mondo, si tratta di un adattamento che riporta l'uomo a una scoperta fondamentale: «Ce n'est pas facile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde» (*Ibidem*)¹¹⁷. Stare al mondo, al cospetto del mondo, significa raggiungere quella misura che altro non è se non un adattamento che non va trovato, ma ri-trovato. Questo è il senso di quel «diventare ciò si è» sussurrato in comune risonanza con il celebre precetto nietzscheano¹¹⁸ che Camus investe di un senso ben preciso: solo accordandosi al ritmo del mondo si diventa ciò che si è. La sensazione che si prova nel momento in cui si perviene alle nozze col mondo sfocia in una coscienza sensibile molto simile alla gioia, la stessa che l'attore prova quando calza alla perfezione la propria parte:

«Il y a un sentiment que connaissent les acteurs lorsqu'ils ont conscience d'avoir bien rempli leur rôle, c'est-à-dire, au sens le plus précis, d'avoir fait coïncider leurs gestes et ceux du personnage idéal qu'ils incarnent, d'être entrés en quelque sorte dans un dessin fait à l'avance et qu'ils ont d'un coup fait vivre et battre avec leur propre cœur» (I,110)¹¹⁹.

L'iniziazione non è però un processo teorico raggiunto attraverso la conoscenza del mondo, Camus non è alla ricerca di una dottrina; essa è una meccanica sensibile, simile al fenomeno della respirazione, di cui si può essere fruitori solo attraverso il corpo; è il cuore che raggiunge certezze nella semplice contemplazione («mon coeur se calmait d'une étrange certitude»), non il cervello: «Voir et voir sur cette terre, com-

¹¹⁷Trad. it. da: *Ivi*, pp. 60-61: «Non è così facile diventare ciò che si è, ritrovare la sua misura profonda».

¹¹⁸Questo riferimento limpido a Nietzsche testimonia la vicinanza dei due autori per quanto riguarda le problematiche del saggio. In tre punti della sua opera Nietzsche usa quest'espressione. Innanzitutto essa è posta a sottotitolo di *Ecce homo*: «come si diventa ciò che si è»(Nietzsche trae l'espressione da Pindaro, *Pitiche*, II, 72). In secondo luogo è nel fulminante aforisma numero 270 del terzo libro de *La gaia scienza*: «Che cosa dice la tua coscienza? Devi diventare quello che sei»(F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Vol. V, t. 2, p. 185). Infine, l'espressione compare in *Così parlò Zarathustra* nel capitolo intitolato *Il sacrificio col miele*: «Tale, infatti, son io dal mio profondo e fin da principio, tirando a me, portando in alto, facendo crescere: uno che tira su, un allevatore, un maestro severo, che non invano disse una volta a se stesso: "diventa chi sei!"» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 289). Questa citazione presente in *Nozze a Tipasa* ci permette di introdurci nel cuore del discorso camusiano è intriso in questa fase di idee nietzscheane. Rileviamo, in primo luogo, una fratellanza di spirito e di intenti dei due autori soprattutto per quanto riguarda la riflessione sulla dimensione corporea dell'uomo, della sua presenza fisica al mondo e, come contraltare, della desacralizzazione dello "spirito".

¹¹⁹Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze, cit.*, p. 64: «C'è una sensazione che ben conoscono gli attori, cioè nel senso più preciso quando sono coscienti di aver interpretato bene la parte, di aver fatto coincidere i loro gesti con quelli del personaggio ideale che essi incarnano, di essere entrati in qualche modo in un disegno stabilito in precedenza e che essi hanno d'un tratto fatto vivere e pulsare col loro cuore».

ment oublier la leçon ? Aux mystères d'Éleusis, il suffisait de contempler» (I, 107)¹²⁰. Si tratta, in questo caso, di una contemplazione sensibile, non intellettuale, quindi non distaccata, bisogna entrare nel mondo col corpo come si entra nel mare, bisogna fare entrare il mondo nel corpo come l'odore degli assenzi penetra nella pelle¹²¹. In *Noces à Tipasa*, il riferimento ai Misteri Eleusini è un chiaro segno del fatto che Camus sta intraprendendo attraverso la contemplazione del mondo un processo iniziatico, contemplativo sì, ma immanente e corporeo: «la char devient consciente et consacre sa communion avec un mystère sacré dont le symbole est le sang noir» (I, 131)¹²².

¹²⁰Trad. it. da: *Ivi*, p. 61: «Vedere, e vedere su questa terra, come dimenticare la lezione? Nei misteri di Eleusi, bastava contemplare».

¹²¹«Entré dans l'eau, c'est le saisissement, la montée d'une glu froide et opaque, puis le plongeon dans le bourdonnement des oreilles, le nez coulant et la bouche amère - la nage, les bras vernis d'eau sortis de la mer pour se dorner dans le soleil et rabat-tus dans une torsion de tous les muscles ; la course de l'eau sur mon corps, cette possession tumultueuse de l'onde par mes jambes - et l'absence d'horizon. Sur le rivage, c'est la chute dans le sable, abandonné au monde, rentré dans ma pesanteur de chair et d'os, abruti de soleil, avec, de loin en loin, un regard pour mes bras où les flaques de peau sèche découvrent, avec le glissement de l'eau, le duvet blond et la poussière de sel» (I, 107) [Trad. it. da: *Ivi*, pp. 61-62: «Devo essere nudo e poi immergermi nel mare, ancora tutto odoroso di delle essenze della terra, lavare queste in quello, e allacciare sulla mia pelle la stretta per la quale da tanto tempo sospirano labbra a labbra la terra e il mare. Entrato nell'acqua, il brivido, il salire di una vischiosità fredda e opaca, poi il tuffo nel ronzio delle orecchie, il naso che cola e la bocca amara - nuotare, le braccia lucide d'acqua uscite dal mare per dorarsi nel sole e ripiegate in una torsione di tutti i muscoli; l'acqua che scorre sul mio corpo, le gambe che prendono tumultuosamente possesso dell'onda - e l'assenza d'orizzonte. Sulla spiaggia, cadere sulla sabbia, abbandonato al mondo, rientrato nella mia pesantezza di carne ed ossa, intontito di sole, con uno sguardo, di tanto in tanto, alle braccia, ove la pelle asciugando scopre, quando l'acqua scivola via, la peluria bionda e il polverio del sale»]. Oltre che per la sua intrinseca bellezza, ho riportato il sopracitato passo perché testimonia la velleità di fusione col mondo attraverso il corpo che Camus vuole esprimere in questi saggi. La descrizione, tutta basata sulla percezione sensibile, stabilisce i termini delle nozze. Ne *La morte heureuse*, Camus rinnova il legame col mondo in termini di solidarietà: «Sur cette terre, ramenée au désespoir de l'innocence, voyageur perdu dans un monde primitif, il retrouvait ses attaches et, le poing serré contre sa poitrine, le visage écrasé contre le vitre, il figurait son élan vers lui-même et vers la certitude des grandeurs qui dormaient en lui. Il eût voulu s'écraser dans cette boue, rentrer dans la terre par ce bain de glaise, et dressé sur la plaine sans limite, couvert de boue et les bras ouverts devant le ciel d'éponge et de suie, comme en face du symbole désespérant et splendide de la vie, affirmer sa solidarité avec le monde dans ce qu'il avait de plus repoussant et se déclarer complice de la vie jusque dans son ingratitude et son ordure» (I, 1149) [Trad. it. da: A. CAMUS, *La morte felice*, Rizzoli, Milano, 2004, p. 74: «Su questa terra, restituita alla disperazione dell'innocenza, viaggiatore sperduto in un mondo primitivo, ritrovava i suoi legami e, con i pugni stretti sul petto e il viso schiacciato contro il finestrino, era l'immagine del suo slancio verso se stesso e verso la certezza delle grandi cose che dormivano in lui. Avrebbe voluto schiacciarsi in quel fango, rientrare nella terra con un bagno di argilla e, ritto sulla pianura illimitata coperto di fango, con le braccia aperte davanti a quel cielo di spugna e di fuliggine come di fronte al simbolo desolante e splendido della vita, affermare la sua solidarietà col mondo in ciò che vi era di più repellente, e dichiararsi complice della vita anche in ciò che essa ha di ingrato e di sudicio»].

¹²²Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze, cit.*, p. 89: «La carne diviene cosciente e consacra la propria comunione con un sacro mistero il cui simbolo è il sangue nero»

In tal senso l'iniziazione sta ad indicare l'ammissione, mediante determinati riti, che in questo caso coincidono con l'atto di fare il bagno nel mondo, a una particolare relazione stabilita col mondo, le nozze appunto, che si ottiene attraverso la pratica rigorosa della fusione sensibile del corpo con la terra. Questa pratica iniziatica non si limita alla semplice osservazione ma, attraverso l'atto del vedere, mai separato dall'atto del toccare, traccia un percorso che conduce alla formulazione di determinate verità in cui credere: «À Tipasa, je vois équivalent à je crois, et je ne m'obstine pas à nier ce que ma main peut toucher et mes lèvres caresser» (I, 109)¹²³. Ne *Le vent à Djemila*, le nozze col mondo si compiono allo stesso modo: è il corpo che, iniziato, accede alle verità e decifra il mondo: «Je me sentais claquer au vent comme une mûture. Creusé par le milieu, les yeux brûlés, les lèvres craquantes, ma peau se deséchait jusqu'à ne plus être mienne. Par elle, auparavant, je déchiffrais l'écriture du monde» (I, 112)¹²⁴. Come si può vedere dalle precedenti parole, è la pelle che decifra il mondo.

In sintesi, la dimensione corporale, concepita come ricettore sensibile, è elevato a misura delle certezze che l'uomo può conquistare. Nei saggi di *Noces*, Camus riscatta il corpo nella sua centralità fisica: il corpo è presenza al mondo, pura immanenza. È il corpo lo strumento mediante il quale viene percepita la terra, è il corpo che sposa il mondo. Questa convinzione perdurerà fino alla confessione del giudice-penitente Clemence che potrà affermare: «J'étais fait pour avoir un corps» (III, 709).

In quanto rito di iniziazione, il processo di armonizzazione che l'uomo intraprende rispetto al mondo introduce alla scoperta di alcune verità che saranno dunque "verità relative", verità del corpo, verità vissute: «Il y a des lieux où meurt l'esprit pour que naisse une vérité qui est sa négation même» (I, 111)¹²⁵. Si tratta della «double vérité du corps et de l'instant» (I, 131), una verità a due teste a cui si accede attraverso il corpo, nell'istante. Il corpo penetra nella terra e si fa penetrare per scoprire le sue verità che sono opposte a quelle dello spirito, le "verità ideali": «Tout à l'heure, quand je me jetterai dans les absinthes pour me faire entrer leur parfum

¹²³Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze, cit.*, p. 63: «A Tipasa, io vedo equivale a io credo, e io non mi ostino a negare ciò che la mia mano può toccare e le mie labbra accarezzare». Cfr. Giovanni, XX, 29: «Gesù gli disse, Perciò che tu hai veduto, Toma, tu hai creduto».

¹²⁴Trad. it. da: *Ivi*, p. 67: «Svuotato nell'interno, con gli occhi brucianti, le labbra screpolate, la pelle mi si disseccava fino a non essere più mia. Prima, con la pelle, decifravo la scrittura del mondo».

¹²⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 66: «Ci sono luoghi dove muore lo spirito perché nasca una verità che ne è l'esatta negazione».

dans le corps, j'aurai conscience, contre tous les préjugés, d'accomplir une vérité qui est celle du soleil et sera aussi celle de ma mort» (I, 108)¹²⁶. La verità del corpo è la vita che arde, ma nello stesso tempo è il deperimento, la morte. Il conflitto tra corpo e spirito è un contrasto tra verità, tra quelle che si possono toccare e il "bonheur des anges", la vita oltremondana dell'anima, "verità ideali" che ad occhi umani e terreni, che guardano col corpo e credono a ciò che resiste al corpo, appaiono totalmente prive di senso (I, 125). Camus si basa sulla semplice constatazione che il corpo che soffre è vero, che il corpo che gioisce, attraverso la danza, il sole, il mare e quant'altro di vitale, è altrettanto vero, proprio perché il corpo coincide con lo spazio immediato dell'esperienza e al di là del sensibile e del carnale non esiste alcuna certezza. La morte stessa è vera perché coincide con l'impossibilità di sentire il mondo. Morire, per Camus, non ha altro significato che quello di essere ridotti in "cadaveri", ovvero imputridire, corrompersi e ritornare ad essere terra. Di tali evidenze sensibili si nutre l'attitudine alla fedeltà alla dimensione terrena dell'uomo a cui viene naturalmente contrapposta una critica di tutto ciò che di astratto viene applicato o imposto alla vita: «Des hommes que la terre suffit à contenter doivent savoir payer leur joie de leur lucidité et, fuyant le bonheur des anges, accepter de n'aimer que ce qui doit mourir» (I, 849)¹²⁷.

La prima verità dunque coincide, nel linguaggio camusiano, col sole. Il sole è un simbolo vivo e onnipresente in tutta la produzione letteraria di Camus, come d'altronde il mare, la luce, il caldo. Questi simboli assumono spesso un'ambivalenza di fondo: il sole è allo stesso tempo positivo in quanto scalda, illumina, fa prosperare la terra, e negativo, proprio perché brucia, arde, secca. La dicotomia tra sole vitale e sole mortifero è racchiusa nel nome "Meursault", protagonista de *L'Étranger*¹²⁸,

¹²⁶Trad. it. da: *Ivi*, p. 62: «Fra poco, quando mi getterò negli assenti per farmi entrare il loro profumo nel corpo, sarò cosciente, contro ogni pregiudizio, di compire una verità che è quella del sole e sarà anche quella della mia morte».

¹²⁷Traduzione mia: «Uomini che la terra basta ad accontentare devono saper pagare la loro gioia con la lucidità, fuggendo la felicità degli angeli, saper accettare di non amare altro che ciò che deve morire».

¹²⁸L'origine di questa interpretazione risale a uno scritto di Emmanuel Roblès, *Jeunesse d'Albert Camus*, riguardo all'origine del nome del personaggio de *La morte heureuse*, Mersault, il quale risulterebbe da una fusione tra due parole, *Mer* e *Sol* (quest'ultima in spagnolo). Il valore simbolico delle parole che costituiscono il nome del protagonista è perfettamente in linea con le tematiche sensualiste e dionisiache del romanzo inedito. La critica attualmente ritiene invece, molto più semplicemente, che il nome del protagonista de *La morte heureuse* derivi dal cognome, leggermente modificato, di un cancelliere del tribunale di Algeri, M. Marsault, di cui i giornali dell'epoca hanno spesso menzionato

personaggio che vive un'esistenza sensuale proprio sotto il carattere ambiguo dell'astro¹²⁹; simbolo che, mentre da un lato favorisce la vita sensuale, dall'altro scandisce tre episodi mortiferi del romanzo: il funerale della madre, l'uccisione dell'arabo, la sentenza di morte proclamata dal giudice alla fine del processo. Con sole e morte, identificati come verità del corpo, ovvero verità che la mano può toccare, Camus vuole costruire definitivamente i limiti del suo regno che - come anticipato - vuole essere di questo mondo. Il sole, in una parola, è la "scena" in cui si compie la rappresentazione del destino umano. Tutto ciò che è sotto al sole costituisce il Regno, il luogo in cui l'attore cerca di calzare la sua parte. Nel teatro del mondo il sole costituisce il limite che non si può oltrepassare. La morte stessa, esito della corruzione e del deperimento, è dunque per Camus una verità che costituisce il limite della vita, la fine dello spettacolo messo in scena sotto il sole. La lezione da trattenere dalla seconda verità coincide con un moderno *carpe diem*: non voltare le spalle al mondo e al presente in favore di un al di là sperato che il corpo non può toccare¹³⁰. Come si può notare, Camus non offre spiegazioni alle sue affermazioni. La ragione è semplice, egli non è alla ricerca di una dottrina che dimostri l'inconsistenza dell'astrazione in rapporto alla densità delle verità sensibili, ma, attraverso l'evocazione di idee intrise di lirismo, afferma alcune linee direttive per intraprendere una *pratica di vita* attuabile nel concreto per condurre un'esistenza possibilmente felice, senza fare ricorso a consolazioni astratte, accettando il dolore e la morte come parte della vita. Si tratta evidentemente di un atteggiamento *moralistico*, nel senso positivo e francese del termine, un'istanza pragmatica, un tentativo di edificare una *ars vivendi* in grado di

la presenza nella cronaca giudiziaria. Questa interpretazione si basa sul fatto che Camus usualmente sceglieva i nomi dei suoi personaggi su base aneddotica basandosi sulla sua esperienza vissuta e i suoi incontri (Cfr. *La morte heureuse*, Notice, in I, 1446). Resta da chiarire perché allora il nome del protagonista de *L'Étranger*, ricalcato sul precedente, modifica ulteriormente il nome spostando la sua etimologia sulla "morte". Cfr. E. Roblès, *Jeunesse d'Albert Camus*, in *Hommage à Albert Camus. 1913-1960*, «La Nouvelle Revue française», VII, n° 87, 1 mars 1960.

¹²⁹Una interpretazione de *L'Étranger*, proposta da Robert Champigny nel 1959, si muove nella stessa direzione sensualistica e pagana con cui sto leggendo, nel presente lavoro, i saggi di *Noces*. Cfr. R. CHAMPIGY, *Sur un heros païen*, Gallimard, Paris, 1959. Anche altre interpretazioni collocano Camus nel medesimo campo esegetico: H. PEYRE, *Camus the Pagan*, Yale French Studies, Spring 1960, n. 25, pp. 20-25; S. FRAISSE, *De Lucrèce à Camus, ou le contradictions de la révolte*, «Esprit», mars 1959, n° 3, pp. 437-53.

¹³⁰Anche nei *Carnets*: «Combat tragique du monde souffrant. Futilité du problème de l'immortalité. Ce qui nous intéresse, c'est notre destinée, oui. Mais non pas "après", "avant"» (II, 817) [Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini 1935-1942*, Vol. I, cit., p. 35: «Tragica lotta del mondo sofferente. Futilità del problema dell'immortalità. È vero che ciò che ci interessa è il nostro destino, ma non "dopo", "prima"»].

guidare l'azione.

L'esaltazione del corpo e delle sue verità è ben evidente anche ne *La mort heureuse*, che Camus elabora tra il 1936 e il 1938 in concomitanza con la stesura di *Noces* e la tesi di laurea *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*. Non è un caso che in questi scritti trovi posto una presa di posizione contro la finzione platonico-cristiana dei due mondi, che Camus rileva *in primis* da uno studio diretto delle fonti neoplatoniche e dei Padri della Chiesa e dall'altro dalla lettura appassionata di Nietzsche. Quello che risulta da questo percorso di studio e dal groviglio del vissuto, è la conquista della dimensione dell'istante, patito dal corpo, contrapposto all'eternità e alla menzogna della speranza cristiana nella vita oltre la morte, negatrice delle verità del corpo:

«Que signifient ici les mots d'avenir, de mieux-être, de situation? Que signifie le progrès du cœur? Si je refuse obstinément tous les "plus tard" du monde, c'est qu'il s'agit aussi bien de ne pas renoncer à ma richesse présente. Il ne me plaît pas de croire que la mort ouvre sur une autre vie. Elle est pour moi une porte fermée» (I, 113)¹³¹.

La scelta di Camus di non credere agli "al di là" non è una conseguenza di un ragionamento, ma un sentire, il senso profondo di una religione vissuta, quella del corpo e dell'istante. Proiettare al di là del mondo che si può toccare un'altra vita eterna significa svilire il senso profondo della terra che nutre l'uomo di evidenze attraverso la scansione di un'esistenza fra diritti e rovesci. La morte stessa, "porta chiusa", viene accettata in quanto parte integrante dell'esistenza. Non possiamo leggere tra le parole di Camus il verso di Francesco che inizia con "Sora nostra morte", proprio perché la morte non è una porta che ricongiunge il figlio al padre, ma un muro che consegue al deperimento del corpo che imputridisce conformemente al ciclo vitale di un'esistenza terrena. La coscienza della morte è un'ulteriore prova che l'uomo deve superare per compiere le nozze col mondo; per questo Camus auspica la creazione di «morti coscienti» prefigurando la «sanguinosa matematica che governa il mondo» de *Le Mythe de Sisyphe*:

«C'est dans la mesure où je me sépare du monde que j'ai peur de la mort, dans la mesure où je m'attache au sort des hommes qui vivent, au lieu de contempler le ciel qui

¹³¹Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze, cit.*, p. 68: «Che cosa significano le parole avvenire, benessere posizione? Che significa il progresso del cuore? Se rifiuto ostinatamente tutti i "poi" del mondo, si tratta pur sempre di non rinunciare alla mia ricchezza presente. Non mi piace credere che la morte di accesso a un'altra vita. Per me è una porta chiusa».

dure. Créer des morts conscientes, c'est diminuer la distance qui nous sépare du monde, et entrer sans joie dans l'accomplissement, conscient des images exaltantes d'un monde à jamais perdu» (I, 115)¹³².

La lezione di Djemila è la «creazione di morti coscienti»; Camus legge questo precetto come un «progresso della civiltà». La coscienza della morte porta con sé la gelosia di vivere, cioè la consacrazione di un'intera esistenza alla vita, alla terra che arde di profusioni a cui bisogna accedere. In questi passaggi l'autore di *Noces* non fa altro che godere della spinta alla riflessione operata da alcuni aforismi di Nietzsche che vengono arricchiti di un senso originale. Come si è visto, Camus fa un uso moralistico della filosofia di Nietzsche, apprende la sua lezione e la ripropone in forma di attitudine e stile di vita. Il tema della "morte cosciente" viene sviscerato in forma romanzesca nella prima parte de *La mort heureuse*. Il romanzo, inedito fino al 1971, è diviso in due parti, *La mort naturelle* e *La mort consciente*. Questa divisione costituisce un nucleo tematico che agisce attraverso figura di Patrice Mersault in due momenti della sua vicenda esistenziale. La questione de *La mort consciente* è preparata in un appunto dei *Carnets* del 1938, in cui Camus riporta testualmente: "Sur la mort consciente, cf. Nietzsche. *Crépuscule des Idoles*, p. 203" (II, p. 857). Il paragrafo in questione si intitola *Morale per medici*.

«Il malato è un parassita della società» dice Nietzsche. La morale per medici dovrebbe costituire una nuova responsabilità che consiste nello «spingere giù la vita che sta degenerando». Bisogna insistere su una morte fiera se non è più possibile vivere con fierezza. Una morte «scelta di propria volontà» per meglio avvicinarsi alla fine scegliendo il congedo dai parenti e dagli amici nel momento giusto. Tutto questo in opposizione «alla miseranda e orribile commedia che il cristianesimo ha fatto dell'ora finale»¹³³. Il punto vitale del paragrafo che sembra interessare Camus è questo:

«A questo punto, a onta di tutte le vigliaccherie del pregiudizio, importa soprattutto ristabilire il gusto, cioè fisiologico apprezzamento della cosiddetta morte naturale: la quale poi, in fondo, è soltanto una morte «innaturale», un suicidio. Non si perisce mai

¹³²Trad. it. da: *Ivi*, p. 71: «Ho paura della morte nella misura in cui mi separo dal mondo, nella misura in cui mi affeziono alla sorte degli uomini che vivono, invece di contemplare il cielo che dura. Creare delle morti coscienti significa diminuire la distanza che ci separa dal mondo, ed entrare senza gioia nel compimento, coscienti delle immagini che esaltano un mondo perduto per sempre».

¹³³F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli Idoli*, Vol. VI, t. 3, pp. 132-133.

per opera di altri, ma soltanto di se stessi. Solo la morte nelle condizioni più spregevoli è una morte non libera, una morte non a tempo giusto, una morte da codardo. Si dovrebbe per amore della vita - , volere una morte diversa, libera, cosciente, senza casualità, senza sorpresa. . . »¹³⁴.

Al lettore de *La mort heureuse* queste parole dovrebbero suonare familiari, tutto il romanzo è costruito sul lento accedere di Mersault alla morte cosciente. In *Noces* invece, il senso che Camus dona alla «morte cosciente» assume caratteristiche differenti. «Creare morti coscienti» significa acquisire coscienza della morte al fine di accettare la vita come unico valore. La presa di coscienza della porta chiusa è anch'essa un passo per compiere le nozze col mondo, nozze che si convogliano, come nella più radicata tradizione “nel bene e nel male”, nel diritto e nel rovescio. Il percorso che Camus traccia all'interno di questi saggi costituisce un punto di partenza per addentrarsi con chiarezza all'interno di un pensiero complesso e mai statico. La riflessione sulla morte, costante in Camus, coincide con una esaltazione della vita che sfocia nella fedeltà più assoluta alla dimensione terrena dell'uomo. Il bisogno di sincerità, il rifiuto della menzogna (temi altrettanto vivi soprattutto nella sfera della politica) spingono Camus a legare il suo pensiero alla finitudine dell'uomo, che in questi primi saggi viene confinata all'interno di una riflessione che si muove tra due poli, quello della fedeltà alla terra e quello del rifiuto della nozione di speranza cristiana¹³⁵.

La riflessione in Camus è congenitamente meditata a partire dal vissuto e attraverso il vissuto. Nelle pagine in cui si compie l'esaltazione del corpo è evidente la presenza di un attaccamento alla vita che solo la convivenza con una malattia può suscitare. Il legame tra malattia e riscoperta dell'attaccamento alla vita è ben descritto da Gide ne *L'Immoraliste*, altra fonte di ispirazione di Camus, soprattutto per

¹³⁴*Ibidem*. Si veda anche il capitolo di *Così parlò Zarathustra, Della libera morte*, in cui Nietzsche scrive: “Muori al momento giusto: così insegna Zarathustra”, e ancora: “Vi faccio l'elogio della mia morte, la libera morte, che viene a me perché io voglio. E quando vorrò? – colui che ha una meta e un erede, vuole la morte al momento giusto, per la sua meta, il suo erede. Mosso dal venerante rispetto per la sua meta e il suo erede, egli non appenderà più corone rinsecchite nel santuario della vita” (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 84).

¹³⁵Sulla concezione dell'immortalità come menzogna consolatrice segnalo i seguenti versi di Valéry: «Maigre immortalité noire et dorée, /Consolatrice affreusement laurée, /Qui de la morte fis un sein maternel, /Le beau mensonge et la pieuse ruse! /Qui ne connait, et qui ne le refuse, /Ce crâne vide et ce rire éternel!» («Magra immortalità nera e dorata, /Consolatrice in terrore dorata, /Che della morte fai seno materno, /Bella menzogna, scappatoia pia! /Chi non conosce, e non li scaccia via, /Quel cranio vuoto e quel ridere eterno!») (P. VALÉRY, *Il cimitero marino*, Arnoldo Mondadori, Milano 1995).

la veemente descrizione della conversione del protagonista malato, dall'astrattezza degli studi storiografici alle sensazioni concrete del vissuto gioioso nella partecipazione vitale al mondo. La tubercolosi segna fortemente il pensiero di Camus suscitando in lui un confronto perpetuo con la possibilità di morte che però sfocia, invece che in un rifugio in una religione che professa la vita dopo la morte, in un attaccamento alla terra nella consapevolezza che il fine della vita è la decomposizione. Questo atteggiamento Camus dichiara di ereditarlo da un intero popolo, il popolo algerino, così ben affrescato nelle sue pagine più belle. Il motivo della soppressione della speranza cristiana in favore della vita del corpo nell'istante ha un eco costante nel pensiero di Camus, ne troviamo tracce nei *Carnets*: : «La pensée est toujours en avant. Elle voit trop loin que le corps qui est dans le présent. Supprimer l'espérance, c'est ramener la pensée au corps. Et le corps doit pourrir» (II, p. 863)¹³⁶. Ma è ne *Le Mythe de Sisyphe* che tale atteggiamento assume il tono più gravoso nel momento in cui la speranza viene definita "elisione mortale"¹³⁷. L'accostamento della nozione di speranza a quella di morte è significativa proprio perché credere in un'altra vita, che non sia quella terrena, coincide con la negazione del corpo e delle sue verità. Questo atteggiamento consolatorio produce la morte proprio perché svaluta la vita. Non a caso, in *Noces*, la speranza è definita un "peccato contro la vita":

« Il y a des mots que je n'ai jamais bien compris , comme celui de péché. Je crois savoir pourtant que ces hommes [gli abitanti di Belcourt] n'ont pas péché contre la vie. Car s'il y a un péché contre la vie, ce ne peut-être pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie , et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci»(I, 125)¹³⁸.

¹³⁶Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini 1935-1942*, vol. I, *cit.*, p. 98: «Il pensiero è sempre in anticipo. Vede troppo lontano, più del corpo che vive nel presente. Sopprimere la speranza significa ricondurre il pensiero al corpo. E il corpo deve imputridire».

¹³⁷Nel 1948 Camus, ormai eroe disilluso della Resistenza, si confronta con i cristiani in una conferenza tenuta presso il convento dei domenicani di Latour-Maubourg. Il titolo del testo, poi pubblicato in *Actuelles I è L'incroyant et les chrétiens*. Il dialogo che Camus intraprende con i cristiani è stato sempre fruttuoso e contrassegnato da un profondo rispetto, nonostante il fatto che l'autore de *L'Étranger* si sia sempre dichiarato *incroyant*. Nella suddetta conferenza Camus è molto chiaro e dieci anni dopo la composizione di *Noces* rinnova il suo rifiuto della speranza cristiana come attitudine di vita: «Je partage avec vous la même orreur du mal. Mais je ne partage pas votre espoir et je continue à lutter contre cet univers où des enfants souffrent et meurent», e ancora, «Ce n'est pas moi qui ai dit que l'homme était incapable de se sauver tout seul et que du fond de son abaissement il n'avait d'espérance que dans la grâce de Dieu!» (II, 471 e 472).

¹³⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze*, *cit.*, p. 82: «Ci sono parole che non ho mai capito bene, come peccato. Credo di sapere che questi uomini non hanno peccato contro la vita. Perché se esiste un peccato contro la vita, non è forse tanto il disperarsene quanto lo sperare in un'altra vita e sottrarsi

Gli uomini di Belcourt vivono senza barare («Ces hommes n'ont pas triché»), accettano le profusioni di una natura solare che elargisce gioie e vivono nel presente acconsentendo alla morte, alla sofferenza e alla povertà senza costruire scappatoie in un'altra vita: «Ce peuple tout entier jeté dans son présent vit sans mythes, sans consolation» (I, 124)¹³⁹. Affermare che il "popolo del corpo" non bara significa credere solo a quelle verità, a cui si è iniziati nelle nozze col mondo, che Camus fa coincidere con il sole e la morte, ovvero con le verità che il corpo può toccare. Questo popolo non è semplicemente identificabile con la "razza" algerina, ma con ogni uomo che crede che l'unica vita sia la vita terrena e che non costruisce vie di fuga per scaricare il peso dell'esistenza. Camus sa che il cristianesimo, al contrario, impone la scelta tra mondo e Dio:

«Il y a deux états dans le chrétien évangélique : le pessimisme et l'espoir. Évoluant sur un certain plan tragique, l'humanité d'alors ne se repose plus qu'en Dieu et, remettant entre ses mains tout espoir d'une destinée meilleure, n'aspire qu'à lui, ne voit que lui dans l'Univers, abandonne tout intérêt hors la foi et incarne en Dieu le symbole même de cette inquiétude déchirée d'élévations. Il faut choisir entre le monde et Dieu» (I, 1006)¹⁴⁰.

La scelta tra mondo e Dio coincide con una dequalificazione di uno dei due termini. L'uomo terreno, fedele alla sua finitezza, sceglierà dunque il mondo e il corpo rifiutando Dio e lo spirito: «Cette race est indifférente à l'esprit. Elle a le culte et l'admiration du corps» (I, 123)¹⁴¹. La religione del corpo si nutre degli istanti, del calore della terra, per il corpo la speranza è un nulla: « Car le corps ignore l'espoir. Il ne connaît que les coups de son sang. L'éternité, qui lui est propre est faite d'indifférence » (I, 129)¹⁴². Il rifiuto della speranza matura dunque in contrapposizione all'idea

all'implacabile grandezza di questa».

¹³⁹Trad. it. da: *Ivi*, p. 80: «Questo popolo interamente proiettato nel presente vive senza miti, senza consolazione»

¹⁴⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, cit., p. 19: «Vi sono due stati d'animo nel cristiano evangelico: il pessimismo e la speranza. Evolvendosi su un determinato piano tragico, l'umanità del tempo non fa affidamento che in Dio e, rimettendo nelle sue mani tutta la speranza di un destino migliore, non aspira che a lui, non vede che lui nell'Universo, abbandona ogni interesse tranne la fede e incarna in Dio il simbolo stesso di questa straziata inquietudine di elevazione. Bisogna scegliere tra mondo e Dio».

¹⁴¹Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze*, cit., p. 79: «Questa razza è indifferente allo spirito. Essa ha il culto e l'ammirazione del corpo».

¹⁴²Trad. it. da: *Ivi*, p. 86: «Perché il corpo ignora la speranza. Esso non conosce che il pulsare del sangue. L'eternità che gli è propria è fatta d'indifferenza» (*Ivi*, p. 86).

cristiana di una vita oltre la morte e trova la sua fonte direttamente nel pensiero greco:

«De la boîte de Pandore où grouillaient les maux de l'humanité, les Grecs firent sortir l'espoir après tous les autres, comme le plus terrible de tous. Je ne connais pas de symbole plus émouvant. Car l'espoir, au contraire de ce qu'on croit, équivaut à la résignation. Et vivre, c'est ne pas se résigner» (I, 126)¹⁴³.

La fonte da cui attinge Camus è il mito attraverso la tradizione esiodea¹⁴⁴. In due riprese Esiodo, nelle *Opere e i giorni* (vv. 45-105) e nella *Teogonia* (vv. 535-616), affronta l'episodio del furto del fuoco da parte di Prometeo a cui è legata la vicenda di Pandora, la prima donna. La vicenda è nota, ma è bene riassumerne alcuni aspetti per cogliere il nodo che interessa alla presente narrazione. Orbene, accortosi del furto del fuoco, Zeus ordina a Efesto di plasmare con la terra una fanciulla a immagine delle dee immortali dell'Olimpo e di donarle una voce umana; ad Atena viene affidato il compito di ornarle il corpo con un vestito candido e con gioielli, tanto da renderla una meraviglia per gli occhi, ma anche di insegnarle l'arte del tessere; ad Afrodite, dea dell'amore, spetta l'insegnamento del fascino amoroso; infine Ermete si occupa del compito più ingrato: dotare la fanciulla di una «spudoratezza da cagna», ponendole nel petto menzogna e inganno. Alla creazione divina fu donato il nome Pandora («dono di tutti gli dèi»), il male preparato per gli uomini che avevano ottenuto il fuoco¹⁴⁵. La fanciulla dunque fu inviata in dono a Epimeteo, lo sventato, gemello di Prometeo chiaroveggente. Nonostante l'avvertimento di Prometeo («Mai accettare un dono da Zeus Olimpico, ma rimandarlo indietro, perché non divenisse un male per i mortali»¹⁴⁶), l'incauto fratello accoglie il dono prima di conoscerlo, colpito dal fascino ammaliante della fanciulla¹⁴⁷. Pandora guidata dalla curiosità leva il

¹⁴³Trad. it. da: *Ivi*, p. 82: «Dal vaso di Pandora, in cui brulicavano i mali dell'umanità, i Greci fecero uscire dopo tutti gli altri, come il più terribile di tutti, la speranza. Non conosco simbolo più appassionato. Perché la speranza, al contrario di quel che si crede, equivale alla rassegnazione. E vivere non è rassegnarsi».

¹⁴⁴Esiodo infatti pone all'interno della giara del malanno i mali. Come vedremo anche Nietzsche si rifà a questa tradizione. Al contrario, in una tradizione posteriore fatta risalire comunemente a Babrius, nella giara erano contenuti i beni. A questa "lettura" del mito daranno seguito Goethe nella sua *Pandora* e Ernst Bloch ne *Il principio speranza*.

¹⁴⁵Cfr. K. KERÉNYI, *Gli dei della Grecia*, Il Saggiatore, Milano, 1998, pp. 181-184.

¹⁴⁶ESIODO, *Opere e giorni*, Mondadori, Milano, 1997, p. 9.

¹⁴⁷La cui natura è ambivalente, da un lato costituita da una bellezza da dea, dall'altro caratterizzata da un animo da cagna, quindi a metà strada tra gli dei e le bestie.

coperchio alla giara (*pithos*) che custodiva tutti i mali, tra cui la morte, «procurando agli uomini sciagure luttuose»¹⁴⁸. Da quel momento in poi si legittima la differenza tra uomini e dèi immortali. Prima di tal fatale evento infatti gli uomini vivevano sulla terra senza alcun male, senza malattie, senza fatiche e soprattutto senza la morte, come testimonia Esiodo: «Prima infatti le stirpi degli uomini abitavano la terra del tutto al riparo dal dolore, lontano dalla dura fatica, lontano dalle crudeli malattie che recano all'uomo la morte; (rapidamente nel dolore gli uomini avvizziscono)»¹⁴⁹. La condizione umana, prima dell'inganno di Zeus, versava in una condizione divina: immortalità, salute, ozio e giovinezza. Dopo che Pandora ha scoperchiato il *pithos* la situazione si è rovesciata: l'uomo soffre, fatica, invecchia e muore. Prima dell'inganno (*dólos*) gli uomini vivevano in promiscuità con gli dèi, in seguito si compie la scissione contrassegnata dalla differenza ontologica tra mortali e immortali.

L'interesse che Camus dimostra nei confronti del mito greco è una costante¹⁵⁰; come è noto, ad ogni fase del suo pensiero (comunemente concepito in triadi) corrisponde un eroe del mito greco. Il ciclo dell'assurdo guarda a Sisifo come massimo *exemplum* dell'uomo assurdo; il ciclo della rivolta si rifà a Prometeo, il ribelle per eccellenza, il titano che ingannò Zeus in ben due occasioni per aiutare gli uomini; nel ciclo incompiuto, concentrato sull'amore, Camus avrebbe infine scelto, come testimone incarnato nel mito, Nemese, fatale agli smisurati, ma purtroppo di questo progetto non ci resta che qualche frammento nei *Carnets*. In *Noces*, ovvero in una fase che precede le triadi, Camus non sceglie un personaggio del mito antico per farlo fungere da chiave di lettura, ma, in un momento decisivo della sua narrazione lirica e teorica, richiama alla memoria il mito di Pandora¹⁵¹. Camus si è sempre

¹⁴⁸*Ibidem.*

¹⁴⁹*Ibid.*

¹⁵⁰Cfr. M. CROCHET, *Le Mythes dans l'oeuvre de Camus*, Éditions Universitaires, Paris, 1973. Il saggio si interroga sulla duplice natura mitica dell'opera di Camus, da una parte è dunque analizzata la "re-*création*" dei miti e dall'altra la "*création*". Con "*re-*création**" dei miti (non "*emprunt*", letteralmente "*prestito*", cioè riproposizione letterale del mito) l'autrice intende la riproposizione attualizzata, sia per significato che per contenuti, dei miti Greci (Sisifo, Prometeo, Nemese e i minori) che vengono letti da Camus e raccontati attraverso un processo immaginativo e narrativo che ripropone i contenuti antichi in un significato nuovo, ricollegabile al vissuto e alle contingenze contemporanee. Dall'altro con "*création*" si intende quella parte considerevole dell'opera letteraria di Camus in cui è in atto una creazione originale di miti. Camus, in conclusione, secondo l'autrice del saggio, perviene ad edificare una filosofia del mito ovvero un'insieme di principi estetici che governano il trattamento del materiale mitico nonché le intenzioni educative che dovrebbero seguire dalla sua narrazione.

¹⁵¹Come si è già sottolineato la narrazione della vicenda del vaso di Pandora è legata alla narrazione del mito di Prometeo.

considerato un figlio dei “greci”; il ricorso al mito è solo una parte della devozione dimostrata dallo scrittore franco algerino per la risonanza dello “spirito greco” nella cultura mediterranea. Il mito è insomma per Camus un orizzonte concettuale in cui si muove con dimestichezza: «Le monde où je suis plus à l’aise: le mythe grec» (IV, 1085)¹⁵².

Nel contesto lirico ed immaginativo di *Noces*, la rievocazione del mito tramandato da Esiodo incarna perfettamente lo spirito con cui Camus ripropone i miti e li adatta alla contemporaneità, donando loro un significato personale. Ne *Le Mythe de Sisyphe* possiamo leggere queste parole svelatrici delle intenzioni dell’autore: «Les mythes sont faits pour que l’imagination les anime» (I, 302)¹⁵³. La forza del mito sta tutta nel suo adattarsi e riproporsi nell’immaginario di ogni epoca. Proviamo dunque a interpretare questa scelta narrativa nel filo dei temi trattati nei paragrafi precedenti.

Jean Pierre Vernant in un suo scritto, *Il mito di Prometeo in Esiodo*¹⁵⁴, ci viene in soccorso offrendoci alcuni spunti esegetici. Senza addentrarci troppo in una analisi formale e semantica della storia della prima donna, ci limitiamo a sottolineare il legame che il mito instaurava tra Pandora e la Terra. Prima di Pandora esistevano solo uomini e dèi, la componente femminile era contrassegnata solo dalle dee. Con Pandora nasce la stirpe femminile. Orbene, il ventre della donna, sostiene Vernant, è come la terra, perché l’uomo per ricreare la vita deve deporre il seme nella donna, come per creare il grano deve arare e depositare il seme sotto la terra. In secondo luogo, in origine Pandora è uno dei nomi della Terra¹⁵⁵; come la terra, offre in dono tutto ciò che è necessario alla vita, da questo fenomeno ne deriva il fatto che viene comunemente detta “feconda” e chiamata anche Anesidora («colei che fa spuntare i doni dal basso»). Pandora-Anesidora è dunque una donatrice dei beni della terra, che non sono più, come nell’età dell’oro, «doni spontanei», ma «doni lavorati», frutto della fatica. L’interpretazione di Vernant del mito di Pandora si conclude con queste parole: «tutto il gioco delle relazioni semantiche si organizza intorno allo stesso tema, [...] per dar corpo all’idea che, in tutte le forme e nella diversità dei suoi aspetti,

¹⁵²Trad. It. da A. CAMUS, *Carnets II, cit.*, p. 269: «Il mondo in cui sono più a mio agio: il mito greco»

¹⁵³Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, trad. di Attilio Borelli, in *Opere, cit.*, p. 316: «I miti sono fatti perché l’immaginazione li animi».

¹⁵⁴J.-P. VERNANT, *Mito e società nell’antica Grecia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 173-191.

¹⁵⁵K. KERÉNYI, *Gli dei della Grecia, cit.*, p. 183.

l'esistenza umana, [...], è posta sotto il segno della mescolanza fra beni e mali, dell'ambiguo, della duplicità»¹⁵⁶. I beni e i mali nel mondo, secondo il mito, si trovano sempre legati gli uni agli altri in un coacervo intricato.

L'autore di *Noces* sposa dunque la stessa visione del mondo mitica che concepisce l'esistenza umana un inestricabile nodo costituito da rovesci (mali) e diritti (beni), la gioia e il dolore sono figli della stessa terra. Il problema di Camus, nella sua riattualizzazione e contestualizzazione del mito, è dunque quello dell'accettazione di questa condizione ed è proprio in questa direzione che possiamo introdurre la seconda parte del mito di Pandora, il dettaglio conclusivo che cattura l'interesse camusiano. Infatti all'ambiguità di Pandora corrisponde l'ambiguità di *Elpis*, la speranza. La prima donna, il male mandato da Zeus in terra, dopo aver scoperto il *pitthos* lo richiude, lasciando dentro *Elpis* che rimane sola nel ventre della giara dei mali. Camus sostiene liberamente che la speranza è uscita insieme agli altri mali, ma il contenuto fondamentale della sua evocazione rimane inalterato e non viene spogliato dal senso intrinseco: la speranza è un male¹⁵⁷.

Ma di che speranza parla Camus?

Come sottolinea Vernant, *Elpis* è ambigua. Infatti nell'età dell'oro tutti i mali erano chiusi nella giara e gli uomini non avevano alcun bisogno di sperare nei beni perché erano già a loro completa disposizione. Proviamo ad immaginare la situazione opposta: se il mondo fosse solamente un luogo abbandonato al male che senso avrebbe sperare? *Elpis* dunque acquista il suo senso più profondo solo in un mondo in cui il diritto e il rovescio sono contemporaneamente presenti, alternandosi e nascondendosi fra loro. Allo stesso modo gli dei e le bestie non hanno bisogno di *Elpis*, gli uni perché troppo previdenti gli altri perché ignari. Gli uomini invece si trovano a metà strada, sperano con tutte le loro forze perché da un lato non possono prevedere cosa accade e dall'altro perché sono coscienti della corruzione e della

¹⁵⁶J.-P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia*, cit., p. 187.

¹⁵⁷Ernst Bloch, nel suo celeberrimo *Il principio speranza*, sostiene la contraddittorietà della saga esiodea. La speranza infatti risulta essere mescolata ai mali che Zeus destina all'umanità attraverso il vaso del malanno. Nel mito esiodeo essa si distingue dagli altri mali solo perché è rimasta all'interno della giara. Quindi Bloch si richiama ad una versione tarda del mito, ellenistica, secondo la quale la giara di Pandora conteneva al contrario dei beni. Secondo questa tradizione i beni sono fuggiti dal vaso e non si sono sparsi fra gli uomini. L'unico bene rimasto nel fondo del vaso è dunque la speranza: «Essa alimenta il coraggio per i beni che mancano, la costanza e non la rassegnazione per quelli che non ci sono, e quando essa scompare il processo pendente nel mondo va perduto» (E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 1994, p. 392).

morte. La speranza degli umani è dunque ambigua, un male e un bene, «previsione cieca» e «illusione salutare», ma, nel medesimo tempo, unico contenuto della giara che consente agli uomini di vivere questa esistenza ambigua tra i beni e i mali. Dopo la venuta di Pandora dunque, conclude Vernant: «tutto ormai ha il suo rovescio: più nessun contatto con gli dei che non sia anche, attraverso il sacrificio, sanzione di una barriera insormontabile fra mortali e immortali, più nessuna felicità senza sventura, nascita senza morte, abbondanza senza fatica, Prometeo senza Epimeteo, in breve più nessun uomo senza Pandora»¹⁵⁸. Durante tutto il paganesimo greco questo insieme di complessi simboli mitici serve da quadro di riferimento per definire la condizione umana¹⁵⁹.

Il pensiero pagano rievocato dal mito è una fonte essenziale per comprendere i saggi di *Noces*; una concezione della terra come il luogo in cui beni e mali si compenetrano uniti insieme alla coscienza della morte e del tragico dell'esistenza, sono l'*humus* di base con cui si plasma il pensiero di Camus. Si pensi ad esempio a queste parole tratte da *Le Mythe de Sisyphé* su cui mi soffermerò più in avanti: «Si la descente ainsi se fait certains jours dans la douleur, elle peut se faire aussi dans la joie» (I, 303), o ancora: «Le bonheur et l'absurde sont deux fils de la même terre. Ils sont inséparables» (*Ibid.*), infine «Il n'y a pas soleil sans ombre» (I, 304). Ma resta da chiarire la questione della speranza¹⁶⁰.

È evidente che Camus nel considerare la speranza come un male non si riferisce all'*Elpis* di Esiodo, una speranza umana, troppo umana¹⁶¹. Bisogna dunque rianima-

¹⁵⁸J-P VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia*, cit., p. 191.

¹⁵⁹*Ivi*, p. 188.

¹⁶⁰In francese esistono due termini per indicare la "speranza": "espoir" designa solamente il fatto di sperare e si applica a una cosa precisa, "Espérance" designa piuttosto il sentimento di colui che spera. Ma è l'"espérance" e non l'"espoir" che è stata personificata che è stata messa nel rango delle virtù teologiche. Oggi (ma anche al tempo di Camus) i due termini si impiegano indifferentemente. Camus tende ad utilizzare di più il termine "espoir" (14 volte in *Noces* e 61 ne *Le Mythe de Sisyphé*) che "espérance" (mai in *Noces* e 6 volte ne *Le Mythe de Sisyphé*).

¹⁶¹L'attenzione riposta da Camus al tema della speranza è costante e complessa. Tuttavia il problema si risolve facilmente focalizzando attentamente l'oggetto a cui è indirizzata la speranza. Con Melaçon, possiamo operare una distinzione, in Camus, tra false speranze, Dio e la vita futura e vere speranze, la vita presente, la vita in quanto tale, l'uomo, la natura, l'avvenire collettivo degli uomini (Cfr. M. MELANÇON, *Albert Camus. Analyse de sa pensée*, Éditions Universitaire de Fribourg, 1976, pp. 192-198). Lo stesso Jean Grenier ricorda il suo allievo come un uomo di speranza: «La sua collana, "Espoir" (speranza nella volontà dell'uomo quaggiù, non in un destino dell'uomo nell'al di là) ne è testimonianza» (J. GRENIER, *Albert Camus. Ricordi*, Mesogea, Messina, 2005, p. 134). In *Noces* e ne *Le Mythe de Sisyphé*, Camus prenderà in considerazione le false speranze che sviliscono la vita. Da *Le Mythe de Sisyphé* in poi, l'attenzione dell'intellettuale impegnato e del moralista è riservata a una

re il mito pagano e rileggerlo dopo 2000 anni di pensiero cristiano. Il vero male, che Camus fa coincidere con la rassegnazione e fa drammaticamente uscire dall'orcio di Pandora, è la speranza cristiana in una vita dopo la morte, la speranza nel «Regno di Dio» che costringe l'uomo alla scelta fatale. Ci troviamo di fronte dunque ad una rievocazione esemplificativa del mito di Pandora volta ancora una volta a mostrare la contrapposizione tra uno stile di vita fondato sulla fedeltà alla terra e un'attitudine alla «seduzione del Regno». Il mito di Pandora assume dunque una valenza evocativa e sintetica che accorpa in sé poeticamente le tematiche che supportano il lirismo dei saggi. Da un lato dunque l'esaltazione di una vita terrena concepita, come volevano i Greci, come coacervo di beni e mali, in cui felicità e dolore si alternano nella convinzione che l'esistenza si consuma nel presente. Dall'altro il rifiuto della speranza intesa cristianamente come fiducia nell'immortalità, sentimento che libera l'uomo dal peso dell'esistenza proiettando in avanti, nel futuro o nell'al di là, un destino di salvezza dal dolore. La speranza è dunque un male perché priva l'uomo dell'energia per vivere con ardore nel presente e nel regno della terra: «Le monde est beau, et hors de lui, point de salut. La grande vérité que patiemment il m'enseignait, c'est que l'esprit n'est rien, ni le coeur même» (I, 135)¹⁶² Sperare è rassegnarsi, ovvero voltare le spalle alla vita e al presente in favore di quelle «verità ideali» che il corpo non può toccare, ma a cui deve sacrificarsi. Come vederemo nel prosieguo del presente lavoro, questo atteggiamento, in tutt'altro contesto, Camus lo riproporrà nei confronti della filosofia della storia che sacrifica il presente in favore di un'ideale spostato nel futuro. Come si può notare, Camus dona alla speranza, intesa in questa accezione, un valore esclusivamente negativo perché essa allontana l'uomo dalla vita presente, dall'istante, attirando la sua attenzione verso una vita futura, verso l'eterno e l'al di là, considerato da Camus come una proiezione derivata dal bisogno di consolazione. Nelle pagine di *Noces* si avvia dunque un vero e proprio "processo alla speranza" che culminerà nello sfogo finale di Meursault nella sua cella contro il prete che gli parla della vita dopo la morte: «Aucune de ses certitudes ne valait un cheveu de femme. Il n'était même pas sûr de vivre puisqu'il vivait comme un

speranza terrestre e umana.

¹⁶²Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze, cit.*, pp. 93-94): «Il mondo è bello, e fuor d'esso non c'è salvezza. La grande verità che pazientemente quel paesaggio mi insegnava è che lo spirito non è nulla, e il cuore neppure».

mort» (I, 211)¹⁶³. Il suo predecessore, Mersault, riassume lo stile di vita dell'uomo che rifiuta la speranza e rimane fedele al corpo e all'istante con queste parole: «Pas plus que que le bonheur surhumain, il n'entrevoit d'éternité hors de la courbe des journées. Le bonheur était humain et l'éternité quotidienne. Le tout était de savoir s'humilier, d'ordonner son coeur au rythme des journées au lieu de plier le leur à la courbe de notre espoir» (I, 1177)¹⁶⁴.

Un ulteriore punto di riferimento, sempre seguendo il filo delle fonti camusiane, intorno al precetto moralistico della soppressione della speranza perché peccato contro la vita, è indubbiamente Nietzsche, il quale in un aforisma di *Umano troppo umano* (af. 71), segue la stessa linea interpretativa che muove dal mito, riproponendo la concezione greca della speranza, intesa come il peggiore di tutti i mali:

«La speranza. Pandora portò il vaso coi mali e lo aprì. Era il dono degli dei agli uomini, un dono di fuori bello e seducente, chiamato 'vaso della felicità'. Subito tutti i mali, esseri vivi e alati, volarono fuori: da allora girano per il mondo e arrecano danno agli uomini il giorno e la notte: allora Pandora riabbassò per volontà di Giove il coperchio, e così esso vi rimase dentro. Ora l'uomo ha in casa per sempre il vaso della felicità e crede mirabilia del gran tesoro che in esso possiede: esso è a sua disposizione, egli lo prende, quando gliene viene voglia; poiché non sa che quel vaso che Pandora portò era il vaso dei mali, e tiene il male rimasto lì dentro per il più gran bene di felicità – esso è la speranza. Giove volle cioè che l'uomo, per quanto tormentato dagli altri mali, tuttavia non gettasse via la vita, e continuasse invece a farsi tormentare sempre di nuovo. Per ciò egli dà agli uomini la speranza: essa è in verità il peggiore dei mali, perché prolunga le sofferenze dell'uomo»¹⁶⁵.

¹⁶³Trad. it. da: A. CAMUS, *Lo straniero*, trad. it. di Alberto Zevi, in *Opere, cit.*, p. 192: «Nessuna delle sue certezze valeva un capello di donna. Non era nemmeno sicuro di essere in vita dato che viveva come un morto».

¹⁶⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *La morte felice, cit.*, p. 110: «Non riusciva ad immaginare eternità né felicità sovrumana fuori della curva delle giornate. La felicità era umana e l'eternità quotidiana. Tutto stava nel sapersi umiliare, nel coordinare il proprio cuore al ritmo delle giornate invece di piegare il loro alla curva della nostra speranza». *La morte heureuse*, come detto in precedenza, viene elaborata in concomitanza con i saggi di *Noces*; le vicende biografiche, i viaggi, i luoghi descritti, in molti casi si rifanno ad una evocazione comune. Le tematiche stesse accomunano i saggi del '39 col romanzo inedito, in particolare il tema del rapporto uomo-mondo inteso in chiave sensibile. È possibile leggere inoltre i due testi sotto il segno dell'influenza nietzscheana. In particolare *La morte heureuse* è stata sottoposta ad una suggestiva interpretazione da parte di Maurice Weimbergh, il quale offre una lettura del romanzo in chiave nietzscheana e dionisiaca. Cfr. M. WEIMBERGH, *Une lecture nietzschéenne de La mort heureuse*, in ID., *Albert Camus ou la mémoire des origines*, Bruxelles, De Boek Université, 1998.

¹⁶⁵F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano I*, Vol. IV, t. 2, p. 65

In una aforisma posteriore, la narrazione esiodea del vaso di Pandora è ripresa da Nietzsche in *Aurora* (af. 38) e accostata alla concezione cristiana della speranza: «I greci erano diversi da noi nell'apprezzamento della speranza: la si sentiva come cieca e invidiosa; Esiodo si è espresso su di essa, in una favola, con i termini più forti, e in verità ha accennato qualcosa di così inusitato che nessun esegeta moderno lo ha compreso. Infatti ciò va contro lo spirito moderno, che con il sorgere del cristianesimo ha imparato a credere nella speranza come in una virtù»¹⁶⁶. Infine riporto una citazione da *L'Anticristo* che riassume la posizione nietzscheana espressa nei precedenti aforismi:

«La forte speranza è uno stimolante vitale molto più grande di qualsiasi particolare felicità che si stia davvero realizzando. Si deve sostenere i sofferenti con una speranza che non possa essere contraddetta da alcuna realtà – che non possa venire cancellata da un adempimento: una speranza ultraterrena. (Proprio a causa di questa capacità di tener tranquilli gli sventurati, presso i Greci la speranza era considerata il male dei mali, il male veramente perfido: era restata in fondo al vaso del malanno)»¹⁶⁷.

Camus, in conclusione, legge il mito di Pandora, narrato da Esiodo e filtrato da Nietzsche, alla luce della speranza cristiana studiata in *Métaphysique chrétienne et néo-platonisme*, attraverso un confronto tra la concezione dell'*Elpis* dei greci con quella cristiana della speranza ultraterrena. Tuttavia, l'interpretazione camusiana della nozione di speranza cristiana sembra edificarsi su una forzatura, cioè sull'opinione che il cristiano non si allontana solamente dal mondo, ma lo calunnia¹⁶⁸. In questo si può leggere ancora di più il peso dell'influenza nietzscheana. L'uomo che spera nella vita ultraterrena, agli occhi dello scrittore algerino, non si vincola al Regno della terra e non vive il presente con ardore perché riconosce a questo Regno carnale un valore secondario rispetto all'al di là. Se si pone il centro della vita al di là della vita si toglie il centro della vita alla vita stessa, è questo il filo del ragionamento vissuto camusiano¹⁶⁹. Il cristiano concentra l'attenzione del credente nel Regno di Dio spin-

¹⁶⁶F. NIETZSCHE, *Aurora*, Vol. V, t. 1, pp. 33-34.

¹⁶⁷F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, cit., p. 191.

¹⁶⁸È l'opinione di J. Hermet. Quest'ultimo sostiene che il rifiuto di Camus del Cristianesimo si applica al pensiero cristiano che lui stesso ha vissuto e non al pensiero cristiano in sé. Di conseguenza la concezione della speranza concepita da Camus non coincide con l'idea di speranza di cui si nutre il cristiano. Infine, la nozione di Dio che Camus rifiuta viene presentata in un modo irricognoscibile da un credente. Cfr. J. HERMET, *Albert Camus et le Christianisme. L'espérance en procès*, Édition Beauchesne, Paris, 1976.

¹⁶⁹Cfr. F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, cit., p. 220.

gendolo a rinunciare alla terra. È in questo che il credente ripone ogni speranza. Il regno di Dio si pone innanzi alla sua mente come destino consolante di una vita di sofferenze: «La récompense dans l'autre monde conserve un caractère gratuite. Elle est d'un si haut prix qu'elle surpasse l'exigence de merit. [...] Il faut préférer le pécheur repentant au vertueux tout rempli de lui-même et de ses bonnes œuvres» (I, 1010)¹⁷⁰. Il carattere gratuito della vita oltre la morte, la rende “alla portata di tutti”, la speranza è dunque incrementata. La scelta della speranza nel Regno di Dio allontana l'uomo dalla sua vita sulla terra. Il futuro vince sull'istante¹⁷¹.

Entrando nel dettaglio, quello che emerge più chiaramente non è solo il fatto che la speranza viene interpretata come un prolungare le sofferenze terrene, ma soprattutto che la speranza viene a coincidere con la rassegnazione. La rassegnazione intesa come disposizione remissiva, rinuncia, abbandono volontario, ne *Le Mythe de Sisyphé*, come vedremo, sarà considerata l'esatto contrario della rivolta. La speranza/rassegnazione è dunque per Camus un'attitudine nociva alle forze vitali, uno svilire la vita e tradire la propria finitudine terrena perché, oltre a distrarre l'uomo dal suo essere terreno, funge da inibizione contro la vita. In questa sfaccettatura si può scorgere una riproposizione dei precetti cristiani al contrario: credere nella vita oltre la morte coincide col peccato. Il peccato è ovviamente contro la vita, contro il corpo. Nel rifiuto della visione del mondo del cristiano Camus pone le basi per sviluppare un pensiero che radica le sue fondamenta alla dimensione di «finitudine naturale» dell'uomo che trova la sua espressione in un canto lirico di fedeltà alla terra. La lezione di Zarathustra è emblematica:

«Questo che è l'essere più onesto, l'io – questo parla del corpo e vuole il corpo, anche quando si induce a poetare e fantasticare e svolazza qua e là con le ali spezzate. Esso impara a parlare sempre più onestamente, l'io: e quando più impara, tanto più trova parole in onore del corpo e della terra. Un nuovo orgoglio mi ha insegnato l'io, e

¹⁷⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, cit., p. 25: «La ricompensa nell'altro mondo conserva un carattere gratuito. Essa è un premio talmente alto che sorpassa l'esigenza dei meriti. [...] Bisogna preferire il peccatore pentito al virtuoso pieno di sé e delle sue buone opere».

¹⁷¹Camus, in questa dissertazione, dimostra di conoscere bene le *Lettere di San Paolo*: “Sappiamo bene che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi delle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi che possediamo le primizie dello spirito, gemiamo interiormente l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Poiché nella speranza noi siamo stati salvati. Ora ciò che si spera, s'è visto, non è più speranza; infatti ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza” (Romani, 8,23). A questa concezione Camus oppone la visione greca della speranza come il peggiore di tutti i mali perché peccato contro la vita.

io lo insegno agli uomini: non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!»¹⁷².

La tensione che muove dall'esaltazione del valore del corpo e dalle sue verità trova approdo nella negazione di una trascendenza inattingibile. Il rifiuto dell'anima che scavalca la carne e della speranza che getta al di là della vita concreta di questo mondo un'altra vita, covando discredito e sminuendo il valore della terra, è il fulcro vitale e il cuore pulsante della riflessione camusiana di *Noces*. Nel lirismo di *Noces*, Camus fa sua la lezione di Zarathustra: «Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze!»¹⁷³. Il luogo dove lo spirito trova la sua ragione d'essere è il corpo (I, 136). Il rifiuto della speranza, la sua negazione genera un "sì" che è un "sì" alla terra:

«Florence! Une de seuls lieux d'Europe où j'ai compris qu'au cœur de ma révolte dormait un consentement. Dans son ciel mêlé de larmes et de soleil, j'apprenais à consentir à la terre et à brûler dans la flamme sombre de ses fêtes. J'éprouvais... mais quel mot? Quelle démesure? Comment consacrer l'accord de l'amour et de la révolte? La terre! Dans ce grand temple déserté par les dieux, toutes mes idoles ont des pieds d'argile» (I, 137)¹⁷⁴.

Circoscritto il "regno" della vita alla terra "disertata dagli dei", liberato il corpo dalla futile speranza, l'esistenza acquisisce la sua dimensione più profonda.

La rivolta, fino a questo momento intesa come un ostinato rifiuto, apprende la dimensione del consenso. Il consenso coincide con un dire "sì" alla terra; accordarsi alla terra significa goderne e imputridire. Le domande impostate nel frammento «Accepter la vie...» trovano una prima risposta: la rivolta è nella natura umana, l'accettazione è nella rivolta. La rivolta assume il carattere di negazione affermativa.

¹⁷²F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 31-32.

¹⁷³*Ivi*, p. 6.

¹⁷⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze*, cit., p. 95: «Firenze! Uno dei pochi luoghi d'Europa in cui ho capito che nel cuore della mia rivolta dormiva un consenso. Nel suo cielo misto di lacrime e di sole imparavo a dir di sì alla terra e ad ardere nella fiamma cupa delle sue feste. Provavo... ma quale parola? Quale dismisura? Come dedicare l'accordo dell'amore e della rivolta? La terra! In questo gran tempio disertato dagli dei, tutti i miei idoli hanno i piedi d'argilla». In questo passaggio finale de *Le désert* è evidente il riferimento a Nietzsche: «"Migliorare" l'umanità sarebbe l'ultima cosa che io mai prometterei. Non sarò io ad elevare nuovi idoli, e quanto ai vecchi, comincio ad imparare che cosa vuol dire avere i piedi d'argilla. Rovesciare gli idoli (parola che uso per dire «ideali») – questo sì è affar mio. La realtà è stata destituita del suo valore, del suo senso, della sua veracità, nella misura in cui si è dovuto fingere un mondo ideale...» (F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Vol. VI, t. 3, p. 265-266).

La nozione di rivolta intesa da Camus in questa prima fase è incomprendibile se la si stacca dal sentimento di fedeltà alla terra e dal rifiuto della speranza la quale, in quanto rassegnazione, ne è l'esatto contrario. La negazione è un rifiuto necessario della sofferenza e del dolore, l'affermazione è la constatazione dell'impossibilità dell'evasione da cui segue la circoscrizione del regno dell'umano alla finitudine a cui viene donato l'assenso.

L'intento di Camus in queste pagine solari - come è stato specificato a più riprese - è quello di stabilire regole d'azione per accomodarsi sulla terra, unico palcoscenico della recita dell'esistenza. La descrizione sensuale dell'uomo al cospetto del mondo che Camus elabora in *Nozes* genera delle disposizioni pratiche, delle regole d'azione. La religione del corpo, che conduce alla scoperta di alcune verità, positive e negative che coesistono perfettamente e a cui bisogna acconsentire per acconsentire alla vita, partorisce la *negazione*, vale a dire il *rifiuto* della speranza cristiana, intesa come rassegnazione, forza contraria alla passione di vivere. Il rifiuto della speranza cristiana non è pertanto il frutto di elucubrazioni teologiche o di dispute dialettiche su tematiche religiose, ma, al contrario, è il risultato di una meditazione vissuta finalizzata a stabilire una condotta personale, uno stile di vita, un modo di vivere o, utilizzando un termine vicino alla filosofia antica, una saggezza.

In conclusione, tale saggezza che indirizza la vita viene identificata da Camus con la postura individuale della rivolta, generata dalla negazione, ma rafforzata dall'affermazione. Solo da questa dialettica oscillante tra "sì" e "no", che il soggetto senziente esperisce, si può edificare una efficace regola d'azione:

«C'est sur ce balancement qu'il faudrait s'arrêter : singulier instant où la spiritualité répudie la morale, où le bonheur naît de l'absence d'espoir, où l'esprit trouve sa raison dans le corps. S'il est vrai que toute vérité porte en elle son amertume, il est aussi vrai que toute négation contient une floraison de "oui" . Et ce chant d'amour sans espoir qui naît de la contemplation peut aussi figurer la plus efficace des règles d'action» (I, 136)¹⁷⁵.

La nozione di rivolta, già in essere negli scritti giovanili, trova la sua consacrazione, come è noto, all'interno de *Le Mythe de Sisyphe*. Introdurre la problematica assurda,

¹⁷⁵Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze*, cit., p. 94. «Bisognerebbe fermarsi su questa oscillazione: istante singolare in cui la spiritualità ripudia la morale, la felicità nasce dall'assenza di speranza, lo spirito trova nel corpo la propria ragione. Se è vero che ogni verità porta la propria amarezza in sé, è anche vero che ogni negazione contiene una fioritura di "sì". E il canto d'amore senza speranza che nasce dalla contemplazione può anche rappresentare la più efficace regola d'azione».

a questo punto, diviene centrale per proseguire il discorso. Ma prima di accompagnare Sisifo nella sua fatica, bisogna soffermarsi su un particolare momento della formazione del pensiero di Camus, la lettura de *La Nausée* di Sartre. La ricchezza del romanzo sartriano sulla contingenza costringe il giovane recensore di «Alger républicain» a riflettere sulla nozione di assurdo e a interrogare l'idea di rivolta.

CAPITOLO II

Sisifo

«Il deserto cresce: guai a colui che cela
deserti dentro di sé!».

F. Nietzsche

La rivolta del corpo

Albert Camus e Jean-Paul Sartre si incontrano nel giugno 1943 alla prima de *Les Mouches*, a Parigi. Simone de Beauvoir, testimone della “stretta di mano”, racconta che fu il giovane algerino ad accostarsi al già celebre intellettuale nella *hall* del teatro e a presentarsi: «Je suis Camus». Una presentazione naturale che sottintende qualcosa di pregresso tra i due. Il legame preesistente non è però di natura personale, ma intellettuale, e già ben avviato per via indiretta.

Camus legge *La Nausée* nel 1938; ne rimane colpito; la recensisce; l'articolo apparirà su «Alger républicain» il 20 ottobre 1938. Il 12 marzo 1939 seguirà la recensione a *Le mur*. Lo stesso Sartre redigerà nel febbraio 1943, a pochi mesi dalla definitiva “stretta di mano”, il celebre articolo *Explication de l'Étranger de Camus* per i «Cahiers du Sud», dopo aver assaporato la vicenda di Meursault (*L'Étranger* fu pubblicato nel 1942) e studiato *Le Mythe de Sisyphe*. In breve, Camus e Sartre, prima di conoscersi, si conoscevano profondamente.

Ritorniamo, per un istante, alla *hall* del teatro. È l'inizio del legame. Quello che segue è ben noto, sono stati versati fiumi di inchiostro per ricostruire, criticamente e polemicamente, l'intricato rapporto tra lo scrittore *pieds noirs* e il *normalien* parigino¹. Volgere lo sguardo indietro, a quelle pagine stampate su un giornale algerino un

¹Sul tema in particolare si veda: R. ARONSON, *Camus et Sartre, amitié et Combat*, Alvik Éditions, 2005; I. BIRCHALL, *Camus contre Sartre : quarante ans plus tard*, in D.H. WALKER (a cura di), *Albert Camus. Les Extrêmes et l'équilibre*, Amsterdam, Rodopi, 1995, pp. 80-86; G. BRÉE, *Camus and Sartre : Crisis and Commitment*, Calder et Boyars, Londres, 1974; J. DEGUY, *Sartre lecteur de L'Étranger*, in «La Revues des lettres modernes. Série Albert Camus», 16, 1995, pp. 63-84; C. FORSDICK, *Camus and Sartre: The Great Quarrel*, in E.J. HUGHES (a cura di), *The Cambridge Companion to "Camus"*, Cambridge University Press, 2007, pp. 118-30; J. GUÉRIN, *Camus, Sartre et Aron devant l'unification européenne*, in M. PERRIN (a cura di), *L'Idée de l'Europe au fil dedeux millénaires*, Beauchesne, Paris, 1995, pp. 223-35; J.-H. KING, *Sartre-Camus: The Quarrel as Biography*, in «French-Cultural-Studies», 1994, 5.1, pp. 39-56; F. NOUDEMANN, *Camus et Sartre: le corps et la loi*, in A.-M. AMIOT, F. MATTÉI (a cura di), *Albert Camus et la philosophie*, Presses Universitaire de France, Paris, 1997, pp. 133-55; P. ROYLE, *The Sartre-Camus Controversy. A Literary and Philosophical Critique*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1982; J. SAROCCHI, *Camus non philosophe sans le savoir. Camus, philosophe sans que Sartre le sache*, in A.-M. AMIOT ET F. MATTÉI (a cura di), *Albert Camus et la philosophie, cit.*, pp. 101-15; R. C. SOLOMON, *Dark feelings, Grim thoughts : Experience and Reflection in Camus and Sartre*, Oxford University Press, New York, 2006; D. A. SPRINTZEN, A. VAN HOVEN, *Sartre and Camus: a Historic Confrontation*, Humanity

anno prima dello scoppio del Secondo Conflitto Mondiale significa ritornare all'origine, all'ovile in cui un primo confronto tra due grandi intellettuali del Novecento si è consumato. Albert Camus ha esattamente venticinque anni, è poco più che uno sbarbato giornalista alle prime armi. Alle sue spalle però si può già intravedere una certa gavetta intellettuale e letteraria, nonché una precoce attitudine all'impegno politico. Nel 1937 furono pubblicati, presso *Charlot*, ad Algeri, i racconti-saggi *L'Envers et l'Endroit*, prima vera prestazione artistica del nascente scrittore, a cui si affiancavano, in gestazione, un romanzo, *La mort heureuse*, e quattro saggi lirici raccolti nel 1939 sotto il titolo di *Noces*. Il primo non fu mai pubblicato prima della scomparsa prematura dell'autore e tuttora rappresenta un passaggio significativo dell'ascesa letteraria di Camus. I secondi, alquanto sottovalutati, colpiscono ancora per la feconda liricità e la ricchezza teorica che li sorregge. L'attività giornalistica sulle pagine di «Alger républicain»², favorita da una necessaria figura proveniente dalla capitale, Pascal Pia, si snoda tra l'attualità politica e sociale algerina, tra cui spiccano il reportages sulla Cabilia e gli articoli di cronaca giudiziaria locale, e l'eco degli eventi del contesto nazionale, soprattutto la Spagna e la guerra. L'impegno nel partito comunista algerino, intrapreso su consiglio del mentore Jean Grenier, è vissuto e concluso tra il 1935 e il 1936. Il teatro si manifesta come un impulso vitale, Camus è attore e creatore. Per di più ottiene il suo "Diplôme d'étude Supérieures" in filosofia il 25 maggio 1936 presso l'Université d'Alger. Il documento ufficiale del Diplôme ha per titolo *Néoplatonisme et pensée chrétienne*, mentre il testo dattilografato della tesi conservata presso il *Fond Camus* conserva il titolo *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*. Sotto la guida di René Poirer e Jean Grenier, Camus affianca al lavoro giornalistico e alla creazione letteraria un intenso periodo di studio e documentazione intorno a Plotino, Agostino e gli gnostici. La collaborazione ad «Alger républicain» si allarga ad una attività di critica letteraria che assume il titolo di *Le salon de lecture* che fa la sua prima comparsa nel numero quattro di «Alger républicain». Camus all'interno della cronaca

Books, Amherst, 2004; E. WERNER, *De la violence au totalitarisme. Essai sur la pensée de Sartre et de Camus*, Calman-Lévy, 1972; H., WITTMANN, *Aesthetics in Sartre and Camus. The Challenge of Freedom*, Peter Lang, Frankfurt a. M., Berlin, etc., 2009.

²Il primo numero di «Alger républicain» appare il 6 ottobre 1938 e l'ultimo il 15 settembre 1939; poi cambia nome in «Le Soir républicain» e appare di sera. In questa veste sarà sospeso il 10 gennaio 1940. Redattore capo di «Alger républicain» fu nominato Pascal Pia, esperto giornalista proveniente da Parigi, il quale, approdato ad Algeri, trovò una società relativamente povera e un'*équipe* ridotta. Dei due quotidiani avrò modo di parlare ampiamente nel terzo capitolo del presente lavoro.

libreria del giornale algerino pubblica una cinquantina di articoli con oggetto temi artistici e letterari. Il giovane lettore e giornalista non è un critico di professione, come sottolinea Olivier Todd nella biografia ufficiale: «Pas plus à Alger qu'à Paris les chroniqueurs ne connaissent Jakobson, Tomachevski et le formalisme, Saussure et la sémiologie, ou les coffrets littéraires de la psychanalyse»³. Di conseguenza, le linee direttive che Camus stabilisce nella composizione dei suoi articoli recensori sono le sue personali concezioni del romanzo e dell'arte in generale. Le recensioni pubblicate assumono un perentorio carattere personale e sono pertanto una valida fonte per riflettere sulla genealogia delle idee estetiche e morali del primo Camus.

Il 20 ottobre 1938, come anticipato, appare su «*Alger républicain*» la recensione di Camus a *La Nausée* di Sartre nella rubrica *Le salon de lecture*. Camus legge *La Nausée* durante l'estate e comunica alla sua amica, Lucette Meurer, vivide impressioni sul romanzo attraverso una lettera, alla fine di luglio:

«J'ai lu *La Nausée* de Jean-Paul Sartre il y a quelque semaine. J'aurai beaucoup à dire sur ce livre. Il est trop près d'une certaine partie de moi pour que je ne l'aime pas. Mais c'est précisément la partie contre laquelle je voudrai réagir. D'ailleurs quand on écrit un roman, on met une philosophie en images et toute la réussite c'est de faire passer cette philosophie uniquement dans des images. Dans *La Nausée*, il y a une philosophie et des images – juxtaposées. Cela me gêne parce que c'est une philosophie à laquelle j'adhère et à la lecture je souffre un peu de lui voir perdre sa force. Je m'exprime d'ailleurs très mal mais par une coïncidence curieuse j'ai beaucoup réfléchi à ce livre... et j'ai m'en ressens quand je veux en parler. Mais puisque votre ami Tahitienne⁴ connaît Sartre, je serai content d'avoir des détails sur lui, sur l'homme... »⁵.

Da questo breve estratto possiamo ricavare due elementi di interesse. Da un lato, Camus considera *La Nausée* vicina a una parte di sé, quella parte contro cui intende reagire. L'interesse per *La Nausée*, manifesto in queste parole informali, vira dunque in direzione di una reazione invece che di una adesione. La resistenza camusiana al romanzo di Sartre, come vedremo, si consuma sia su un piano estetico-letterario che teorico-morale. Dall'altro lato Camus, chiedendo informazioni sulla vita di Sartre, non fa che esprimere quello che possiamo considerare un caposaldo necessario del

³O. TODD, *Albert Camus, une vie, cit.*, p. 269.

⁴Yvonne Ducailar, amica di Lucette.

⁵*Ivi*, pp. 273-274.

suo metodo: l'osmosi tra pensiero e vita. Come se non si potesse comprendere a fondo un pensiero senza conoscere l'uomo che lo ha enunciato, Camus esprime il desiderio di avere qualche notizia in più sull'uomo che ha scritto l'opera. Non sarà un caso che nella prima pagina de *Le Mythe de Sisyphe* Camus, servendosi delle parole di Nietzsche dirà: «qu'un philosophe, pour être estimable, doive prêcher d'exemple» (I, 221)⁶. Questi aspetti saranno più chiari nella stesura definitiva della recensione che Camus pubblicherà qualche mese dopo. *La Nausée*, senza ombra di dubbio, "ha dato da pensare" al giovane lettore. Tuttavia, l'arcipelago di idee nelle quali Camus si muove nel 1938 è quello corporeo e pagano espresso nei saggi di *Noces* in cui cominciano a generarsi i germi del pensiero assurdo. La recensione a *La Nausée*, per le tematiche analizzate e gli impulsi suscitati, può essere considerata come un ponte tra gli scritti del 1939 e *Le Mythe de Sisyphe* pubblicato nel 1942.

In Francia, il romanzo di Sartre ha seminato, fin dalla sua pubblicazione (1938), un numero notevole di recensori illustri⁷. Uno dei primi a recensire *La Nausée* fu un amico di Sartre, quel Paul Nizan autore de *La Cospiration*, romanzo che sarà oggetto dell'analisi di Camus l'11 novembre sempre su «Alger républicain». Su «Ce soir», il 16 maggio 1938, il *normalien* comunista consacra a *La Nausée* una recensione positiva. A quel tempo, nonostante una pregressa amicizia, esistevano manifeste divergenze tra Sartre e Nizan sul piano concreto dell'azione e della partecipazione politica; Nizan è impegnato nel Partito Comunista, Sartre è profondamente indifferente alla politica. Nizan nella recensione legge *La Nausée* con più benevolenza rispetto al ritratto del suo autore delineato ne *Le Cheval de Troie*, romanzo in cui Sartre, sotto il nome di Lange, veniva dipinto come un filosofo solitario, affascinato dal nichilismo. La ragione di questa positiva adesione risiede tutta nel fatto che Nizan, nel diario di Roquentin, riscontri ed esalti la critica alla società borghese della provincia francese, elemento di non poco interesse per un intellettuale comunista. Ad ogni modo, in questa breve nota Nizan testimonia una certa perspicacia nel prevedere alcuni

⁶Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, in *Opere, cit.*, p. 205: «che un filosofo, per essere degno di stima, debba predicare con l'esempio». La citazione di Nietzsche è tratta dalla *Seconda Inattuale, Schopenhauer come educatore*, tradotta da Henri Albert: «Io stimo tanto più un filosofo quanto più egli è in grado di dare un esempio. [...] Ma l'esempio deve essere dato con la vita visibile e non semplicemente con dei libri, a quel modo quindi che insegnavano i filosofi della Grecia: con l'aspetto, l'atteggiamento, il vestito, il cibo, i costumi più ancora che con il parlare o addirittura con lo scrivere». F. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore*, Vol. III, t. I, p. 373.

⁷Si veda per l'appunto il "Dossier de presse" raccolto in: J-P. SARTRE, *Œuvres romanesques, cit.*, pp. 1701-1711.

spunti dell'evoluzione futura della filosofia sartriana:

« M. Jean-Paul Sartre, qui est, je crois, professeur de philosophie et à qui l'on devait un livre excellent sur *Les Images*, vient de faire dans le roman un éclatant début. Je dirai que M. Sartre pourrait être un Kafka français en vertu du don qu'il a d'exprimer l'horreur de certaines situations intellectuelles si sa pensée, contrairement à celle de l'auteur de *La Grande Muraille de Chine*, n'était entièrement étrangère aux problèmes moraux. Kafka s'est toujours interrogé sur le sens de la vie. M. Sartre ne s'interroge que sur le fait de l'existence qui est un ordre de réalité beaucoup plus immédiat que les élaborations humaines et sociales de la vie, qui est en deçà de la vie. *La Nausée*, journal d'Antoine Roquentin, est le roman de la solitude absolue. Il ne s'y agit de rien que de suites spirituels de la solitude. Elles sont analysées avec un rigueur de pensée et d'expression qui paraîtra sans doute intolérable à la plupart des lecteurs. Il n'est pas douteux que nous ne possédions dans la personne de M. Sartre un romancier philosophe de premier plan : on sais que depuis Voltaire le roman philosophique en France est un genre léger assez voisin de la fable : la littérature de M. Sartre n'a aucun rapport avec ce genre frivole, mais elle donne assez bien l'idée de ce qui pourrait être une littérature associée à une philosophie existentielle. On aura tort d'ailleurs de s'empresse, comme on ne manquera point de la faire, de rapprocher M. Sartre de Martin Heidegger. L'objet de l'angoisse chez le philosophe allemand est le néant : il est chez M. Sartre, l'existence : la loi de l'homme rigoureusement seul n'est point la peur du néant, mais la peur de l'existence. Cette découverte va loin. Si le premier roman de M. Jean-Paul Sartre était une ouvrage sans issue, je veux dire qui ne débouche pas plus dans l'univers de solutions que les principaux ouvrages de Dostoïevsky, il serait peut-être une réussite singulier, mais sans lendemain. Mais, par ses dernières pages, *La Nausée* n'est pas un livre sans issue. M. Jean-Paul Sartre qui, tout au long de son livre, fait le tableau d'une grande ville bourgeoise, où il me semble reconnaître Le Havre, avec un humeur féroce et un sens violent de caricature sociale, a de dons trop précis et trop cruels de romancier pour ne pas s'engager dans les grandes dénonciations, pour ne pas déboucher totalement dans la réalité»⁸.

Nizan finge evidentemente di non conoscere Sartre. Questo *escamotage* consente al recensore di accedere al romanzo con chiavi di lettura appropriate e di cogliere dettagli di notevole interesse, anche in un testo di circostanza così breve. Il Kafka francese invece di interrogarsi sul senso della vita, come l'originale praghese, si interroga sul fatto dell'esistenza. L'esistenza è colta da Sartre nella sua dimensione ontologica più profonda (Nizan non parla di contingenza) e non nella sua dimensione sociale. Per questa ragione *La Nausée* è un romanzo della solitudine esistenziale, dell'esistenza

⁸La recensione di Nizan, pubblicata su «Ce soir» il 16 maggio 1938, è ripresa in: *Les critiques de notre temps e Sartre*, présentation par Jacques Lecarme, Garnier, Paris, 1973, pp. 35-36.

vissuta nella sua fatticità, in solitudine. *La Nausée* tratta dell'uomo solo al cospetto della sua esistenza. Il tema dominante dell'opera, filosoficamente fondato e strutturato, è sviluppato da Sartre con estremo rigore intellettuale ed espressivo tanto da poter risultare indigesto per molti lettori. Sartre è pertanto considerato da Nizan un *romancier philosophe*, ma non nel senso frivolo in cui lo fu Voltaire; ne *La Nausée* si consuma quel connubio tra letteratura e filosofia esistenziale finora solo abbozzato in forma d'idea. *La Nausée* celebra le nozze tra le due discipline, così a lungo tenute separate dall'accademia e dalla tradizione filosofica occidentale. Tale connubio, perfettamente riuscito secondo Nizan, il quale relega Voltaire nel regno della frivolezza e della fiaba, non viene esaltato da André Rousseaux ne «Le Figaro» del 28 maggio 1938, il quale definisce *La Nausée* un "romanzo farcito di intellettualismo":

« Peut-on faire un bon romancier avec un philosophe ? [...] Jean-Paul Sartre n'a pas encore dépouillé la philosophie qui envahit son encrier, et même sa tête et son cœur. Je crois qu'il a une vision du monde mais il en fait concept. Il a le sentiment de l'humanité mais cela devient sous sa plume une dissertation sur la personnalité, ses limites, ses altérations, ses aspirations, ses doutes d'elle même. C'est dommage. Car M. Sartre est un écrivain »⁹.

Marcel Arland, ne la «La Nouvelle Revue française», condivide il sopracitato giudizio: «Un roman ? À vrai dire, il faudrait plutôt parler d'un essai, d'une satire, d'une méditation philosophique»¹⁰. Come vedremo, Camus seguirà la stessa linea interpretativa. È interessante sottolineare infatti che tra le recensioni a *La Nausée* di Sartre il problema del contrasto tra l'esposizione astratta dei concetti e la forma romanzo è comunemente rilevata dalla critica.

Ma ritorniamo per un istante a Nizan e al suo sottile riferimento alla filosofia di Heidegger. La differenza tra la filosofia di Heidegger e il pensiero di Sartre, espresso per bocca di Roquentin, consiste nella diversa origine del sentimento predominante dell'angoscia. Heidegger concepisce il nulla come oggetto dell'angoscia, Sartre l'esistenza. Nizan, forse già a conoscenza dei progetti dell'amico, scrive in proposito di una scoperta che può portare molto lontano. Tuttavia, in conclusione, l'intellettuale comunista porta acqua al suo mulino individuando nel romanzo una via d'uscita al dramma solitario dell'angoscia e dell'esistenza. Lo sbocco è sociale e risiede tutto

⁹Citato in: J.P. SARTRE, *Oeuvres romanesques*, cit., p 1702.

¹⁰*Ivi*, p. 1706.

nella descrizione caricaturale della borghesia francese. Lo scrittore, alla fine del romanzo, si impegna a denunciare l'ipocrisia della società borghese e scende dalla sua torre d'avorio per trovare il suo posto nella realtà.

La recensione di Camus a *La Nausée* si raccoglie in poche righe sulle colonne di «Alger républicain», un quotidiano algerino, ispirato dal Fronte Popolare, in una colonia francese ai margini della cultura respirata nella Capitale. Essa presenta una strutturazione dei temi affrontati molto simile a quella di Nizan. Le parole di Camus acquistano fin dall'inizio un carattere perentorio:

«Un roman n'est jamais qu'une philosophie mise en images. Et dans un bon roman, toute la philosophie est passé dans les images. Mais il suffit qu'elle déborde les personnages et les actions, qu'elle apparaisse comme une étiquette sur l'œuvre, pour que l'intrigue perde son authenticité et le roman sa vie» (I, 794)¹¹.

In tre righe Camus concentra tutto il senso della sua estetica letteraria. In realtà il giovane recensore non inventa nulla di nuovo, ricorda semplicemente le parole di Proust:

«D'où la grossière tentation d'écrire des œuvres intellectuels. Grande indélicatesse. Un œuvre où il y a de théories est comme un objet sur lequel on laisse la marque du prix. Encore cette dernière ne fait-elle qu'un valeur au contraire, en littérature, le raisonnement logique diminue. On raisonne, c'est-à-dire on vagabonde, chaque fois qu'on n'a pas la force de s'astreindre à faire passer un impression par tous les états successifs qui aboutiront à sa fiction, à l'expression»¹².

Camus legge Proust, su impulso di Grenier, già dal 1932¹³. Proust è per Camus ne *Le Mythe de Sisyphe* l'esempio di come sia possibile filtrare la vita attraverso la creazione romanzesca: «Créer, c'est vivre deux fois. La recherche tâtonnante et anxieuse d'un Proust, sa méticuleuse collection de fleurs, de tapisseries et d'angoisses ne signifient

¹¹Trad. mia: «Un romanzo non è altro che una filosofia messa in forma d'immagini. E in un buon romanzo tutta la filosofia passa attraverso le immagini. Ma è sufficiente che essa sovrasti i personaggi e le azioni, e che appaia come un'etichetta sull'opera, perché l'intreccio perda l'autenticità e il romanzo la vita».

¹²M. PROUST, *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1990, p. 189.

¹³Come testimonia la lettera al maestro del 25 agosto di quel medesimo anno: «Je suis content aussi de vous avouer que Proust est un très grand écrivain. Quelle puissance de vie! C'est véritablement un créateur. Et ne trouvez-vous justement très attachante l'opposition entre cette force dans l'ensemble et cette minutie dans le détail. D'ailleurs très souvent on le quitte avec un peu d'amertume. On a trouvé tant de choses que l'on a senties, qu'on finit par penser: "Tout est dit. Il n'y a plus à revenir là-dessus"» (A. CAMUS - J. GRENIER, *Correspondance*, cit., p. 13).

rien d'autre» (I, 283-284)¹⁴. Mentre Proust è un modello per l'arte della creazione letteraria, Sartre ne *La Nausée* perde di vista quella che è la linea guida che Camus stabilisce per la costruzione di un romanzo: l'idea trasposta in immagine. La magia del romanzo nasce da una alchimia tra pensiero e vita, da una fusione segreta «de l'expérience et de la pensée, de la vie et de la réflexion sur son sens» (I, 794)¹⁵. Un esempio su tutti: *La condition humaine* di Malraux. Il romanzo si regge su una fragile proporzione che tiene in armonia l'esperienza e la teoria; Sartre, al contrario, ne *La Nausée* spezza questo equilibrio perché permette alla teoria di sovrastare la vita: «il s'agit aujourd'hui d'un roman où cette équilibre est rompu, où la théorie fait du tort à la vie» (*Ibid.*)¹⁶. Il pensiero dunque *déborde*, letteralmente "straripa", generando non un romanzo compiuto, ma una *extravagante meditation* (*Ibid.*) o un *monologue* (I, 795). È evidente che Camus non condivide la posizione di Nizan, il quale intravedeva ne *La Nausée* un perfetto connubio di filosofia e letteratura, ma, al contrario, scorge nell'opera un sopruso dell'astrazione sull'esperienza, della teoria sovrabbondante che, non esprimendosi attraverso mediazioni empirico-descrittive o più semplicemente immagini, afferma se stessa sciorinando concetti esplicativi ed etichette dissonanti. Da un punto di vista prettamente estetico, nella recensione a *La Nausée* di Sartre, Camus non fa che anticipare le riflessioni, esibite ne *Le mythe de Sisyphe*, sul rapporto tra romanzo e filosofia. Quando Camus scrive che "un romanzo altro non è se non una filosofia trasposta in immagini" intende affermare che tutto il pensiero che costituisce il fondo teorico dell'opera viene diluito nelle immagini. I grandi scrittori, Balzac, Sade, Melville, Stendhal, Dostoevskij, Proust, Malraux, Kafka scelgono di scrivere per immagini piuttosto che attraverso ragionamenti perché sono persuasi «de l'inutilité de tout principe d'explication et convaincue du message enseignant de l'apparence sensible» (I, 288)¹⁷. L'inutilità di ogni tentativo di spiegazione crea un vuoto di senso che è possibile colmare solo attraverso la descrizione dell'esperienza. Al centro dell'estetica letteraria di Camus giace infatti il concetto di

¹⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 290: «Creare è vivere due volte. La ricerca brancolante e ansiosa di un Proust, la sua meticolosa collezione di fiori di arazzi o di angosce non significano altro».

¹⁵Trad. mia: «tra esperienza e pensiero, tra la vita e la riflessione sul suo senso».

¹⁶Trad. mia: «Ci occupiamo oggi di un romanzo in cui questo equilibrio è spezzato, un romanzo in cui la teoria fa torto alla vita».

¹⁷Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 295: «dell'inutilità di ogni principio esplicativo e nell'esser convinti dell'istruttivo messaggio dell'apparenza sensibile».

descrizione: « Décrire, telle est la dernière ambition d'une pensée absurde. [...] L'explication est vaine, mais la sensation reste et, avec elle, les appels incessants d'un univers inépuisable en quantité » (I, 284)¹⁸. L'uomo assurdo non spiega, non risolve, ma descrive. La forza assegnata da Camus alla descrizione deriva dalla constatazione che il pensiero non può più vantare alcuna pretesa di universalità; la spiegazione, come vedremo, anche in campo scientifico è vana, nel mondo assurdo non esistono verità assolute. Per la stessa ragione Camus afferma che non è possibile erigere una frontiera tra la letteratura e la filosofia¹⁹. Più in generale, non esiste un contrasto tra arte e filosofia perché «il n'y a pas de frontières entre les disciplines que l'homme se propose pour comprendre et aimer» (I, 286)²⁰. Insomma il romanzo, vivendo nelle immagini, aspira a "far vedere", non a spiegare; esso tende verso una "connaissance relative", non verso l'universalità. La trasposizione del pensiero nella forma romanzo non può che compiersi nella descrizione, non nella spiegazione. Utilizzo volontariamente la locuzione "far vedere" perché sarà utilizzata da Merleau-Ponty nel 1952 per spiegare con più potenti argomentazioni l'uso del linguaggio letterario nel romanzo:

«Un romanzo esprime tacitamente, come un quadro. Si può raccontare l'argomento del romanzo come quello del quadro, ma ciò che conta, non è il fatto che Julien Sorel, venendo a sapere che Madame de Rênal l'ha tradito, si rechi a Verrières e cerchi di ucciderla - bensì quel silenzio, quel viaggio allucinante, quella certezza senza pensiero, quella risolutezza eterna che fanno seguito alla notizia. Orbene, ciò non è detto in nessun punto. Non c'è bisogno di precisazioni come "Julien pensava" o "Julien voleva"²¹. Basta per esprimere, che Sthendal si insinui in Julien e ci faccia apparire davanti agli occhi, alla velocità del viaggio, gli oggetti, gli ostacoli, i mezzi, i fatti casuali. Basta che

¹⁸Trad. it. da: *Ivi*, p. 290: «Descrivere: tale è l'estrema ambizione di un pensiero assurdo. [...] La spiegazione è vana, ma la sensazione resta e, con lei, i richiami incessanti di un universo inesauribile nella sua quantità».

¹⁹Sul macrotema del rapporto tra filosofia e letteratura si sono soffermati: P. MACHEREY, *À quoi pense la littérature?*, PUF, coll. Pratiques théoriques, Paris, 1992; P. SABOT, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, PUF, Paris, 2002; R. SMADJA, *Introduction à la philosophie de la littérature. La littérature dans les limites de la simple raison*, Honoré Champion, Paris, 2009; ID., *La philosophie et la littérature*, in *Encyclopédie philosophique universelle*, t. 4, dir. J.-F. Mattéi, PUF, Paris, 1998; J.-F. MARQUET, *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, Cerf, Paris, 2009; C. DUMOULIÉ, *Littérature et philosophie*, Armand Colin, Paris, 2002.

²⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 292: «Non esistono frontiere tra le discipline che l'uomo si propone per comprendere e amare».

²¹Stehndal è perfettamente consapevole di tutto questo: «Ne jamais dire "La passion brûlante d'Olivier pour Hélène". Le pauvre romancier doit tâcher de faire croire à la passion brûlante, mais ne jamais la nommer : cela est contre le pudeur» (STEHNDAL, *Correspondance générale, 1834-1835*, Tomo V, Honoré Champion, Paris, 1999, p. 116).

egli decida di raccontare in una pagina invece che in cinque: anzi, questa brevità, questa inusitata proporzione tra cose dette e cose omesse, non risulta neppure da una *scelta*. Consultando la sua sensibilità nei confronti degli altri, Stendhal le ha trovato un corpo immaginario più agile del proprio, ha fatto il viaggio a Varrière come in una seconda vita, seguendo la cadenza di una passione arida che sceglieva per lui il visibile e l'invisibile, quello che doveva dire e quello che doveva tacere. La volontà di morte non è mai quindi nelle parole: è tra le parole, nei vuoti di spazio, di tempo, di significazioni che esse delimitano, come nel cinema il movimento è tra le immagini immobili che si succedono. Il linguaggio che il romanziere rivolge al lettore, e che ogni uomo rivolge all'altro, è un linguaggio da iniziati: iniziati al mondo, a quell'universo di possibili che un corpo umano e una vita umana posseggono. Esso presuppone noto ciò che si deve dire, si insedia nella condotta di un personaggio e al lettore ne dà solo l'indizio, la traccia nervosa e perentoria del mondo circostante. Se l'autore è un vero scrittore, se ha cioè la capacità di trovare le elisioni e le cesure che caratterizzano la condotta, il lettore risponde al suo appello e si unisce a lui nel centro virtuale dello scritto, *anche se nessuno dei due lo conosce*. Fra il romanzo come resoconto di eventi, come enunciazione di idee, tesi o conclusioni, come significazione manifesta o prosaica, e il romanzo come enunciazione di uno stile, significazione obliqua o latente, esiste solo un rapporto di omonimia. Marx se ne era reso conto, quando si rivolse all'opera di Balzac. Ciò non aveva nulla, possiamo starne certi, di un ritorno al liberalismo, in quanto Marx voleva dire che un dato modo di *far vedere* il mondo del denaro e i conflitti della società moderna era più importante delle tesi di Balzac, anche di quelle politiche, e che tale visione, una volta acquisita, avrebbe prodotto le sue conseguenze, con o senza l'assenso di Balzac»²².

Gli esempi utilizzati da Merleau-Ponty, la corsa furibonda di Julien Sorel verso Varrières e la lettura marxiana di Balzac, servono a mostrare come il romanzo sia in grado di "far vedere" un mondo ed esprimere un pensiero o un sistema di pensiero. "Far vedere" non significa altro se non trasporre in immagini il pensiero, descrivere senza il bisogno di precisazioni. Qualsiasi sentimento o pensiero si voglia esprimere attraverso un romanzo - dalla "volontà di morte" alla "nausea" o all'"estranità" - non si estrinseca *nelle* parole, ma *tra* le parole, insomma non nella teoria analitica ma nell'immagine empirica. L'esempio del cinema o della pittura è particolarmente calzante. Quello che rende insostituibile e caratterizza, sempre secondo Merleau-Ponty, un'opera d'arte

«è il fatto che essa contiene non tanto delle idee ma delle matrici di idee, ci fornisce emblemi di cui non avremmo mai finito di sviluppare il senso, ci insegna a vedere -

²²M. MERLEAU-PONTY, *Il linguaggio indiretto*, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano, 1967, pp. 106-107.

proprio perché si installa e ci installa in un mondo di cui non abbiamo la chiave -, e infine ci fa pensare come non può farci pensare nessuna opera analitica, giacché l'analisi trova nell'oggetto solo ciò che vi abbiamo messo. [...] Come il nostro corpo ci guida tra le cose solo se cessiamo di analizzarlo e ci serviamo di esso, così il linguaggio letterario, cioè produttivo, solo se cessiamo di chiedergli ad ogni istante delle giustificazioni per seguirlo nel suo cammino, se permettiamo alle parole e a tutti i mezzi espressivi del libro di avvolgersi in quell'aureola di significazione che devono al loro assetto peculiare, se lasciamo che tutto lo scritto si diriga verso un valore secondo, in cui raggiunge quasi il tacito irradimento della pittura»²³.

È nella sezione de *Le Mythe de Sisyphe* intitolata *La création absurde* che Camus elabora i principi della sua estetica sviluppando le idee *in nuce* accennate nella recensione a *La Nausée* di Sartre e anticipando la posizione di Merleau-Ponty. Camus infatti si sofferma ad analizzare, nel continente della creazione artistica, quella regione in cui la tentazione di spiegare risulta essere particolarmente allettante: il romanzo. L'equilibrio tra vita e pensiero, tra teoria ed esperienza, esplicitato nella recensione a *La Nausée* di Sartre, viene dunque maggiormente strutturato e argomentato nelle pagine de *Le Mythe de Sisyphe*. Nei *Carnets* risalenti al periodo settembre 1937 - aprile 1939, Camus elabora una riflessione sul rapporto tra artista e opera d'arte in linea con le meditazioni estetiche contenute nel suo esame critico de *La Nausée*:

«Artiste et œuvre d'art. La véritable œuvre d'art est celle qui dit moins. Il y a un certain rapport entre l'expérience globale d'un artiste, sa pensée plus sa vie (son système en un sens - omission faite de ce que le mot implique de systématique), et l'œuvre qui reflète cette expérience. Ce rapport est mauvais lorsque l'œuvre d'art donne toute l'expérience entourée d'une frange de littérature. Ce rapport est bon lorsque l'œuvre d'art est une part taillée dans l'expérience, facette de diamant où l'éclat intérieur se résume sans se limiter. Dans le premier cas, il y a surcharge et littérature. Dans le second, œuvre féconde à cause de tout un sous-entendu d'expérience dont on devine la richesse» (II, 862)²⁴.

²³*Ivi*, p. 108.

²⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini 1935-1942, cit.*, p. 97: «Artista e opera d'arte. La vera opera d'arte è quella che dice meno. Esiste un certo rapporto fra l'esperienza globale di un artista, il suo pensiero più la sua vita (il suo sistema in un certo senso prescindendo da quanto di sistematico implica questo termine), e l'opera che riflette la sua esperienza. Questo rapporto è cattivo quando l'opera d'arte dà tutta l'esperienza circondandola con una frangia di letteratura. È buono quando essa è un frammento intagliato nell'esperienza, una faccetta di diamante in cui si riassume, senza limitarsi, lo splendore della pietra. Nel primo caso c'è eccesso di letteratura. Nel secondo un'opera feconda per tutto un sottinteso di esperienza di cui si intuisce a ricchezza».

Questo frammento sarà ripreso quasi integralmente ne *Le Mythe de Sisyphe* con un differenza fondamentale: il rapporto negativo tra esperienza e esistenza nell'opera d'arte viene identificato nella *littérature d'explication*.

«La véritable œuvre d'art est toujours à la mesure humaine. Elle est essentiellement celle qui dit "moins". Il y a un certain rapport entre l'expérience globale d'un artiste et l'œuvre qui la reflète, entre Wilhelm Meister et la maturité de Goethe. Ce rapport est mauvais lorsque l'œuvre prétend donner toute l'expérience dans le papier à dentelles d'une littérature d'explication. Ce rapport est bon lorsque l'œuvre n'est qu'un morceau taillé dans l'expérience, une facette du diamant où l'éclat intérieur se résume sans se limiter. Dans le premier cas, il y a surcharge et prétention à l'éternel. Dans le second, œuvre féconde à cause de tout un sous-entendu d'expérience dont on devine la richesse. Le problème pour l'artiste absurde est d'acquérir ce savoir-vivre qui dépasse le savoir-faire. Pour finir, le grand artiste sous ce climat est avant tout un grand vivant, étant compris que vivre ici c'est aussi bien éprouver que réfléchir. L'œuvre incarne donc un drame intellectuel. L'œuvre absurde illustre le renoncement de la pensée à ses prestiges et sa résignation à n'être plus que l'intelligence qui met en œuvre les apparences et couvre d'images ce qui n'a pas de raison. Si le monde était clair, l'art ne serait pas» (I, 286)²⁵.

L'esperienza, come cercherò di dimostrare nel prosieguito del presente lavoro, è una nozione cruciale. In Camus, un principio empirico impresso nella carne e nella terra precede il pensiero in qualsiasi forma esso decida di esprimersi, dal saggio all'articolo di giornale, dal *recit* alla *pièce* teatrale. In maniera ancora più radicale l'empirico trova sfogo nel romanzo²⁶. Nel sopracitato brano Camus è estremamente chiaro nel

²⁵Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, in *Opere, cit.*, p. 293: «La vera opera d'arte ha sempre misura umana, e, nella sua essenza, è quella che dice "meno". Vi è un certo rapporto tra l'esperienza complessiva di un artista e l'opera che la riflette, fra Wilhem Meister e la maturità di Goethe. Il rapporto è cattivo, quando l'opera pretende di presentare l'intera esperienza entro i fronzoli di una letteratura esplicativa; mentre è buono, quando l'opera è soltanto un brano intagliato nell'esperienza, una sfaccettatura di diamante, in cui si compendia la luce interna, senza limitazione. Nel primo caso si ha sovraccarico e pretensione di eterno; nel secondo un'opera feconda, grazie a tutto un sottinteso di esperienze, di cui si indovina la ricchezza. Per l'artista assurdo, il problema consiste nell'acquistare quell'esperienza del mondo che supera l'abilità. E, nel fine, il grande artista, che opera in questo clima, è anzitutto un essere veramente vivo, restando inteso che vivere, in questo caso, equivale tanto a provare che a riflettere. L'opera incarna, dunque, un dramma intellettuale. L'opera assurda illustra la rinuncia del pensiero alla grandezza e la rassegnazione a ridursi alla sola intelligenza che mette in opera le apparenze e nasconde sotto immagini ciò che è privo di ragione. Se il mondo fosse chiaramente comprensibile, l'arte non esisterebbe».

²⁶Ad esempio, la seconda parte de *L'Étranger* è tutta strutturata sull'esperienza della cronaca giudiziaria che Camus, giornalista ad «Alger républicain», era solito curare. Gran parte della critica, compreso Jean Grenier alla prima lettura, ha rilevato la possibile influenza de *Il Processo* di Kafka,

denigrare e sminuire la “letteratura esplicativa” intesa come un tipo di scrittura letteraria che invece di descrivere l’esperienza la spiega attraverso concetti. *La Nausée* di Sartre rientra, per Camus, sicuramente in questo quadro. L’autore di *Noces* non accetta che Sartre scavi un solco tra la narrazione e la concatenazione dei concetti, tra l’esperienza finemente descritta e la teoria invadente mediante la quale il fenomeno della nausea viene spiegato. Per questa ragione nella recensione del 1938 Camus considera il romanzo di Sartre spezzato in due:

« Les deux visages de ce roman sont également convaincants. Mais réunis, ils ne sont pas une oeuvre d’art, et le passage de l’un à l’autre est trop rapide, trop gratuit pour que le lecteur retrouve cette conviction profonde qui fait l’art du roman » (I, 795)²⁷.

Un’altra notazione negativa dunque. L’assenza di equilibrio tra pensiero ed esperienza, lo straripare dell’astrazione, va a minare le fondamenta dell’opera d’arte, in particolare del romanzo. La vera opera d’arte è quella che dice meno. Non considerando il lettore come un “iniziato”, proprio perché il sentimento di nausea « nous est commun » (I, 795), Sartre finisce per tradire l’esperienza, la vita, con la glossa della teoria.

Non ci si deve lasciare ingannare da queste critiche di natura estetica che Camus mette in essere nella sua recensione. La lettura de *La Nausée* cade in un momento cruciale dell’evoluzione del pensiero dell’assurdo. Come visto, Camus si muove con maggiore intensità nella direzione della reazione all’opera di Sartre piuttosto che di una sterile adesione. La lettura de *La Nausée* si consuma in un intreccio di domande a cui il giovane franco-algerino tenterà di dare una risposta. Il romanzo sartriano scatena in Camus uno stimolo di positiva istigazione al pensare. Per questa ragione la recensione a *La Nausée* di Sartre, anche nella sua brevità, può essere considerata un laboratorio di idee che verranno poi approfondite e suggellate nelle opere della fase assurda.

Dopo aver analizzato le idee estetiche di Camus in relazione al romanzo, rimane da approcciare i problemi di natura teorica che la recensione dell’ottobre 1938 pone con vigore.

opera ben conosciuta da Camus. Come mostrerò in seguito, sarà Camus stesso a smentire questa possibile interpretazione proprio richiamandosi alla sua reale esperienza di cronista.

²⁷Trad. mia: «Le due facce del romanzo sono in egual misura convincenti. Ma, riunite in una, esse non formano un’opera d’arte, e il passaggio dall’una all’altra è troppo rapido e gratuito perché il lettore ritrovi questa convinzione profonda su cui si fonda l’arte del romanzo».

Camus trattiene una immagine de *La Nausée*: la donna che sgattaiola in una strada stretta provocando un rumore di passi, un calpestio. In questa immagine, Camus vede una urgente rappresentazione della filosofia dell'angoscia incarnata dal pensiero di Kierkegaard, Chestov, Jaspers e Heidegger, gli stessi autori - eccezion fatta per Heidegger - che saranno oggetto di osservazioni ne *Le Mythe de Sisyphe*, nel capitolo *Le suicide philosophique*. Da questo momento in poi l'analisi del pensiero, giustapposto alle immagini del romanzo, prende vita: «Un homme juge sa vie et par là se juge. Je veux dire qu'il analyse sa présence au monde, le fait qu'il remue ses doigts et mange à heure fixe - et ce qu'il trouve au fond de l'acte le plus élémentaire, c'est son absurdité fondamentale» (I, 795)²⁸. Ecco un abbozzo di interpretazione. Roquentin, nel suo monologo, analizza la sua presenza al mondo, l'esistenza nei suoi aspetti più meccanici, il banale muovere le dita, e nelle abitudini, come il mangiare sempre alla stessa ora. Tale giudizio sull'esistenza in generale, colta negli atti elementari della vita di un uomo riflessivo che osserva e si osserva, conduce Roquentin a scoprire, nel fondo della presenza al mondo e a se stesso, l'assurdo. Fin da questa recensione è chiaro che l'analisi camusiana non si concentra sulla contingenza, ma sull'assurdità. Le osservazioni di Roquentin spingono Camus ad approfondire la sua personale visione del mondo e a scorgere il momento impareggiabile della presa di coscienza dell'assurdo, punto di partenza del *raisonnement absurde*: «Dans les vies mieux préparés, il arrive toujours un moment où les décors s'écroulent. Pourquoi ceci et cela, cette femme, ce métier et cet appétit d'avenir? Et pour tout dire, pourquoi cette agitation à vivre dans ce jambes qui vont pourrir?» (*ibid.*)²⁹. Sorge, dunque, dall'osservazione dell'esistenza nei suoi atti elementari, una presa di coscienza inquieta. Anche nelle vite meglio strutturate, condotte, costruite arriva il momento in cui "les décors s'écroulent", espressione ripresa in un momento decisivo de *Le Mythe de Sisyphe*: «Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément

²⁸Trad. mia: «Un uomo giudica la sua vita e così facendo si giudica. Voglio dire che analizza la propria presenza al mondo, il fatto che muova le proprie dita e mangi sempre alla stessa ora - e ciò che scopre nel fondo dell'azione più elementare è la sua fondamentale absurdità»

²⁹Trad. mia: «Anche nelle vite meglio strutturate, sopraggiunge sempre il momento in cui la scena si sfascia. Perché questo e perché quello, perché questa donna, questo mestiere e questa brama d'avvenire? E, per dirla tutta, perché quest'ansia di vivere su queste gambe che stanno per imputridire?».

la plupart du temps» (I, 227-228)³⁰. La “scena” è un termine che Camus evidentemente prende a prestito dal linguaggio teatrale per indicare l’insieme delle finzioni meccaniche e delle abitudini che proteggono un’esistenza dalla scoperta drammatica e magnifica dell’assurdo. La struttura consuetudinaria dell’esistenza si conserva tale finché la coscienza non si risveglia. Il risveglio della coscienza coincide con la frantumazione della finzione scenica: «Un jour seulement, le “pourquoi” s’élève et tout commence dans cette lassitude teintée d’étonnement. “Commence”, ceci est important. La lassitude est à la fin des actes d’une vie machinale, mais elle inaugure en même temps le mouvement de la conscience» (I, 228)³¹. L’inautenticità dell’esistenza meccanica viene dunque sfasciata dal sorgere di un “perché”. Il momento è decisivo perché conduce ad una scelta fondamentale: aderire alla catena o risvegliarsi. Sifiso sarà definito “proletario degli dei” proprio in virtù dell’adesione alla catena di montaggio dell’abitudine nella salita, movimento che precede il risveglio definitivo della discesa. Camus in Roquentin vede tutto questo, un uomo che si risveglia, la sua personale presa di coscienza del fondo di assurdità dell’esistenza. Ma Roquentin non è l’uomo comune che trova conforto negli atti elementari o il proletario che, pur risvegliandosi per un istante, piomba nuovamente e inesorabilmente nella meccanica della catena; Roquentin è un uomo di pensiero, un uomo « qui a le goût de creuser ses idées» (I, 795). Scandagliare le proprie idee equivale ad andare a fondo, a scavarsi dentro, a confrontarsi col proprio risveglio, con la propria scoperta, in una parola a « regarder cette idée en face» (*Ibid.*). Questo tipo di atteggiamento è gravido di conseguenze poiché guardare questa idea (ancora senza nome)³² in faccia rende la vita impossibile: «Et vivre en jugeant que cela est vain, voilà qui crée l’angoisse».

³⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sifiso*, in *Opere, cit.*, p. 214: «E avviene così che la scena si sfasci. La levata, il tram, le quattro ore di ufficio o di officina, la colazione, il tram, le quattro ore di lavoro, la cena, il sonno e lo svolgersi del lunedì martedì mercoledì giovedì venerdì e sabato nello stesso ritmo... Questo cammino viene seguito senza difficoltà la maggior parte del tempo».

³¹Trad. it. da: *Ivi, cit.*, p. 214: «Soltanto, un giorno, sorge il “perché” e tutto comincia in una stanchezza colorata di stupore. La stanchezza sta al termine degli atti di una vita automatica, ma inaugura al tempo stesso il movimento della coscienza».

³²Questa idea, nella recensione a *La Nausée*, la troviamo ancora in stato embrionale: si tratta evidentemente dell’assurdo. Come vedremo nei paragrafi seguenti l’assurdo è senza dubbio una nozione centrale in Camus ma non in chiave ontologica, bensì antropologica e morale. Camus non è interessato all’assurdo in quanto tale, né tanto meno alla fatticità dell’esistenza o alla contingenza; l’interesse predominante coltivato ne *Le Mythe de Sisyphe* è quello di definire i contorni di una saggezza, di uno stile di vita individuale in grado di sostenere un’esistenza in un mondo spogliato del suo senso. Questa attitudine moraleggiante è già evidente nella recensione a *La Nausée* di Sartre e costituisce una cesura definitiva molto precoce tra il pensiero di Camus e quello di Sartre.

Non è dunque il giudizio dello scrutatore sull'esistenza all'origine dell'angoscia, ma il vivere nella consapevolezza della vanità dell'esistenza la fonte di tale sentimento. Camus, nella sua interpretazione, non fa altro che anteporre il vivere concreto a un giudizio sulla vita. Vivere sapendo, questo è il problema di fondo: senza la presa di coscienza e il conseguente risveglio continueremmo a vivere come se nessuno "sapesse". Al contrario, vivere sapendo comporta delle conseguenze, i cui primi segnali sono il disgusto e la rivolta. Il nostro corpo è il primo a portare i segni della scoperta e a manifestare una reazione: «la révolte du corps, cela s'appelle la nausée» (I, 795). La nausea, in questa interpretazione, è concepita come un fatto fisico, sinonimo di disgusto, sensazione di vomito. Non c'è da stupirsi che Camus elabori tale interpretazione. Come spiegato in precedenza, l'arcipelago di idee con le quali Camus legge il mondo nel 1938 sono i pensieri pagani di *Noces*. Il corpo è sempre al centro perché invischiato nel mondo, il corpo delimita il campo dell'empirico a scapito dell'effimero. La rivolta generata è, dunque, una reazione del corpo che, in realtà, ha origine nel pensiero che scopre la vanità dell'esistenza. Il corpo dunque reagisce ad uno stato mentale e si rivolta. La nausea è dunque un volta-stomaco in senso fisico. Con questo Camus finisce per dare una interpretazione fisiologica a quello che Sartre descriveva come una malattia ontologica. Simone de Beauvoir ne *La force de l'âge* ricorda che il titolo *La Nausée* che avrebbe sostituito *Melancholia* non la convinceva proprio perché rischiava di far incappare il romanzo in possibili letture "naturaliste" del fenomeno descritto³³.

Tuttavia, pur manifestando tutto l'interesse possibile per un tema così sottile e nello stesso tempo quotidiano Camus riscontra due ostacoli di diversa natura, formale e teorica, che gli impediscono una totale adesione. In primo luogo, dal punto di vista estetico, come già esplicitato, il giovane recensore rigetta il debordare del pensiero, lo squilibrio così evidente tra la teoria che sta alla base dell'opera e le immagini in cui essa si esprime. In secondo luogo, da un punto di vista teorico, Camus approfondisce i problemi posti da Roquentin mettendo in scena alcune idee che troveranno forma e consistenza ne *Le Mythe de Sisyphe* e che allontaneranno precocemente lo

³³«À mon retour à Paris, Sartre me donna de nouveaux détails sur l'affaire de "Melancholia". [...] Depuis Gallimard avait lu le livre et il semblait l'aimer; il ne lui reprochait que son titre. Il en suggéra un autre: *La Nausée*; j'étais contre: à tort, je l'ai compris par la suite; mais je craignais que le public ne prit *La Nausée* pour un roman naturaliste» (S. DE BEAUVOIR, *La force de l'âge*, Gallimard, Paris, 1960, p. 308).

scrittore franco-algerino dal professore parigino: «l'erreur d'une certaine littérature, c'est de croire que la vie est tragique parce qu'elle est miserable» (I, 795)³⁴. Da questa perentoria affermazione si può evincere la differente prospettiva che i due autori applicano al medesimo problema.

Il fulcro teorico de *La Nausée* è la scoperta della contingenza da parte di Roquentin. L'obiettivo di Sartre, nel romanzo, è quello di «mettere in scena l'esperienza della contingenza, dopo aver spazzato via tutte le maschere sociali e intellettuali che la ricoprono». Messa tra parentesi la città, i suoi abitanti e le loro abitudini, su una panchina di un parco, lo storico solitario, in postura melanconica, fissa la radice e il ciottolo. Il problema filosofico che sottostà alla narrazione è dunque di natura ontologica. Come è noto, l'intenzione originaria di Sartre era quella di intitolare il proprio manoscritto *Melancholia*. Ad ogni modo, il titolo definitivo imposto dall'editore, *La Nausée*, «espelle ogni riferimento alla melanconia, vale a dire a quello stato patologico a cui la storia della filosofia, dell'arte e della letteratura ha dedicato particolare attenzione nel corso dei secoli». Tuttavia, se ne *La Nausée* si parla di melanconia si tratterà di una condizione dell'essere nel mondo. Riscrivere la melanconia, per Sartre, significava «formulare nuove e inattese risposte alle domande sulla sua natura e operare uno spostamento semantico verso la "nausea", come "malessere ontologico" (non senso di vomito, in senso naturalista) derivato dalla scoperta della contingenza». Per questa ragione, il nucleo teorico che alimenta il romanzo è sì una "patologia", ma non fisica, bensì ontologica. La malattia è ontologica «perché non è identificabile con un caso particolare di umore, di carattere o di malessere ma, in verità, con la condizione umana stessa, con la condizione dell'essere dell'uomo nel mondo»³⁵.

Camus, nel suo resoconto personale de *La Nausée*, non tiene conto di questi aspetti; sembra al contrario filtrare il romanzo di Sartre dal suo punto di vista. Ciò che lo scrittore franco-algerino legge tra le righe del romanzo è unicamente un'esperienza: l'esperienza dell'assurdità dell'esistenza. Per Camus un'esperienza non ha nulla di assoluto: esperire l'esistenza attraverso un senso di nausea è altrettanto legittimo che esperirlo con meraviglia. Il sentimento corrispondente alla "nausea" di Sartre, ne *Le Mythe de Sisyphe*, di fronte allo sgomento dell'assurdo, sarà infatti «une lassitu-

³⁴Trad. mia: «l'errore di una certa letteratura è di pensare che la vita sia tragica perché miserabile»

³⁵Cfr. S. TERONI, *L'idea e la forma. L'approdo di Sartre alla scrittura letteraria*, Marsilio, Venezia, 1988, pp. 9-27.

de teintée d'étonnement» (I, 228). Da un lato, ribrezzo e senso di vomito; dall'altro, stanchezza e stupore di fronte a una medesima esperienza. Quello che interessa a Camus, in questo frangente, non è spiegare l'esperienza in sé ma trovare una attitudine, uno stile di vita, una saggezza in grado di guidare l'azione di fronte all'assurdo, concepito esclusivamente come punto di partenza. Considerare dunque l'esistenza come un fenomeno tragico, perché colta nel suo aspetto miserrimo, è limitante perché l'esistenza può essere al contempo «bouleversante et magnifique», è tutta qui la tragedia:

«Sans la beauté, l'amour ou le danger, il serait presque facile de vivre. Et le héros de M. Sartre n'a peut-être pas fourni le vrai sens de son angoisse lorsqu'il insiste sur ce qui le répugne dans l'homme, au lieu de fonder sur certaines de ses grandeurs des raisons de désespérer» (I, 795)³⁶.

Molti anni dopo, Pierre Hadot - presumo senza conoscere la recensione di Camus a *La Nausée* di Sartre - , con un leggerezza fuori contesto, arriverà alla medesima conclusione: «E poi c'era anche Sartre, di cui ho letto *L'Essere e il nulla* e soprattutto *La nausea*, che era interessante principalmente perché si vedeva bene che era fondato su un'esperienza, una sorta di estasi addirittura, che aveva come oggetto l'esistenza. A proposito della nausea, però, ho sempre pensato che fosse un sentimento specifico della psicologia di Sartre. Si potrebbe parlare di meraviglia, piuttosto che di nausea, di fronte all'esistenza»³⁷. L'esperienza della nausea di Roquentin è, dunque, solo una delle possibili espressioni della reazione che l'uomo può manifestare nei confronti dell'esistenza, è solo un'esperienza tra le altre.

In realtà Camus non coglie la natura ontologica del discorso sartriano perché adotta una prospettiva antropologica e morale. L'attenzione è tutta rivolta alle conseguenze della scoperta dell'assurdità dell'esistenza; come vivere una volta acquisita la coscienza di tale condizione, questa è la questione fondamentale da cui muovere. Il giovane recensore arriva a questa conclusione nel 1938 e fonda l'intera ricerca de *Le Mythe de Sisyphe* da una constatazione nata da un confronto con *La Nausée* di Sartre:

«Constater l'absurdité de la vie ne peut être un fin, mais seulement un commencement. C'est une vérité dont sont partis presque tous les grandes esprits. Ce n'est pas

³⁶Trad. mia: «Senza la bellezza, l'amore e il pericolo, vivere sarebbe quasi facile. E l'eroe di Sartre forse non ha fornito il vero senso della propria angoscia allorché ha insistito su ciò che tanto lo ripugna nell'uomo invece di fondare su alcuni dei suoi fasti le ragioni della disperazione».

³⁷P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi, Torino, 2008, p. 176.

cette découverte qui intéresse, mais les conséquences et les règles d'action qu'on en tire» (I, 796)³⁸.

Ecco tratteggiate le premesse de *Le Mythe de Sisyphe*. Il saggio che darà fama allo scrittore franco algerino, e protrarrà in eterno il dilemma sul Camus filosofo o scrittore, nasce come un *vademecum* per edificare una saggezza personale. Queste considerazioni saranno discusse ed affrontate in maniera analitica nei prossimi paragrafi del presente elaborato.

Tuttavia, resta da verificare se, per Camus, Sartre ha elaborato una regola d'azione a partire dall'esperienza e dalla scoperta conquistata: « À la fin du voyage aux frontières de l'inquiétude, M. Sartre semble autoriser un espoir : celui du créateur qui se délivre en écrivant. Du doute primitif, un "J'écris, donc je suis" sortira peut-être» (I, 796)³⁹. La via di fuga dal malessere della nausea è per Sartre il rifugio nella dimensione della creazione, il *cogito* da cui muovere per realizzare l'esistenza. Camus rileva in questo tentativo una netta sproporzione tra questa flebile speranza e la rivolta che l'ha fatta nascere: «Car enfin presque tous les écrivains savent combien leur oeuvre n'est rien au regard de certaines minutes. Le propos de M. Sartre était de décrire ces minutes. Pourquoi ne pas être allé jusqu'au bout?» (I, 796)⁴⁰. Anche la questione della creazione è affrontata da Camus nella sezione de *Le Mythe de Sisyphe* intitolata *La création absurde*. La creazione in Camus risulta strettamente connessa al pensiero poiché «penser, c'est avant tout vouloir créer un monde» (I, 287). Di conseguenza qualsiasi manifestazione del pensiero umano è una creazione, anche la filosofia: « Le philosophe, meme s'il est Kant, est créateur » (*Ibid.*). Lo storico contrasto tra filosofia e letteratura si risolve dunque nella sfera della creazione. La creazione è l'insieme, la filosofia e la letteratura i due sottoinsiemi. Per certi aspetti, come vedremo, anche la scienza è creazione di metafore. Ad ogni modo, Camus, nella recensione a *La Nausée*, accenna solamente a spiegare perché la speranza, riposta da Roquentin nella creazione letteraria, non è sufficiente a dare un senso all'esisten-

³⁸Trad. mia: «Costatare l'assurdità della vita non può essere un fine, ma soltanto un inizio. Quasi tutti i grandi spiriti sono partiti da questa verità. Non è dunque tale scoperta che interessa, ma le conseguenze e le regole d'azione che se ne possono trarre. »

³⁹Trad. mia: «Alla fine di questo viaggio alle frontiere dell'inquietudine, Sartre sembra autorizzare una speranza: quella del creatore che si libera scrivendo. Dal dubbio originario, forse nascerà uno "scrivo, dunque sono"».

⁴⁰Trad. mia: «Perché infine quasi tutti gli scrittori sanno che la loro opera non è niente rispetto ad alcuni istanti. Il proposito di Sartre era quello di descrivere questi istanti. Perché non andare fino in fondo?».

za; anzi essa è “risibile” di fronte all’assurdità dell’esistenza e alla rivolta che l’ha generata. Per entrare nel vivo di tale questione appena abbozzata, bisognerà attendere tutta l’elaborazione del ragionamento assurdo. Qual è per Camus dunque il posto dell’opera d’arte nell’esistenza assurda?

«Elle [l’opera d’arte] marque, à la fois la mort d’une expérience et sa multiplication. Elle est comme une répétition monotone et passionnée des thèmes déjà orchestrés par le monde : le corps, inépuisable image au fronton des temples, les formes ou les couleurs, le nombre ou la détresse. Il n’est donc pas indifférent pour terminer de retrouver les principaux thèmes de cet essai dans l’univers magnifique et puéril du créateur. On aurait tort d’y voir un symbole et de croire que l’œuvre d’art puisse être considérée enfin comme un refuge à l’absurde. Elle est elle-même un phénomène absurde et il s’agit seulement de sa description. Elle n’offre pas une issue au mal de l’esprit. Elle est au contraire un des signes de ce mal qui le répercute dans toute la pensée d’un homme. Mais pour la première fois, elle fait sortir l’esprit de lui-même et le place en face d’autrui, non pour qu’il s’y perde, mais pour lui montrer d’un doigt précis la voie sans issue où tous sont engagés. Dans le temps du raisonnement absurde, la création suit l’indifférence et la découverte. Elle marque le point d’où les passions absurdes s’élancent, et où le raisonnement s’arrête. Sa place dans cet essai se justifie ainsi » (I, 284-285)⁴¹.

La creazione è descrizione dell’esperienza assurda. In quanto tale essa, invece che mostrare una via d’uscita, indica la via “senza uscita” in cui tutti si inoltrano. Camus perviene a una concezione drammaticamente opposta rispetto a quella di Sartre, il quale intravedeva una flebile speranza nella creazione artistica tra le note della canzone, nella scrittura.

Senza vie d’uscita, asfitticamente isolato, allora come può l’uomo vivere in un tale deserto?

⁴¹Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, in *Opere, cit.*, pp. 290-291 : «Essa segna, a un tempo, la morte di un’esperienza e la sua moltiplicazione. Essa è come una ripetizione monotona e appassionata dei temi già orchestrati dal mondo: il corpo, inesauribile immagine sul frontone dei templi, le forme e i colori, il numero e l’angoscia. Non è dunque indifferente, per terminare, il ritrovare i principali temi di questo saggio nell’universo magnifico e puerile del creatore. Si avrebbe torto a veder qui un simbolo e credere che l’opera d’arte possa essere infine considerata come rimedio all’assurdo. È essa stessa un fenomeno assurdo e si tratta soltanto della sua descrizione. Essa non offre una via d’uscita al male dello spirito, ma è, viceversa, uno dei sintomi di questo male, che si ripercuote in tutto il pensiero di un uomo. Ma, per la prima volta, essa fa uscire lo spirito da se stesso e lo pone di fronte agli altri, non perché esso vi si perda, ma per mostrargli, con un dito preciso, la via senza uscita in cui tutti si inoltrano. Nel tempo del ragionamento assurdo la creazione segue l’indifferenza e la scoperta, e indica il punto da cui si scatenano le passioni assurde e dove il ragionamento si arresta. In tal modo si giustifica, in questo saggio, il posto della creazione».

II.2

Esperienza dell'assurdo

*Le Mythe de Sisyphe*⁴² è un saggio coerente e nello stesso tempo una confessione. I problemi di natura esistenziale e morale che vi sono trattati sono tinti del colore dell'esperienza. L'esperienza è quella di un giovane uomo che, nella fusione tra vita e pensiero, cerca un pertugio in cui filtrare un'arte della vita. La descrizione del "mal de l'esprit" che caratterizza il secolo delle crisi è solo un "point zero" da cui estrapolare un metodo. L'istanza pratica, finalizzata ad elaborare una condotta di vita, è il fine ultimo e il corpo stesso del saggio. Camus si esprime liricamente e giustifica questa scelta poiché l'esistenza è priva di un senso assoluto in grado di governarla. La forma del trattato presuppone una concatenazione logica che male si sposa con l'infondatezza di ogni assolutismo gnoseologico e morale. Il ragionamento assurdo chiama in causa il pensiero solo dopo aver esperito i sentimenti, solo dopo che l'emozione ha destato la coscienza. La nozione di "sentimento" è dunque cruciale in queste pagine affamate e sconsolate: alla base di tutto giace le "sentiment de l'absurdité", punto di partenza, risveglio tenue della chiaroveggenza. Anche l'*estraneità*, incarnata nelle giornate assolate e asettiche di Meursault, è dopotutto un sentire. Anche la morte, tematica così viva e presente negli scritti giovanili di Camus, non è pensata, ma sentita. Tutto in questo saggio trova un riscontro nell'esperienza quotidiana

⁴²Il 16 ottobre esce in libreria per Gallimard *Le Mythe de Sisyphe*, nello stesso anno de *L'Étranger* che lo precede di poco. Nel febbraio 1941 l'opera è conclusa. L'editore algerino Charlot, che aveva pubblicato *L'envoies et l'endroit*, non poteva assicurare finanziariamente i "tre assurdi", *Le Mythe de Sisyphe*, *L'Étranger*, *Caligula* (Camus premeva per pubblicarli insieme). Il manoscritto de *Le Mythe de Sisyphe* parte dunque per Parigi forte del romanzo che lo aveva preceduto, già oggetto di interesse del comitato di lettura della Gallimard (tra cui Malraux e Paulhan). Il saggio sull'assurdo comprendeva un breve capitolo su Kafka. Al momento della pubblicazione fu chiesto a Camus di eliminare quella parte oggetto di censura da parte dei nazisti: Kafka era uno scrittore ebreo. Camus era ad Orano solo e ammalato e accettò, non di buon grado, di sopprimere la parte incriminata. Quest'ultima viene rimpiazzata però da un testo sul suicidio di Kirillov, personaggio dei *Demoni* di Dostoevskij. Bisognerà attendere il 1945 (riedizione de *Le Mythe de Sisyphe*) per vedere annessa al corpo del libro la parte su Kafka. Malauguratamente la pubblicazione simultanea de *L'Étranger* e de *Le Mythe de Sisyphe* altera fortemente la ricezione delle due opere. Il saggio sull'assurdo viene letto, per lungo tempo, come la spiegazione filosofica del romanzo, soprattutto dopo che Sartre, nel 1943, celebrò le nozze tra i due libri.

che, in un certo senso, continuiamo a condividere con Camus. Morte, abitudine, suicidio e impossibilità di conoscere se stessi e il mondo non sono deduzioni elaborate su astrazioni e forme del pensiero, ma solo sulla vivida rugosità dell'esperienza.

La riflessione camusiana, ne *Le Mythe de Sisyphe*, approda a una descrizione di uno stato di "malattia" dello spirito (I, 219). Camus tenta di definire i contorni di un quadro clinico al fine di prescrivere una cura. Tale cura, però, non mira a riportare la salute a una intera comunità affetta dal morbo, ma solo all'individuo che intende seguirla: la buia cella di Meursault non è ancora l'appetata Orano. Per questa ragione, la rivolta, identificata come quell'attitudine di fedeltà sia all'assenza che all'esigenza di senso dell'esistenza, sarà delineata nei termini di una saggezza individuale che bisogna adottare per convivere con l'assurdo, le cui muraglie circondano l'uomo. Tra i cunicoli de *Le Mythe de Sisyphe* intendo seguire un percorso breve ma significativo.

La domanda guida che deve condurre la ricerca assume questa formulazione: come è possibile "vivre sans appel"? È la domanda di Camus. "Vivre sans appel" è una espressione che, dopo un attento lavoro di ricognizione, è possibile rintracciare spesso nel saggio. Letteralmente essa significa "vivere senza ricorso". Ma ricorso a cosa? Come vedremo l'esito del ragionamento assurdo porterà Camus a percorrere i lunghi binari del nichilismo. Non ci sarà concesso di trovare ne *Le Mythe de Sisphe* la parola "nichilismo", ma soltanto la sua più sconsolante metafora: il deserto. Soltanto nella celeberrima lettera a Ponge, Camus rivelerà le reali intenzioni che sottostanno al saggio:

« C'est pour cela que j'ai multiplié les précautions pour montrer le caractère provisoire de la position défini dans le *Mythe*. C'est que je me méfie de moi-même – et je veux me ménager la possibilité d'être tout à fait personnel, c'est-à-dire de penser en marge de ce nihilisme moderne dont le *Mythe* est très exactement un essai de définition passionnée. [...] Je l'ai dit dans ma prière d'insérer : "il s'agit de savoir si l'on peut définir un bon nihilisme"» (I, 887).

La constatazione dell'assenza di un senso nell'esistenza provoca la sensazione di spaesamento che subentra nel momento in cui viene meno la forza delle risposte tradizionali al "perché?" della vita e dell'essere. Tutto ciò che un tempo era immutabile, a partire dall'idea di Dio, di Bene e di Verità, comincia a sgretolarsi facendo sprofondare l'uomo nell'assurdo. *Le Mythe de Sisyphe* è dunque la descrizione di tale sensazione di spaesamento esistenziale e morale che Camus, nella lettera a Ponge,

definisce nichilistica. “Vivre sans appel”, dunque, non significa altro se non “vivere senza fare ricorso all’eterno, a Dio, all’immortalità, alla certezza assoluta”. Muovendo da tali premesse, il saggio mira a stabilire le liee guida di un metodo e di uno stile di vita. Per questa ragione *Le Mythe de Sisyphe* sembra a tratti un manuale di asceti. La presenza di problematiche di natura morale nel saggio sull’assurdo appare, dunque, incontestabile. Dall’asserire che il suicidio è l’unico problema filosofico veramente serio, fino all’immaginare Sisifo felice, ogni pagina de *Le Mythe de Sisyphe* chiama in causa l’esigenza di una regola di condotta per fronteggiare il nichilismo: come può l’uomo vivere nel deserto/nichilismo? Quale condotta, stile di vita deve assumere? Deve accettare la sua condizione, oppure deve fuggirla col suicidio e con altre scappatoie (filosofiche o religiose)? Non a caso, e proprio in virtù dell’istanza pratica e morale costitutiva del saggio, la stessa tecnica di scrittura utilizzata da Camus appare estremamente vicina alla tradizione moralistica francese, a quei *penseurs* denominati appunto moralisti, tanto celebrati da Nietzsche. Leopardi, nello *Zibaldone*, dedica una frammentaria riflessione sulla maniera di scrivere dei francesi e mette in luce come sia insita nella loro lingua stessa una tendenza alla “gnomologia”:

«Lo scriver francese tutto staccato, dove il periodo non è mai legato col precedente (anzi è vizio la collegazione e congiuntura de’periodi, come nelle altre lingue è virtù), il cui stile non si dispiega mai, e non sa né può né dee mai prendere quell’andamento piano, modesto disinvoltamente, unito e fluido che è naturale al discorso umano, anche parlando, e proprio di tutte le altre nazioni; questo tale scrivere, dico io, fuor del quale i francesi non hanno altro, è una specie di Gnomologia. E queste qualità gli convengono necessariamente, posto quell’avventato del suo stile, di cui non sanno fare a meno i francesi, e senza cui non trovano degno alcun libro di esser letto. Per la quale avventatezza lo scrittore e il lettore hanno di necessità ogni momento di riprender fiato. E par proprio così, che lo scrittore parli con quanto ha nel polmone, e perciò gli convenga spezzare il suo dire, e fare i periodi corti, per fermarsi a respirare»⁴³.

La gnomologia di cui parla il filosofo di Recanati è letteralmente un “parlar per sentenze”, una raccolta di motti. La tendenza dei francesi ad elaborare massime anche in un testo letterario è, secondo questa interpretazione, da ascrivere alla struttura interna della loro lingua. In particolare la lingua letteraria, espressa in francese, manifesta una peculiarità interna: si contraddistingue per i periodi corti e staccati l’uno

⁴³G. LEOPARDI, *Zibaldone*, t. 2, Mondadori, Milano, 1997, p. 1666.

dall'altro, che sussistono come isole separate dal mare. Nell'intervallo che intercorre tra un periodo e l'altro è come se il lettore dovesse fermarsi a respirare.

Jean-Paul Sartre, fine lettore de *L'Étranger*, fornirà una medesima interpretazione della scrittura letteraria di Camus nel saggio *Spiegazione dell'«Étranger» di Camus*, pubblicato sui «Cahiers du Sud» nel febbraio 1943:

«La frase è netta, senza sbavature, chiusa in sé; è separata dalla frase successiva da un niente... Tra ogni frase e quella successiva il mondo si annulla e rinasce: la parola appena sorge è creazione ex-nihilo; una frase de *Lo straniero* è un'isola. E noi ruzzoliamo di frase in frase, di nulla in nulla»⁴⁴.

Sartre, di fatto, è uno dei primi critici che operò una connessione critica della tecnica di scrittura di Camus in relazione al suo pensiero. Tale giudizio sorge, in primo luogo, dal rifiuto di considerare *L'Étranger* “un libro di Kafka scritto da Hemingway”. Kafka è, senza dubbio, un nome che ricorre sovente, in quegli anni, nel momento in cui ci si avvicina criticamente a un romanzo di Camus o di Sartre. Il ricorso kafkiano al simbolo, constata Sartre, è tuttavia lontanissimo dalla scrittura concreta e terrena di Camus. Al contrario, colpisce, nella “spiegazione” sartriana, l'allusione convinta alla tecnica dello scrittore americano. Di Hemingway Camus prende a prestito “la discontinuità delle sue frasi trinciate”. Per Sartre lo scrivere “tutto staccato” di Camus si manifesta risolutamente nell'uso del passato prossimo. La scelta di tale tempo verbale non è pertanto casuale perché svolge la netta funzione di interrompere la continuità temporale. Il passato prossimo infatti spezza il verbo e non esprime il *continuum* temporale - come il passato remoto (Egli passeggiò) - dividendo il verbo in un participio passato, inerte come una cosa, fermo, che ha perduto ogni trascendenza, e in un verbo ausiliario che funge da copula, con la funzione di congiungere il participio al sostantivo. Scompare insomma, nella tecnica camusiana, il carattere transitivo del verbo. La frase è congelata e isolata senza ponti causali e temporali; non esiste soluzione di continuità tra passato e presente. Come isole sono i periodi de *L'Étranger*. In quelle frasi memorabili, come l'immortale *incipit*⁴⁵, non esistono congiunture causali, né fluidità e unità: le proposizioni non sono organizzate fra loro, ma sono giustapposte. Così facendo o scrivendo, Camus elimina il rapporto

⁴⁴J.-P. SARTRE, *Spiegazione dell'«Étranger» di Camus*, cit., p. 220.

⁴⁵«Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : “Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués.” Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier» (I, 141).

causa-conseguenza. Perché usare questo stile? Che cosa ha a che fare questa tecnica con le idee camusiane? La causalità introdurrebbe la “spiegazione”, ma questa è descrizione. Tutte le frasi de *L'Étranger* sono equivalenti, come sono equivalenti le esperienze dell'uomo assurdo. Questa interpretazione è, senza dubbio, illuminante per il tempo. Tuttavia, come è noto, Sartre, per spiegarci *L'Étranger*, si appoggia a *Le Mythe de Sisyphe*, considerato nulla più che un commentario al romanzo, la traduzione in termini filosofici de *L'Étranger*: Meursault è l'illustrazione in forma letteraria di quello che nel saggio viene definito “uomo assurdo”. Giudizio ben opinabile, ma che garantisce una coerenza complessiva al saggio. Ma che cosa ha a che fare la gnomologia che Leopardi attribuisce alla letteratura francese *in toto* con la spiegazione che Sartre fornisce de *L'Étranger*?

Camus, come visto, non considera *La Nausée* propriamente un romanzo, ma una meditazione a tratti stravagante, un monologo. Sartre, senza conoscere minimamente l'opinione di un giovane algerino che scrive su un giornale della periferia di Algeri, ricambia il favore e replica. Proprio in virtù delle conclusioni tecniche descritte in precedenza, Sartre ci rivela che *L'Étranger* non è un romanzo, proprio in virtù dell'assenza di una durata continua nella scrittura. *L'Étranger* è, al contrario, più simile a una “cantilena di un arabo”. In realtà, la cultura francese ha prodotto un genere letterario in cui è possibile collocare, per caratteristiche interne, l'ambigua opera di Camus: il romanzo moralistico alla Voltaire. Per Sartre dunque ne *L'Étranger* è insita una sorta di gnomologia. Non è un caso, dunque, che Sartre, dopo aver letto *Le Mythe de Sisyphe* e *L'Étranger*, abbia insediato il loro autore nella lunga tradizione dei moralisti francesi e di Nietzsche.

Questa lettura, che tende a etichettare Camus come un *moraliste*, ha avuto lunga fortuna. In Italia, uno studioso della letteratura moralistica francese, Corrado Rosso, ha definito in particolare lo scrittore franco-algerino «l'ultimo dei moralisti francesi o il primo dei moderni»⁴⁶. In uno studio illuminato, Tony Judt ha scritto: «Philosophe, intellectuel engagé, parisien - Camus n'était rien de cela. Mais à n'en pas douter, et quelle qu'ait été sa méfiance sur ce point, Camus fut un moraliste»⁴⁷. Tuttavia, tale interpretazione del posto di Camus nella storia culturale francese è connotata dai

⁴⁶C. ROSSO, *Il messaggio dei moralisti francesi*, “Quaderni della biblioteca filosofica di Torino”, Vol. 44, 1972, p. 15.

⁴⁷T. JUDT, *La Responsabilité des intellectuels*. Blum, Aron, Camus, Calman-Lévi, Paris, 2001, p. 157.

due autori in maniera nettamente positiva⁴⁸. Camus è un moralista perché la sua ricerca conduce a una filosofia pratica, a un'arte della vita, piuttosto che a un'ontologia. Lo stesso Camus, in un frammento dei *Carnets*, estende il medesimo giudizio a tutta la letteratura de Novecento:

«Par quoi la littérature du XIX^e et surtout du XX^e se distingue-t-elle de celle des siècles classiques ? Elle est moraliste elle aussi puisqu'elle est française. Mais la morale classique est une morale critique (exception faite pour Corneille) - négative. La morale du XX^e, au contraire, est positive : elle définit des styles de vie» (II, 949)⁴⁹.

Questa è la ragione per cui il fine del saggio sull'assurdo non è constatare e descrivere l'assurdità dell'esistenza, tantomeno criticarla, ma piuttosto constatarla per poi stabilire una *condotta*, uno *stile di vita* di fronte all'assurdo.

Queste considerazioni preliminari favoriscono un approccio ad un'opera come *Le Mythe de Sisyphe* attraverso una chiave di lettura determinata, soprattutto nel momento in cui l'oggetto di analisi è l'idea di *révolte* e non l'*absurde*. Al di là della consolidata tradizione che vede in Camus "l'alfiere dell'assurdo", nel fondo de *Le Mythe de Sisyphe* giace una questione non ontologica né metafisica, bensì morale. *L'incipit* dell'opera lo rivela nitidamente:

«Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux ; il faut d'abord répondre» (I, 221)⁵⁰.

In questa affermazione preliminare, impertinente nella sua perentorietà, Camus non fa altro che ribadire una conquista teoretica raggiunta precocemente nei saggi di *Noctes*: il primato dell'empirico sull'astrazione: «ce sont là des évidences sensibles au cœur, mais qu'il faut approfondir pour les rendre claires à l'esprit» (I, 221)⁵¹. L'ur-

⁴⁸Sul tema: S. E. BRONNER, *Camus. Portrait of a moralist*, University of Chicago Press, Chicago, 2009.

⁴⁹Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini 1942-1951, cit.*, p. 23: «In che cosa la letteratura dell'Ottocento, e più ancora nel Novecento, si distingue da quella dei secoli classici? È anch'essa moralistica, poiché è francese. Ma la morale classica è [...] una morale critica, negativa. La morale del Novecento è invece positiva: definisce stili di vita».

⁵⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, in *Opere*, cit., p. 205: «Vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia».

⁵¹Trad. it. da: *Ivi*, p. 205: «Queste sono evidenze sensibili per il cuore, che però devono venir approfondite per essere rese chiare allo spirito». La questione filosofica della primarietà del problema

genza di un problema filosofico per Camus è misurabile solo in base alla sua implicazione empirica nell'esistenza: « si je me demande à quoi juger que telle question est plus pressante que telle autre, je reponds que c'est aux actions qu'elle engage» (I, 221)⁵². Un problema filosofico è "serio" solo se implica un'azione concreta nell'esistenza, solo se genera un riscontro effettivo nell'esperienza della vita, non segregandosi nel regno dell'astrazione: «L'absurde commande-t-il la mort, il faut donner à ce problème le pas sur les autres, en dehors de toutes les méthodes de pensée et des jeux de l'esprit désintéressé» (I, 225)⁵³. A differenza della speculazione su tematiche astratte "disinteressate", il problema del suicidio per riflessione è "interessato" nel senso che implica una condotta, in questo caso mortifera, nel campo dell'esistenza. La domanda sul senso dell'esistenza interessa proprio perché "impegna" la vita, mette in gioco una esistenza, separa la vita dalla morte; è l'esperienza stessa a confermarlo: «je vois que beaucoup de gens meurent parce qu'ils estiment que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue» (I, 221)⁵⁴. L'atto del vedere implica l'introduzione di un principio empirico da cui la riflessione può muovere. Alcuni critici hanno fatto emergere, attraverso studi biografici, la possibilità reale che nei primi anni Quaranta Camus abbia meditato a lungo di togliersi la vita. In questo caso una esperienza che può nascere dall'osservazione delle azioni altrui si fonde con l'esperienza personale del pensiero del suicidio⁵⁵. Resta in piedi il fatto che Camus, ne *Le Mythe de Sisyphe*, miri a elaborare uno stile di vita, una attitudine, una condotta, più che una ontologia

del senso dell'esistenza rispetto a problematiche di carattere gnoseologico viene intuita attraverso la sensibilità secondo Camus. Tuttavia, tale intuizione deve essere approfondita e discussa per acquisire un valore teoretico condivisibile. Da qui nasce la necessità del *raisonnement absurde*.

⁵²Trad. it. da: *Ivi*, p. 205: «Se mi domando da che cosa si possa giudicare che un problema sia più urgente di un altro, rispondo che lo si può fare dalle azioni che implica».

⁵³Trad. it. da: *Ivi*, p. 210: «Se l'assurdo comanda la morte, bisogna dare a questo problema la precedenza sugli altri, al di fuori di ogni metodo di pensiero e di ogni giuoco dello spirito disinteressato».

⁵⁴Trad. it. da: *Ivi*, p. 205: «vedo molti uomini che muoiono perché reputano che la vita non valga la pena di essere vissuta».

⁵⁵La questione del suicidio è concepita da Camus non in chiave sociologica ma esistenziale. Insomma a Camus non interessano i casi di suicidio causati dalla perdita del lavoro o dalla perdita di un caro, la società non c'entra. Camus è interessato ai "suicidi per riflessione": «Le ver se trouve au cœur de l'homme. C'est là qu'il faut le chercher» (I, 222) [Trad. it. da: *Ivi*, p. 206: «il verme si trova nel cuore dell'uomo, dove appunto bisogna cercarlo»]. Si tratta di comprendere un "jeu mortel" che si compie tra la "lucidité" e l'"évasion", la lucidità dell'uomo di fronte alla sua esistenza e la sua ritirata al di fuori di essa. Di conseguenza si tratta di indagare il rapporto tra pensiero e suicidio nel momento in cui la riflessione sull'esistenza sfocia nell'azione irreparabile, nella definitiva evasione che assume i connotati della confessione di essere superati dalla vita, che "non vale la pena vivere".

dell'assurdo.

Prima di addentrarsi nelle maglie del "raisonnement absurde" è necessario chiarire, in via preliminare, per sgombrare il campo da equivoci troppo spesso ripetuti dalla critica, il reale oggetto preso in esame nel saggio del 1942.

Quando Camus nel 1938, relazionandosi criticamente a *La Nausée* di Sartre, affermava con convinzione che «constater l'absurdité de la vie ne peut être un fin, mais seulement un commencement» (I, 795-796), poneva le basi per edificare un suo saggio sull'assurdo. In primo luogo, bisogna rimarcare che, nella proposizione sopracitata, Camus non utilizza minimamente una terminologia sartriana, né tuttavia ontologica, tantomeno fenomenologica. Si serve del termine "vita" e non di quello di "esistenza". La vita dell'uomo è considerata nella sua "assurdità". Anche in questo caso, Camus non adopera il termine tipico de *La Nausée*, "contingenza". In secondo luogo, la constatazione dell'assurdità della vita non può essere considerata un fine, ma soltanto un inizio. Nella sopracitata espressione bisogna fissare l'attenzione sull'avverbio "seulement". Affermare che la constatazione dell'assurdità della vita è "soltanto" un punto di partenza significa considerare, innanzitutto, che la strada da percorrere è ancora molto lunga e, in seguito, che non è poi così importante discutere astrattamente un problema filosofico, senza analizzare le sue implicazioni nell'esistenza. In altre parole, a Camus non interessa minimamente edificare un trattato di ontologia, ma trarre alcune conseguenze da una constatazione empirica che accomuna tutti gli uomini nella loro condizione di esseri finiti, condannati a condurre una esistenza gratuita fino alla dipartita finale. La questione della gratuità dell'esistenza si sposta in Camus su un terreno psicologico, antropologico e morale. Psicologico perché ha a che fare col rapporto dell'uomo con se stesso. Antropologico, perché fondato sulla riflessione sull'uomo, sulla sua relazione quotidiana col mondo, sul senso dell'esistenza. Morale, perché da una analisi di alcuni aspetti che concernono l'uomo nella sua totalità (corpo e coscienza) devono sgorgare regole di condotta in grado di guidare l'azione in un universo privo di fondamenti e in una esistenza spogliata del suo senso. Questa convinzione è ribadita ne *Le Mythe de Sisyphe* fin dalle prime battute: «l'absurde, pris jusqu'ici comme conclusion, est considéré dans cet essai comme un point de départ» (I, 219)⁵⁶. Il concetto è ripetuto nel libro a

⁵⁶Trad. it. da: *Ivi.*, p. 203: «l'assurdo, preso fino ad oggi come conclusione, è considerato, in questo saggio, come un punto di partenza».

più riprese: «Ce qui m'intéresse, je veux encore le répéter, ce ne sont pas les découvertes absurdes. Ce sont leurs conséquences» (I, 230)⁵⁷. E qualche passo più avanti: «Je répéterai à nouveau qu'elle [alcune evidenze assurde] ne sont pas intéressantes en elle-mêmes, mais dans les conséquences qu'on peut en tirer» (I, 231)⁵⁸. Infine: «il faut bien dire que ce qui importe surtout, ce sont les conclusions qu'ils [Jaspers, Heidegger, Kierkegaard e Chestov] ont pu tirer de ces découvertes» (I, 235)⁵⁹. Ne *L'enigme* (1950), Camus ribadisce a più riprese la sua posizione riguardo all'assurdo, ma aggiunge un dettaglio importante:

«À quoi bon dire encore que dans l'expérience qui m'intéressait et sur laquelle il m'est arrivé d'écrire, l'absurde ne peut être considéré que comme une position de départ, même si son souvenir, et son émotion, accompagnent les démarches ultérieures» (III, 605)⁶⁰.

Le ragioni di queste affermazioni risiedono tutte nella convinzione, certificata nelle pagine de *Le Mithe de Sisyphé* - in cui Camus elabora certamente uno stile di vita individuale, un'arte di vita, un'ascesi personale per con-vivere con l'assurdo -, secondo cui l'assurdo stesso è l'orizzonte insuperabile della condizione umana. La sua emozione, il suo ricordo, come il terribile olezzo del cadavere di Dio in Nietzsche, accompagna il cammino dell'uomo. Per questa ragione, nel 1951, nell'introduzione a *L'homme révolté* Camus si troverà di nuovo a fare i conti con la problematica assurda.

Come il Sartre de *La Nausée*, Camus scopre l'assurdo nella presa di coscienza da parte dell'uomo della gratuità dell'esistenza. In Sartre, specificatamente ne *La Nausée*, quello che Camus nomina "assurdo" è trattato in termini di ordine ontologico; per l'esattezza egli usa il termine filosofico "contingenza" e pone il problema fondamentale del rapporto tra l'essenza e l'esistenza, tra l'essere e l'esistere. All'opposto, Camus considera l'assurdo da un punto di vista psicologico, antropologico, morale e per nulla ontologico. La differenza di prospettiva, dovuta in parte al diverso tipo

⁵⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 217: «Ciò che mi interessa - voglio ripeterlo ancora - non sono tanto le scoperte assurde, quanto le loro conseguenze»

⁵⁸Trad. it. da: *Ivi*, p. 218: «Si tratta ancora di evidenze, e ripeterò di nuovo che non sono interessanti in sé stesse, ma per le conseguenze che se ne possono dedurre».

⁵⁹Trad. it. da: *Ivi*, p. 223: «Bisogna pur dire che ciò che soprattutto importa, sono le conclusioni che essi hanno potuto trarre da tali scoperte».

⁶⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *L'estate*, in *Opere, cit.*, p. 1000: «A che scopo dire ancora che nell'esperienza che mi interessava e su cui mi è accaduto di scrivere, l'assurdo non può essere considerato altro che una posizione di partenza, anche se il suo ricordo, e la sua emozione, accompagnano i passi successivi».

di formazione conseguita dai due autori, costringe Sartre e Camus a dividere precocemente le loro strade. Da un lato Sartre elabora una ontologia fenomenologica fondata sulla descrizione dell'essere; dall'altro Camus si interroga sull'uomo, sulla sua natura, sul senso della sua esistenza e, come vedremo, sul nichilismo. La differenza di punti di vista sul medesimo problema è evidente, come mostrato nella recensione di Camus a *La Nausée*. La lettura de *La Nausée* rappresenta una congiuntura storica essenziale nell'evoluzione del pensiero di Camus. Il romanzo e le idee di Sartre spronano l'autore di *Noces* a definire i contorni di un problema, quello della gratuità dell'esistenza e della finitudine, centrali ne *Le Mythe de Sisyphe*. La pubblicazione de *L'essere e il nulla* al contrario non sortirà lo stesso effetto in Camus, non darà vita all'elaborazione di una ulteriore e fruttuosa recensione critica, bensì a una parodia satirica dello scritto - e del filosofo esistenzialista in generale - nella pièce *L'imromptu des philosophes*, inedita commedia con protagonista Monsieur Néant, alter ego di Sartre⁶¹.

⁶¹*L'imromptu des philosophes* è una pièce inedita, firmata Antoine Bailly, risalente all'anno 1947. Nei frammenti contenuti nei *Carnets* nell'anno 1947 è possibile riscontrare la presenza di osservazioni critiche sulla filosofia contemporanea, in particolare su *Umanisme et terreur* di Merleau-Ponty e *L'Être et le néant* di Sartre: «Être et néant (p. 135-136). Étrange erreur sur nos vies parce que nous essayons d'éprouver nos vies de l'extérieur» (II, 1012). La pièce è fondamentalmente una satira pungente sui *philosophes* esistenzialisti del tempo. Monsieur Néant, il personaggio ispirato da Sartre, incarna il prototipo dell'intellettuale che elabora forme astratte del pensiero e si pone in società come un "buon apostolo" che professa un nuovo Vangelo. Predicatore dell'*engagement*, egli elabora proposizioni confuse e scade in forme di ipocrisia, proprio perché non riesce ad adattare il suo pensiero astratto al comportamento concreto. Il racconto si snoda a partire dal tentativo operato dal filosofo Néant di convertire alle sue strambe teorie un ingenuo borghese, Monsieur Vigne, sindaco e farmacista, ignorante e credulone, tanto attento alla forma e convinto del proprio ruolo sociale da indossare contemporaneamente il camice e la fascia solo per ricevere l'ospite. Lo strano visitatore si presenta dunque come Monsieur Néant, persona molto celebre a Parigi e "piazziista" di una nuova dottrina, di una filosofia eroica e alla moda. Ecco uno dei vantaggi della nuova filosofia che Monsieur Néant propone all'estasiato farmacista: «Auparavant, il fallait pour être héroïque avoir fait quelque chose, au lieu qu'aujourd'hui, et grâce à ces belles pensées, on est un héros tout à fait sans rien faire» (II, 774). Monsieur Vigne accoglie la nuova filosofia e la mette in pratica dissertando con la figlia e il suo spasimante venuto a domandarne la mano. L'idillio dell'astrazione, portata ironicamente all'estremo da Camus, si interrompe nel momento in cui irrompe la moglie di Vigne, donna di mondo con i piedi ben appoggiati al suolo, con uno stinco di maiale che sarà divorato letteralmente da Néant. La Signora Vigne ascolta dunque le nuove teorie, per bocca del marito e di Monsieur Néant, prendendoli inevitabilmente per pazzi. Tale previsione si rivelerà veritiera nel momento in cui entreranno gli infermieri e il direttore del manicomio per portare via Monsieur Néant, fuggito dall'ospizio e costretto, dagli energumeni, a farvi presto ritorno. Tutto il gioco umoristico costruito da Camus si sviluppa nel contrasto tra la lucidità, a tratti villana e bontempona, della Signora Vigne, l'ingenuità e l'ignoranza del marito e la spocchiosa e strampalata proliferazione dei ragionamenti ispirati da Néant. La pièce è poco conosciuta, tuttavia è un utile indizio poiché manifesta tutta l'insofferenza del suo autore verso gli ambienti intellettuali alla moda parigini. Camus tuttavia scelse di tenerla nascosta, forse per con-

La questione morale del suicidio che introduce *Le Mythe de Sisyphe* getta le basi per affrontare il vero argomento del saggio. Il suicidio è un tema che ha già trovato una sua descrizione all'interno della vicenda di Mersault ne *La mort heureuse*. Nel romanzo inedito, il suicidio è concepito come "mort cosciente" attraverso un chiaro riferimento a Nietzsche, come testimonia l'ormai noto appunto dei *Carnets* risalente al 1938: «Sur la mort cosciente, cf. Nietzsche. Crépuscule des Idoles, p. 203» (II, p.). Il riferimento a Nietzsche esplicita chiaramente cosa intenda realmente Camus con l'espressione "morte cosciente": si tratta né più né meno che di un "saper morire", un'arte della morte, della morte libera⁶². Nietzsche opera una distinzione tra una morte naturale (involontaria) e una morte cosciente (volontaria) in un altro aforisma di *Umano troppo umano*⁶³. La morte cosciente, il suicidio inteso letteralmente come volontà di togliersi la vita, è da intendersi come un atto risolutivo da compiersi all'apice della propria esistenza biologica per evitare la degenerazione. Camus conferma questa visione del mondo dalle parole di Zagreus: «Il ne faut jamais salir la vie avec des baisers d'infirme» (I, 1131)⁶⁴. Il suicidio come risposta alla malattia e alla degenerazione del corpo è, non a caso, il tema centrale del libro: «La vie que j'ai aurais eue, Mersault, sans l'accident qui emporta mes jambes presque aussitot. Je n'ai pas su finir...» (I, 1130)⁶⁵. "Non ho saputo finire", dice Zagreus nella conversazione con Mersault nella quarta parte de *La mort naturelle*. Il "saper finire" non ha dunque una valenza negativa fondata su una debolezza tutta umana, ma al contrario si fonda sulla forza di saper comprendere il momento giusto per operare volontariamente e coscientemente il congedo finale. La soppressione della vita avviene per amore della vita, non perché si è superati da essa. Orbene, la questione del suicidio ne *Le Mythe*

venienza, vista l'esposizione a cui una tale stoccata l'avrebbe portato nella società intellettuale della capitale.

⁶²«Muori al momento giusto: così insegna Zarathustra» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 84).

⁶³«Parlo della morte involontaria (naturale) e di quella volontaria (razionale). La morte naturale è la morte indipendente da ogni ragione, la vera morte irrazionale, in cui la miserabile sostanza della buccia determina quanto debba durare o no il nocciolo: in cui cioè il carceriere rattrappito, spesso malato ed ebete, è il signore che fissa il punto in cui il suo nobile prigioniero deve morire. La morte naturale è il suicidio della natura, cioè la distruzione dell'essenza razionale per mezzo di quella irrazionale che alla prima è legata» (F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, cit., p. 210).

⁶⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *La morte felice*, trad. di G. Bogiolo, Rizzoli, Milano, 2004, p. 47: «Non bisogna mai sporcare la vita con baci d'infermo».

⁶⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 46: «La vita che avrei avuto, senza l'incidente che mi portò via le gambe quasi subito. Io, Mersault, non ho saputo finire...».

de Sisyphe è affrontata da un'altra angolatura. Nel saggio sull'assurdo Camus non parla di "mort cosciente" ma di "aspiration vers le néant". Il suicidio è concepito come una confessione: «Se tuer, dans un sens, et comme au mélodrame, c'est avouer. C'est avouer qu'on est dépassé par la vie ou qu'on ne la comprend pas. [...] C'est seulement avouer que cela "ne vaut pas la peine"» (I, 222-223)⁶⁶. Il suicidio è dunque l'esito di una riflessione e di una scelta, come ne *La mort heureuse*. Ma, mentre ne *La mort heureuse* ci si toglieva la vita perché non la si voleva vedere degenerare e imputridire, si decideva di "farla finita" per amore della vita stessa, ne *Le Mythe de Sisyphe* il suicidio è il risultato di una meditazione sulla mancanza di una profonda ragione di vivere. Se l'esistenza non ha senso, che senso ha continuare a vivere? Ne *La mort heureuse*, come in *Noces*, il fulcro della questione ruota attorno alla corporalità e, dunque, al rapporto tra corpo e imputridimento necessario a cui l'organismo è destinato. Ne *Le Mythe de Sisyphe* Camus sposta l'asse del ragionamento sul rapporto tra pensiero e suicidio, tra pensiero e esistenza. Pensare l'esistenza, una volta messe tra parentesi le abitudini e gli automatismi, significa esporsi al rischio di non poter tollerare l'angosciante scoperta: «commencer à penser, c'est commencer d'être miné» (I, 222).

La vita così come viene vissuta dalla maggior parte degli uomini sottostà alla legge dell'abitudine. La personale riflessione sull'esistenza non fa parte dei gesti quotidiani con i quali viene orchestrata la "scena" dell'umana commedia. La domanda di Camus pertanto prende le mosse dall'istante in cui un barlume di "lucidità", come un fulmine, scombussola un'esistenza anestetizzata. Non si tratta di un'idea, ma di un sentimento che risveglia il pensiero. Un sentimento sta dunque alla base del *raisonnement absurde*.

Qual è dunque quella sensazione che priva l'uomo della volontà di vita? In un primo momento Camus gioca con l'opposizione tra familiarità e estraneità:

«Un monde qu'on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire, dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu'il est privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise» (I, 223)⁶⁷.

⁶⁶Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 207: «Uccidersi, in un certo senso e come nel melodramma, è confessare: confessare che si è superati dalla vita o che non la si è compresa. [...] È confessare soltanto che "non vale la pena"».

⁶⁷Trad. it., da: *Ivi*, p. 207: : «Un mondo che possa essere spiegato, sia pure con cattive ragioni,

La prima descrizione del “sentiment d’absurdité” che incontriamo nel saggio è infarcita di termini gnostici. Il mondo non è “familiare”, quindi l’uomo è un “estraneo” in esso. Lo statuto di “esiliato” in un mondo indifferente è definitivo, senza via d’uscita. Non rimane neanche l’eco di una “patria” né la speranza di una “terra promessa”. Franco Volpi, nella sua storia del nichilismo, molto acutamente, fa notare in Camus la compresenza di tematiche di natura esistenziale e di concetti gnostici⁶⁸. Il vocabolario camusiano fa senza dubbio ampio uso di temi gnostici: “straniero”, “estraneità”, “esilio”, “risveglio”, “regno”, “lucidità”, “rivolta” in particolare ne *Le mythe de Sisyphe*⁶⁹. La presenza di questi termini e di queste tematiche è da ascrivere alla solida

è un mondo familiare; ma viceversa, in universo subitamente spogliato di illusioni e luci, l’uomo si sente un estraneo, e tale esilio è senza rimedio, perché privato dei ricordi di una patria perduta o della speranza di una terra promessa».

⁶⁸F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Bari, 2009, p. 126.

⁶⁹Il maggiore storico dello gnosticismo, Henri Charles Puech, nel suo capolavoro storiografico *Sulle tracce della gnosi*, descrivendo la struttura antropologica dello gnostico, sembra a tratti riassumere il contenuto de *Le Mythe de Sisyphe*: «La gnosis – che del resto viene assimilata a una via, a un cammino – apparirà fin dall’inizio come un atteggiamento. Un atteggiamento non semplicemente psicologico o puramente intellettuale, ma totale, “esistenziale”, che coinvolge la vita, il comportamento, il destino, l’essere stesso dell’uomo nella sua interezza. Diventata, da negazione, da negativa quale era nei suoi fondamenti, affermazione decisa, anzi esclusiva e orgogliosa, di una superiorità sicura di se stessa, essa corrisponde ai passi successivi di un individuo in cerca della propria identità. All’inizio l’insoddisfazione, l’inquietudine, l’ansia. Deluso e oppresso dalla condizione che in quel momento gli è propria in un “mondo”, in una società, in un corpo nei quali egli non prova altro che disagio e che, circondandolo, sembrano imprigionarlo, schiacciarlo, umiliarlo o asservirlo, lo gnostico per prima cosa reagisce nei suoi confronti e contro di essa: dapprima con il disgusto, il disprezzo, l’ostilità; poi con un rifiuto, se non con una rivolta. Egli la respinge, non vi acconsente. Sentendosi “straniero” a un mondo che giunge a considerare profondamente estraneo a se stesso, lo gnostico tende a distinguersi, a distogliersi, a staccarsi da esso, a rifiutarlo o a troncargli i rapporti con esso. Il che equivale a vedersi e a porsi di fronte al mondo in una contrapposizione a esso» (E. C. PUECH, *Prefazione*, in *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano, 1985, pp. 17-18). Lo gnostico si sente provvisoriamente esiliato, il suo percorso è volto a conoscere chi è, a diventare integralmente quello che è. La gnosi è processo, cammino, ricerca, riconquista di sé. Un confronto fruttuoso tra lo gnosticismo e il pensiero dell’assurdo di Camus non è ancora stato compiutamente affrontato. L’unico ad aver approcciato il tema è: P. ARCHAMBAULT, *Camus: le problème du mal et ses “solutions” gnostiques*, in «La Revue des Lettres Modernes. Série Albert Camus», *La pensée de Camus*, 1979, n° 9, pp. 27-40. Non è questa la sede per intraprendere un discorso così ampio e complesso, tuttavia è possibile far emergere, da un confronto col pensiero gnostico, una differenza fondamentale tra gnosi e pensiero dell’assurdo. Il ragionamento di Camus, si ferma all’estraneità e alla rivolta. Al contrario lo gnostico propone l’evasione dal mondo per un ricongiungimento a Dio. Camus è vicino alle tematiche gnostiche soltanto per ciò che concerne le premesse “mondane” di tale pensiero religioso. Invece che sull’evasione, il cosiddetto “salto” (speranza, suicidio filosofico), Camus si concentra sulla persistenza della sfida e sull’accettazione della propria condizione. Di conseguenza, invece che “mistico senza Dio”, seguendo la celebre definizione della filosofia di Camus operata da Aniello Montano, proporrei la dicitura di “gnostico senza Dio”, ribadendo la necessità di una ricerca approfondita su un tema preso poco in considerazione dalla critica. Cfr A. MONTANO, *Albert Camus. Un mistico senza Dio*, Edizioni Messaggero, Padova, 2003.

conoscenza⁷⁰ della storia della gnosi a cui Camus dedica un capitolo nella sua tesi di laurea *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*⁷¹. Come è noto, fu Hans Jonas per primo a stabilire un confronto tra un movimento concettuale e moderno, l'esistenzialismo e i suoi aspetti nichilistici, e un movimento di pensiero antico originale, la gnosi⁷². È certamente vero che molti temi del pensiero di Camus, nella sua "fase assurda", sono ascrivibili all'orizzonte esistenzialista, anche se non è propriamente esatto considerare Camus un esistenzialista, soprattutto per le conclusioni a cui perviene ne *L'homme révolté*⁷³. Tuttavia Jonas fa notare come gnosi ed esistenzialismo convergono soprattutto negli esiti nichilistici delle loro posizioni⁷⁴. Il tema del nichilismo al contrario, come vedremo a breve, è al centro delle problematiche sviscerate ne *Le Mythe de Sisyphe*. L'assenza di una patria nel ricordo dell'uomo straniero ed esiliato nel mondo fornisce l'immagine di una esistenza privata di ogni fondamento e svuotata di ogni sostegno in grado di guidare la condotta. L'"estranità" dunque

⁷⁰Nella bibliografia, Camus fa riferimento alle seguenti opere: DE FAYE, *Introduction à l'étude du Gnosticisme*, Paris, 1903; ID. *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913; ID., *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1889; MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme*, Paris, 1844; MANSEL, *The gnostic Heresies*; KING, *The Gnostics*; SALMON, *Gnosticisme*; AMELINEAU, *Essai sur le Gnosticisme égyptien*, Guimet, XIV. La fonte principale della ricerca sugli gnostici è: TERTULLIEN, *De Praescriptionibus adversus Haereos*, in *Patrologie latine de Migne*, tome II, colonnes 10 à 72; *Adversus Marcionem*, colonnes 239 à 468; *Adversus Valentianum*, colonnes 523-524.

⁷¹Il capito in questione è il secondo, intitolato per l'appunto *La gnose* (I, 1022-1040). Tuttavia, nelle pagine di questo elaborato, Camus non rileva i temi del vocabolario gnostico, ma si concentra accademicamente sulle teorie metafisiche della gnosi, sull'inafferrabilità del Dio e sulla morale che ne consegue riguardo al vivere nel mondo. Al contrario tutte le opere seguenti sono gremite di parole gnostiche. Si pensi solo ai seguenti titoli: *L'Étranger*, *La Chute*, *L'Exil et le Royaume*.

⁷²Cfr. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino, 1991; ID., *Gnosi e spirito trado antico*, Bompiani, Milano, 2010; ID., *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in *Dal nulla all'eternità*, Gallio Editori, Ferrara, 1992. Secondo Jonas, il punto importante è che «un mutamento nell'immagine della natura, cioè dell'ambiente cosmico dell'uomo, sta alla base della situazione metafisica che ha portato all'esistenzialismo moderno e ai suoi aspetti nichilistici» (Cfr., H. JONAS, *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, cit., p. 28). Insomma l'essenza dell'esistenzialismo, il suo fulcro speculativo sarebbe un dualismo tra uomo e mondo, la perdita dell'idea di un kosmos affine, un "acosmismo antropologico". Jonas sottolinea come non può essere solo la moderna scienza della natura a creare una tale condizione. La stessa condizione indipendentemente dalla scienza moderna è stata vissuta e realizzata dallo gnosticismo. La gnosi è una sfaccettatura dell'antichità classica. La nozione stessa di "esser gettato", secondo Jonas, è di derivazione gnostica. Jonas vede alla base del nichilismo la frattura (esistenzialistica) tra uomo e mondo. Così come l'uomo gnostico è gettato in una natura antidivina e antiumana, l'uomo dell'esistenzialismo è gettato in una natura indifferente.

⁷³L'idea di natura umana che emerge ne *L'homme révolté* nel 1951 e, in parte, in *Remarque sur la révolte* nel 1945 ribalta completamente il principio esistenzialista riassunto da Sartre nell'espressione: «L'existence précède l'essence» (J-P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, p. 26).

⁷⁴Jonas fa molto spesso riferimento a Nietzsche e a Pascal, due autori centrali nella formazione e nell'interesse di Camus.

non si vive solo sul piano esistenziale, cioè nel “divorzio” tra uomo e mondo, ma anche sul piano morale, nell’assenza di fondamenti immutabili in grado di rendere l’esistenza “familiare”.

L’attributo “estraneo” o “straniero” ne *Le Mythe de Sisyphe* viene considerato in relazione al mondo. Ne *L’Étranger* la significazione dell’aggettivo può essere estesa in relazione alla società e agli altri uomini⁷⁵. In molti casi è “estraneo” o “straniero” quel che è anche percepito come “strano”. La sfumatura è inseparabile dal significato del termine. “Étrange” è strano, fuori dal comune, che si discosta dall’ordinario. Meursault è agli occhi di Marie e della società effettivamente strano. “Étrangeté” è “stranezza”, ma anche “estraneità”. Essa è il carattere di ciò che è strano, bizzarro. Con “sentiment d’étrangeté” si deve intendere il sentimento di inadeguatezza e sproporzione in rapporto al mondo. La sensazione di essere straniero nel mondo è dolorosa e penosa:

«S’apercevoir que le monde est “épais”, entrevoir à quel point une pierre est étrange, nous est irréductible, avec quelle intensité la nature, un paysage peut nous nier. Au fond de toute beauté git quelque chose d’inhumain et ces collines, la douceur du ciel, ces dessins d’arbres, voici qu’à la minute même, ils perdent le sens illusoire dont nous les revêtions, désormais plus lointains qu’un paradis perdu» (I, 228)⁷⁶.

La condizione attuale a livello sentimentale dell’uomo di fronte al mondo è una condizione di stranezza. L’uomo comincia col sentirsi strano, perché estraneo, ma poi ne

⁷⁵Il processo è il momento in cui Meursault si accorge della estraneità o della stranezza che lo contraddistingue dai suoi simili. Il momento del processo è decisivo perché sta a rappresentare il momento della ragione o della spiegazione. La prima parte del romanzo è incentrata sulla descrizione dell’esistenza di un personaggio stano agli occhi prima di tutto del lettore, ma soprattutto dei personaggi che lo circondano. Quello che colpisce è la mancanza di sensibilità, l’assoluta incapacità di mentire, la lucidità e l’indifferenza con cui Meursault porta avanti la sua esistenza, a cominciare da quella che manifesta nei rapporti umani. Quando inizia il processo, Meursault ha come l’impressione che si stia parlando di un altro e che la storia non sia la sua. Infatti è proprio in quel momento che la sua estraneità viene messa in luce e giudicata dalla società rappresentata dalla giustizia come non-normale, non conforme all’ordinario, come estranea. Questa estraneità necessita l’espulsione, quindi la morte. Ma come avviene questo giudizio di colpevolezza? Attraverso una catena logica, un intrecciarsi di ragionamenti che portano a rileggere completamente la vicenda esistenziale di Meursault. Questo concatenarsi della logica sfugge a Meursault. Meursault non ha mai pensato, prima della visita del suo avvocato, che la morte della madre potesse giocare un ruolo decisivo nel processo.

⁷⁶Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 215: «Accorgersi che il mondo è “denso”, intravedere fino a che punto una pietra sia estranea e per noi irriducibile, con quale intensità la natura, un paesaggio possano sottrarsi a noi. Nel fondo di ogni bellezza sta qualche cosa di inumano, ed ecco che le colline, la dolcezza del cielo, il profilo degli alberi perdono, nello stesso momento il senso illusorio di cui noi li rivestivamo, più distanti ormai che un paradiso perduto».

prende coscienza. Il momento della presa di coscienza coincide con la constatazione del divorzio tra uomo e mondo, che altro non è se non l'assurdo.

Le riflessioni contenute ne *Le Mythe de Sisyphe* hanno dunque per obiettivo quello di studiare il rapporto tra assurdo e suicidio. La domanda fondamentale può essere posta in questi termini: il suicidio può essere una soluzione all'assurdo? L'assunto dell'assurdità dell'esistenza, presa come punto di partenza della riflessione, deve dunque servire come *conditio sine qua non* per stabilire una regola d'azione: «La croyance dans l'absurdité de l'existence doit donc commander sa conduite» (I, 223)⁷⁷. Per questa ragione, le regole di condotta possono essere concepite solo a partire dalla constatazione evidente e lirica dell'assurdità dell'esistenza. Solo dopo aver appurato l'assurdo, ovvero la mancanza di un principio ragionevole che guida l'esistenza, si possono trarre delle conclusioni: togliersi la vita, sperare in un al di là confortante o accettare tale condizione e guardarla fissa negli occhi. Ma come si può arrivare a concludere che l'esistenza è assurda?

L'indagine, come detto, muove da un sentimento. Camus fonda il discorso nell'esperienza diretta di una sensazione perché convinto che «les sentiments profonds signifient toujours plus qu'ils n'ont conscience de le dire» (I, 226)⁷⁸. I sentimenti, indeterminati e confusi, sono allo stesso tempo certi e presenti: «tous ces sentiments irrationnels sur lesquels l'analyse ne saurait avoir de prise, je puis pratiquement les définir, pratiquement les apprécier, à réunir la somme de leurs conséquences dans l'ordre de l'intelligence, à saisir et à noter tous leurs visages, à retracer leur univers» (I, 226)⁷⁹.

Il sentimento dell'assurdo può essere colto «au détour de n'importe quelle rue» (I, 226). Tale scoperta, che in realtà è una percezione, può rimanere tale, evaporare in un battito di ciglia, trasformarsi in una espressione del viso e poi appiattirsi di nuovo e scomparire nella catena immobile di una esistenza anestetizzata. Oppure, grazie a un movimento di coscienza, irrigidirsi e trasformarsi in una domanda drammaticamente irrevocabile: «Un jour seulement, le "pourquoi" s'élève et tout commence

⁷⁷Trad. it. da: *Ivi, cit.*, p. 208: «La credenza nell'assurdità dell'esistenza deve, dunque, prescrivere la sua condotta».

⁷⁸Trad. it. da: *Ivi*, p. 212: «I sentimenti profondi significano sempre più di quanto non abbiano coscienza di esprimere»

⁷⁹A. CAMUS, *Ivi*, p. 213: «tutte quelle sensazioni irrazionali, su cui l'analisi non potrebbe aver presa, le posso praticamente definire, praticamente apprezzare, facendo la somma delle loro conseguenze, nel campo dell'intelligenza, cogliendo e notando tutti i loro aspetti, delineando il loro universo».

dans cette lassitude teintée d'étonnement» (I, 228)⁸⁰. Camus calca l'accento su quel «tout commence» perché il sentimento dura un'istante, ma le conseguenze sono insanabili: comincia così quel movimento della coscienza che provoca il risveglio definitivo. Il concetto di coscienza è presente in tutte le opere di Camus, dai libri sull'assurdo a quelli sulla rivolta, a partire, come si è visto, da *La mort heureuse*. La parola "conscience" è talvolta sostituita da alcuni sinonimi: "lucidité", "présence", "clairvoyance", "éveil". Con "coscienza" Camus intende semplicemente la disposizione dello spirito che risveglia l'uomo dagli automatismi abituali in cui è anestetizzato. La coscienza è la scintilla che permette di "veder chiaro" nel buio a cui si è assuefatti, il cortocircuito che spezza la catena dell'abitudine, il movimento che trasfigura l'esistenza inautentica in autentica. L'immagine di Sisifo che ridiscende dal monte è perfettamente calzante:

«C'est pendant ce retour, cette pause, que Sisyphe m'intéresse. Un visage qui peine si près des pierres est déjà pierre lui-même ! Je vois cet homme redescendre d'un pas lourd mais égal vers le tourment dont il ne connaîtra pas la fin. Cette heure qui est comme une respiration et qui revient aussi sûrement que son malheur, cette heure est celle de la conscience» (I, 302)⁸¹.

È tutta qui la tragicità del mito di Sisifo, nel suo essere il risultato eterno di una azione cosciente. Senza la coscienza non esisterebbe pena: Sisifo sarebbe perfettamente inconsapevole. La sua fatica sarebbe come la corsa del topo nella ruota.

Tuttavia, la presa di coscienza su cui Camus fonda l'intero discorso non è altro che la razionalizzazione di un sentimento, il sentimento dell'assurdo, che può essere colto nei modi più disparati: nell'estraneità del mondo, ma anche di una donna che credevamo di conoscere, ma che in realtà ci appare un'"estranea", nella meccanicità dei gesti umani e nella loro pantomima quotidiana. Infine, il sentimento dell'assurdità trova la sua più dolorosa manifestazione nelle due prese di coscienza dalle conseguenze più amare: la matematicità della morte e l'impossibilità della conoscenza.

⁸⁰Trad. it. da: *Ivi*, p. 214: «Soltanto, un giorno, sorge il "perché" e tutto comincia in una stanchezza colorata di stupore».

⁸¹Trad. it. da: *Ivi*, pp. 316-317 : «È durante questo ritorno che Sisifo m'interessa. Un volto che patisce tanto vicino alla pietra, è già pietra esso stesso! Vedo quell'uomo ridiscendere con passo pesante, ma uguale, verso il tormento, del quale non conoscerà la fine. Quest'ora è come un respiro, e che ricorre con la stessa sicurezza della sua sciagura, quest'ora è quella della coscienza».

Camus non parla propriamente di morte, ma, in linea con quello che si è evidenziato fino ad ora, si riferisce nello specifico alla sensazione della morte. La morte è quella certezza che maggiormente viene seppellita dall'esistenza meccanica, dall'abitudine a recitare la propria parte nello spettacolo dell'esistenza: «On ne s'étonnera cependant jamais assez de ce que tout le monde vive comme si personne "ne savait"» (I, 229)⁸². Vivere "come se non si sapesse" è una abitudine con cui si familiarizza molto precocemente. Per chi è malato di tubercolosi la sensazione di morte è un impulso quotidiano. L'esistenza quotidiana di Camus è condizionata dalla malattia; la tubercolosi tiene in equilibrio la paura della morte e nello stesso tempo la gelosia di vivere: «la sensation de la mort qui désormais m'est familière. [...] Pres sentir la mort à la simple vue d'un mouchoir rempli de sang...»(II, 991)⁸³. Ma nello stesso tempo: «Toute mon horreur de mourir tient dans ma jalousie de vivre» (I, 114)⁸⁴. Tutte queste sensazioni entrano ne *Le Mythe de Sisiphe*, ma vi vengono analizzate in via generale, muovendo, come sempre, dall'esperienza. In realtà la morte è l'unico sentimento di cui gli uomini non hanno esperienza. Nessuno ha "sperimentato" che cosa significa "morire". L'unica esperienza del fenomeno è la morte altrui, del proprio simile, del prossimo. Il tema, di evidente derivazione kierkegaardiana e heideggeriana, è presente anche in *Le vent à Djemila*:

«Ce qui m'étonne toujours alors que nous sommes si prompts à raffiner sur d'autres sujets, c'est la pauvreté de nos idées sur la mort. C'est bien ou c'est mal. J'en ai peur ou je l'appelle (qu'ils disent). Mais cela prouve aussi que tout ce qui est simple nous dépasse. Qu'est-ce que le bleu et que penser du bleu? C'est la même difficulté pour la mort. De la mort et des couleurs, nous ne savons pas discuter. Et pourtant, c'est bien l'important cet homme devant moi, lourd comme la terre, qui préfigure mon avenir. Mais puis-je y penser vraiment? Je me dis : je dois mourir, mais ceci ne veut rien dire, puisque je n'arrive pas à le croire et que je ne puis avoir que l'expérience de la mort des autres. J'ai vu des gens mourir. Surtout, j'ai vu des chiens mourir» (I, 114)⁸⁵.

⁸²Trad. it. da: *Ivi*, p. 216 : «tuttavia, non ci si meraviglierà mai abbastanza che tutti vivano come se nessuno "sapesse"».

⁸³Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini, 1942-1951*, cit., p. 77: «La sensazione di morte mi è ormai familiare [...] Ma sentire la morte alla semplice vista di un fazzoletto inzuppato di sangue...»

⁸⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Nozze*, cit., p. 70: «Tutto il mio orrore di morire dipende dalla mia gelosia di vivere».

⁸⁵Trad. it. da: *Ibidem*: «Quel che mi stupisce sempre è la povertà delle nostre idee sulla morte mentre siamo così pronti a sottilizzare in altri argomenti. È un bene o è un male. Ne ho paura o la invoco (dicono). Ma questo prova anche che tutto ciò che è semplice ci supera. Che cos'è l'azzurro e che cosa pensare dell'azzurro? La stessa difficoltà per la morte. Della morte o dei colori, non

Camus non sembra badare in maniera incisiva all'esperienza della morte degli altri, la considera un «succédané», un surrogato di esperienza di cui nessuno può dirsi pienamente convinto. Il tema della morte è presente e costante in tutte le opere dello scrittore franco-algerino. La morte, da un punto di vista morale e esistenziale, è decomposizione del corpo, suicidio; dal punto di vista politico-morale assassinio, pena di morte, guerra. Negli scritti di guerra e di Resistenza, come vedremo nel dettaglio, il giornalista e resistente, di fronte al sacrificio dei suoi *compagnons*, edificerà sull'esperienza della morte altrui ben altre convinzioni morali che entreranno a far parte integrante del paradigma della rivolta. Ne *Le mythe de Sisyphe*, la dipartita finale è considerata, al contrario, in relazione alla scoperta da parte dell'uomo del suo "esistere a tempo", vale a dire della temporalità. La morte viene considerata nella sua dimensione naturale e aritmetica: «L'horreur vient en réalité du côté mathématique de l'événement» (I, 228)⁸⁶. L'esistenza è come una equazione: il tempo dimostra, nella degenerazione, la soluzione finale che è la morte. Questo è il senso delle «sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition» (I, 230). La condizione umana è regolata da una funzione matematica, evidente e dimostrata, secondo cui il corpo, in un battito di ciglio, scompare. Il sentimento dell'assurdo viene suscitato dalla sensazione contraddittoria della certezza del nulla a cui si è destinati. Di qui la domanda sulla futilità dell'esistenza che nasce proprio dalla coscienza della coesistenza del desiderio umano di persistenza e della verità dell'annientamento matematico. L'immagine persistente e immutabile dell'umanità è rappresentata da Meursault: il mondo descritto da Camus non è altro che un mondo di condannati a morte. La condanna in questo caso è naturale, costitutiva della condizione umana. L'uomo convive con la morte, nella vita. Per questa ragione il condannato a morte è il contrario del suicida: il condannato a morte è l'uomo vivo, ma chiuso nella sua esistenza finita.

Tale esistenza, concepita nella contraddizione inevitabile tra desiderio di vita e destino di morte, appare all'uomo assurda. Il senso dell'assurdo nasce sempre in relazione a una contraddizione. L'uomo è, innanzitutto, estraneo al mondo, questo

sappiamo discutere. Pure, ciò che importa è quest'uomo davanti a me, pesante come la terra, che prefigura il mio avvenire. Ma posso pensarci veramente? Mi dico: io devo morire, ma non vuol dire nulla, perché non arrivo a crederlo e non posso avere altro che l'esperienza della morte altrui. Ho visto della gente morire. Soprattutto, ho visto morire dei cani».

⁸⁶Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 216: «L'orrore viene dal lato matematico dell'avvenimento».

genera il divorzio. Ma l'uomo è anche volontà di durata e di immortalità, mentre percepisce la sua finitudine. Da un punto di vista etimologico la parola "absurde" deriva dal latino "ab-surdus", termine che, in origine, significa "dissonante", "stonato", "fuori posto", "insensato", "irragionevole", "sproporzionato". Il significato di "assurdo" è acquisito, dal vocabolo, nella tarda-latinità. Il termine latino "surdus", che compone il termine "ab-surdus", significa letteralmente "sordo". Nella definizione di assurdo proposta da Camus, ad essere "sordo" è il mondo che non ascolta l'appello dell'uomo; "assurda" è invece la relazione tra uomo e mondo. Questo rapporto è dunque una "stonatura" in una esistenza che ambisce all'armonia. La morte stessa è "assurda" perché generata dal senso di finitudine dell'esistenza, vale a dire dalla contraddizione tra la volontà di perdurare e la matematica della decomposizione e della fine. Ad ogni modo, è in relazione al problema gnoseologico che la "stonatura" tra uomo e mondo trova la sua più vivida consacrazione. Camus approda in definitiva ad uno scetticismo gnoseologico profondamente influenzato da Nietzsche.

Anche la scoperta dell'impossibilità della conoscenza viene suscitata da una sensazione: «La méthode définie ici confesse le sentiment que toute vraie connaissance, est impossible. Seules les apparences peuvent se dénombrer et le climat se faire sentir» (I, 227)⁸⁷. Il metodo a cui fa riferimento Camus è evidentemente quello che viene riassunto nel principio di evidenza della percezione sensibile e nella liricità della spiegazione di tale sensazione⁸⁸. Il metodo di riflessione di Camus è molto semplice: ritagliare uno spazio immediato dell'esperienza filtrato dal corpo e acquisire delle verità evidenti o "lapalissiane". La forma di esposizione delle evidenze acquisite non potrà che essere lirica o "donchisciottesca", trattandosi di sensazioni e non di concetti. Camus, dunque, approda all'*essais* in quanto unico genere, misto per eccellenza, in grado di fondere la logica e i sentimenti in concatenazioni liriche prive di astrazioni. Estraneità, automatismi umani, morte, in Camus, non sono altro

⁸⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 213: «Il metodo qui definito scopre la sensazione che ogni vera conoscenza sia impossibile. Soltanto dalle apparenze si può fare una statistica e soltanto il clima può essere sentito».

⁸⁸La centralità del fattore empirico in un pensiero lirico e ricco di sentenze è palesata, nelle prime battute de *Le Mythe de Sisyphe*, dall'innesto *in medias res* di due principi di natura metodologica che Camus intende seguire nella prosecuzione del suo ragionamento: «Sur tous les problèmes essentiels, j'entends par là ceux qui risquent de faire mourir ou ceux qui décuplent la passion de vivre, il n'y a probablement que deux méthodes de pensée, celle de La Palisse et celle de Don Quichotte. C'est l'équilibre de l'évidence et du lyrisme qui peut seul nous permettre d'accéder en même temps à l'émotion et à la clarté» (I, 221-222).

che evidenze attinte dall'esperienza sensibile. Tali evidenze, estrapolate da un vissuto concreto, osmosi profonda tra pensiero e vita, generano un ragionamento che, in realtà, non può definirsi compiuto, poiché non approda a una verità logica tramite una concatenazione sistematica di pensieri, ma piuttosto si rivela utile a stabilire un insieme di verità relative su cui regolare una condotta individuale. La forma di esposizione più adeguata per tale esperimento non è dunque il trattato, ma *l'essai* infarcito di cortocircuiti aforistici. Per intenderci, il modello non è Kant, ma Epitteto o Montaigne. Camus perviene dunque ad una forma di scetticismo gnoseologico basato sulla sensazione e sull'evidenza empirica.

La riflessione gnoseologica di Camus, raccolta in poche pagine, poggia sulla contraddizione tra "étrangeté" e "familiarité". Un mondo che si può spiegare o conoscere è un mondo familiare; al contrario, un mondo inspiegabile e ostile è estraneo. La contraddizione si misura tutta nell'opposizione, evidente per Camus, tra esigenza di familiarità e sentimento di estraneità. L'esigenza di familiarità può essere soddisfatta soltanto per mezzo di una intima conversazione col mondo. Di conseguenza, il mondo per essere "familiare" deve essere conosciuto, spiegato. Ciò che è oscuro e denso deve essere chiarificato e diluito. La conoscenza del mondo consiste in un adeguamento del mondo al pensiero, in una antropomorfizzazione dell'universo che ci circonda: «Comprendre le monde pour un homme, c'est le réduire à l'humain, le marquer de son sceau» (I, 230-231)⁸⁹. La comprensione del mondo equivale a depositare la propria bandiera sul lato oscuro della luna. L'evidenza è lapalissiana: «Toute pensée est anthropomorphique» (I, 231)⁹⁰. La conoscenza è dunque una antropomorfizzazione della realtà, l'adeguamento della molteplicità del mondo all'unità del pensiero: «Quels que soient les jeux de mots et les acrobaties de la logique, comprendre c'est avant tout unifier» (I, 230-231)⁹¹. Unificare è soddisfare un'esigenza di familiarità, di chiarezza. Nella nostalgia di unità si compie il dramma dell'uomo che sente la stonatura, mentre brama l'armonia:

« L'esprit qui cherche à comprendre la réalité ne peut s'estimer satisfait que s'il la réduit en termes de pensée. Si l'homme reconnaissait que l'univers lui aussi peut aimer

⁸⁹Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo cit.*, p. 218: «Comprendere il mondo, per un uomo, significa ridurre quello all'umano, imprimergli il proprio suggello».

⁹⁰Trad. it. da: *Ibidem*: «Tutti i pensieri sono antropomorfici».

⁹¹Trad. it. da: *Ibidem*: «Qualunque sia il gioco di parole e l'acrobazia della logica, comprendere è prima di tutto unificare»

et souffrir, il serait réconcilié. Si la pensée découvrait dans les miroirs changeants des phénomènes, des relations éternelles qui les puissent résumer et se résumer elles-mêmes en un principe unique, on pourrait parler d'un bonheur de l'esprit dont le mythe des bienheureux ne serait qu'une ridicule contrefaçon. Cette nostalgie d'unité, cet appétit d'absolu illustre le mouvement essentiel du drame humain» (I, 231)⁹².

Il desiderio di unificazione è un bisogno fondamentale dell'uomo in quanto gli permette di stabilire una dimensione di familiarità col mondo che lo rassicura, lo fa "sentire a casa". Ma la realtà è che la conoscenza umana non unifica il reale in un principio chiaro e familiare, il sentimento di "étrangeté" testimonia di questa illusione. Camus non fa che esplicitare il celebre frammento nietzscheano: «nella realtà non avviene nulla che corrisponda rigorosamente alla logica»⁹³. La lettura de *La Nausée* di Sartre è un'ulteriore valida fonte nel momento in cui si vuole affermare che gli schemi utilizzati dal pensiero non trovano riscontro nell'esistenza:

«Il mondo delle spiegazioni e delle ragioni non è quello dell'esistenza. Un cerchio non è assurdo, si spiega benissimo con la rotazione di un segmento attorno ad una delle sue estremità. Ma pure il cerchio non esiste. Quella radice, al contrario, esisteva, e in modo che io non potevo spiegarla. Nodosa, inerte, senza nome, essa mi affascinava, mi riempiva gli occhi, mi riportava continuamente alla sua propria esistenza. Avevo un bel ripetermi "è una radice" - non attaccava più. Capivo bene che non si poteva passare più dalla sua funzione di radice, di pompa aspirante, a questo, a quella pelle dura e compatta di foca, a quell'aspetto oleoso, calloso, caparbio. La funzione non spiegava niente: permetteva di comprendere all'ingrosso che cosa era una radice, ma per nulla affatto la radice stessa. Questa radice qui, col suo colore, la sua forma, il suo movimento congelato era... al di sotto di qualsiasi spiegazione»⁹⁴.

Tuttavia, la brama di chiarezza, la spinta conoscitiva unificante al cospetto dei fenomeni molteplici non è altro che un istinto assecondato per acquietare l'animo, per ricondurre il pensiero alla sicurezza domestica. In questo è evidente ancora la lezione di Nietzsche:

⁹²Trad. it. da: *Ibidem*: «Lo spirito che cerca di capire la realtà, non può ritenersi soddisfatto se non quando la riduca in termini di pensiero. Se l'uomo riconoscesse che anche l'universo può amare e soffrire, si riconcilerebbe con questo. Se il pensiero scoprisse, nei mutevoli specchi dei fenomeni, eterne relazioni che potessero sintetizzarli e sintetizzarsi esse stesse in un unico principio, si potrebbe parlare di una felicità dello spirito, di cui il mito dei beati sarebbe soltanto una ridicola contraffazione. Questa nostalgia di unità, questa brama di assoluto spiega la svolta del dramma umano nella sua essenza».

⁹³F. NIETZSCHE, *Frammento postumo 7 [52]*, 1879-1881, Vol. V, t. 1.

⁹⁴J.-P. SARTRE, *La Nausea*, Einaudi, Torino, 1990, p. 175.

«Ridurre qualche cosa di ignoto a qualcosa di conosciuto alleggerisce acquieta, appaga, infonde inoltre un senso di potenza. Con l'ignoto è dato il pericolo, l'inquietudine, la preoccupazione, - l'istinto prima mira a sopprimere questi penosi stati d'animo. Primo principio: una spiegazione qualsiasi è meglio di nessuna spiegazione»⁹⁵.

O ancora:

«Che cos'è "conoscere"? Il riportare qualcosa di estraneo a qualcosa di noto, di familiare. Prima proposizione: ciò a cui noi siamo abituati non viene più da noi considerato un enigma, un problema, perciò quello di "cercar la regola" è il primo istinto di chi conosce, mentre naturalmente per il fatto che sia trovata la regola niente è ancora "conosciuto"! Di qui la superstizione dei fisici: dove possono perseverare, cioè dove la regolarità dei fenomeni consente di applicare formule abbreviative, credono che sia conosciuto. Sentono "sicurezza", ma dietro questa sicurezza intellettuale sta l'acquietamento della paura: vogliono la regola, perché essa toglie al mondo il suo aspetto pauroso. La paura dell'incalcolabile come istinto segreto della scienza»⁹⁶

Anche per Camus, la necessità di operare cognitivamente un passaggio dall'ignoto al noto è una esigenza umana. Ricomporre un "puzzle" fatto di pezzi indistinti rasserena una brama di unità che non ha fine. L'esigenza di chiarezza tuttavia non coincide con la chiarezza e la fame di verità non è la verità: in questa tensione tra desiderio di sapere e sapere effettivo si colloca lo scetticismo gnoseologico camusiano: «Il faut considérer comme une perpétuelle référence, dans cet essai, le décalage constant entre ce que nous imaginons savoir et ce que nous savons réellement, le consentement pratique et l'ignorance simulée» (I, 231)⁹⁷.

La nostalgia di chiarezza, l'esigenza di stringere negli schemi del pensiero la molteplicità dei fenomeni, è posta evidentemente in contraddizione con il silenzio e l'opacità del mondo che, anche se pensato e unificato, ritorna sempre se stesso: «Le monde nous échappe puisqu'il redevient lui-même» (I, 229). Muovendo da tali considerazioni, la storia del pensiero umano non può che essere considerata come la favola del glorioso progresso verso la conoscenza di se stessi e del mondo. In realtà la storia dell'uomo non fa che narrare la successione miserrima dei fallimenti e pentimenti del pensiero, di tutto ciò che ha immaginato sapere e che in realtà non ha mai saputo.

⁹⁵F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli, cit.*, pp. 89-90.

⁹⁶F. NIETZSCHE, *Frammento Postumo 5 [10]*, estate 1886- autunno 1887, Vol. VIII, t. 1, p. 177.

⁹⁷Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo, cit.*, p. 218: «In questo saggio, bisogna considerare come un riferimento sempre in atto il costante, ma contrastante, rapporto fra ciò che immaginiamo di sapere e ciò che realmente sappiamo, fra il consenso pratico e l'ignoranza simulata».

Tale scetticismo raggiunge una maggiore profondità nel momento in cui Camus affronta direttamente il problema della conoscenza in ambito scientifico:

«De qui et de quoi en effet puis-je dire : “Je connais cela !” Ce cœur en moi, je puis l'éprouver et je juge qu'il existe. Ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu'il existe. Là s'arrête toute ma science, le reste est construction»⁹⁸.

La constatazione di esistenza non coincide con la conoscenza. Un cuore esiste, come esiste la radice di Roquentin⁹⁹, ma chi può affermare di conoscere entrambi? L'impossibilità di conoscere e di conoscersi assume i connotati della rassegnazione: «Entre la certitude qui j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serais étranger à moi même» (I, 232)¹⁰⁰. Il senso d'*étrangeté* rispetto al mondo si estende alla psicologia, trasformandosi in senso di estraneità rispetto a se stessi, rispetto a quello che Camus chiama liricamente “mon cœur”. Adeguare una descrizione di se stessi ad una definizione di se stessi non significa conoscersi¹⁰¹. L'impotenza umana in ambi-

⁹⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *Ivi*, p. 219: «Di che cosa, infatti, posso dire: “Io lo conosco!”? Questo cuore, che è in me, lo posso sentire e ne argomento che esiste».

⁹⁹«Dunque poco fa ero al giardino pubblico. La radice del castagno s'affondava nella terra, proprio sotto la mia panchina. Non mi ricordavo più che era una radice. Le parole erano scomparse, e con esse, il significato delle cose, i modi del loro uso, i tenui segni di riconoscimento che gli uomini han tracciato sulla loro superficie. Ero seduto, un po' chino, a testa bassa, solo, di fronte a quella massa nera e nodosa, del tutto bruta che mi faceva paura» (J-P. SARTRE, *La Nausea*, cit., p. 171).

¹⁰⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 219: «L'abisso che c'è tra la certezza che io ho della mia esistenza e il contenuto che tento di dare a questa sicurezza, non sarà mai colmato. Sarò sempre estraneo a me stesso».

¹⁰¹Anche questa forma di scetticismo in relazione alla conoscenza di se stessi trova appoggio su alcune riflessioni di Nietzsche: «Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi: è questo un fatto che ha le sue buone ragioni. Non abbiamo mai cercato noi stessi – come potrebbe mai accadere che ci si possa, un bel giorno, trovare?» (F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., p. 213); «Mi crederanno? Ma io pretendo che mi si creda: ho pensato a me, ho riflettuto su di me sempre soltanto malamente e in rarissimi casi, solo perché costretto, sempre senza piacere “per la faccenda”, pronto a divagare da “me”, sempre senza fiducia nel risultato, grazie a una incoercibile diffidenza verso la possibilità di conoscenza di sé» (F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Vol. VI, t. 2, p. 197); «l'immediata osservazione di sé è ben lungi dal bastare per conoscere se stessi» (F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II, Opinioni e sentenze diverse*, cit., p. 87). La presenza di Nietzsche ne *Le Mythe de Sisyphé* è stata ampiamente dalla critica, ad esempio Duvall sentenza: «*The Rebel* continues the examination of the logic of the absurd Camus had begun with *The Myth of Sisyphus*, a book where Nietzsche is present on practically every page. His understanding of the absurd is from the beginning grounded in Nietzsche's diagnosis of nihilism, his lucid awareness of the lack of meaning, truth and finality which result from the death of God, and his consciousness of reality of human suffering which accompanies this silence» (W. E. DUVALL, *Camus reading Nietzsche: Rebellion, memory and art*, cit., p. 40.). Camus tuttavia, pur appoggiandosi sulle riflessioni del filosofo tedesco e trovando conforto nelle sue sentenze, non perviene mai alla profondità dell'analisi della conoscenza scientifica

to conoscitivo non si limita a pesare sulla psicologia, ma grava sulla scienza fisica in generale. La scienza propone delle ipotesi formali pretendendo di spiegare il mondo. Essa, attraverso nozioni indeterminate e approssimazioni arbitrarie, si limita a classificare e descrivere i fenomeni senza penetrare intimamente nella realtà fenomenica, conoscendola. Il risultato è che essa perviene a dare un giudizio “poetico” sul mondo, dissolvendo in metafora la sua spiegazione. Dopo aver soddisfatto in vano questa esigenza di familiarizzare col mondo, l’uomo resta tuttavia ancora un estraneo:

«Voici encore des arbres et je connais leur rugueux, de l’eau et j’éprouve sa saveur. Ces parfums d’herbe et d’étoiles, la nuit, certains soirs où le cœur se détend, comment nierais-je ce monde dont j’éprouve la puissance et les forces ? Pourtant toute la science de cette terre ne me donnera rien qui puisse m’assurer que ce monde est à moi. Vous me le décrivez et vous m’apprenez à le classer. Vous énumérez ses lois et dans ma soif de savoir je consens qu’elles soient vraies. Vous démontez son mécanisme et mon espoir s’accroît. Au terme dernier, vous m’apprenez que cet univers prestigieux et bariolé se réduit à l’atome et que l’atome lui-même se réduit à l’électron. Tout ceci est bon et j’attends que vous continuiez. Mais vous me parlez d’un invisible système planétaire où des électrons gravitent autour d’un noyau. Vous m’expliquez ce monde avec une image. Je reconnais alors que vous en êtes venus à la poésie : je ne connaîtrai jamais» (I, 232-233)¹⁰².

Il lirismo con cui Camus descrive la vanità dell’operato della scienza nella conoscenza del mondo copre con un velo di indulgenza l’intransigenza dei contenuti. La spiegazione scientifica non è altro che una descrizione che, attraverso una classificazione, ci restituisce una visione del mondo che altro non è se non un’immagine poetica: «ainsi cette science qui devait tout m’apprendre finit dans l’hypothèse, cette lucidité sombre dans la methaphore, cette incertitude se résout en œuvre d’art»

che Nietzsche mette in essere nei suoi aforismi. Quello che Camus trattiene dalle sue stimolanti letture è un profondo atteggiamento scettico nei confronti di ogni umano tentativo di conoscenza.

¹⁰²Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., pp. 219-220: «Ecco ancora degli alberi, di cui conosco le rugosità, e dell’acqua, di cui sento il sapore. E questi profumi d’erba e di stelle, la notte, in certe sere che il cuore si placa... Come negherò questo mondo, di cui sento la potenza e la forza? Eppure tutta la scienza di questa terra non potrà darmi nulla che possa rendermi certo che tale mondo mi appartiene. Voi me lo descriverete e mi insegnate a classificarlo; enumerate le sue leggi, mentre, nella mia sete di sapere, ammetto che siano vere; smontate il suo congegno, mi fate sapere che questo universo incantevole e variopinto si riduce all’atomo e che l’atomo, a sua volta, si riduce all’elettrone. Tutto ciò va bene, ed io attendo che continuiate. Ma voi mi parlate di un invisibile sistema planetario in cui degli elettroni gravitano intorno ad un nucleo, e mi spiegate questo mondo con un’immagine. Devo riconoscere, allora, che siete arrivati alla poesia e che io non “conoscerò” mai».

(I, 233)¹⁰³. Il senso del discorso camusiano gravita intorno all'esempio dell'atomo. L'atomo, vale a dire ciò che è indivisibile, è un concetto che riduce la materia a un principio unitario. Il bisogno di unità, di chiarezza e di familiarità si risolve nella costruzione di una immagine consolatrice. L'antropomorfizzazione del mondo si compie nell'elaborazione di una metafora che sintetizza la molteplicità fenomenica in un unico principio risolutore e consolatore. Il punto culminante del meditante lirismo camusiano risiede essenzialmente nel fatto che anche lo scienziato, come il poeta, nel momento in cui è vicino ad approssimarsi ad un senso compiuto e univoco della sua osservazione, è costretto a spiegare il mondo con un'immagine. Qual è la differenza tra scienza e poesia? Ortega y Gasset aveva già proposto una soluzione a questo problema concependo la metafora come un mezzo conoscitivo¹⁰⁴. Tuttavia, Camus, nel suo ragionamento sembra seguire ancora una volta la strada tracciata da Nietzsche:

«La chiamiamo “spiegazione”, ma è “descrizione”, quel che ci contraddistingue dai gradi più antichi della conoscenza e della scienza. Noi descriviamo meglio, ma spieghiamo tanto poco quanto tutti i nostri predecessori. Abbiamo scoperto una successione molteplice, laddove ogni ingenuo e il ricercatore delle civiltà più antiche vedevano soltanto due cose: “causa” ed “effetto”, come si diceva; abbiamo resa perfetta l'immagine del divenire, ma non siamo approdati oltre l'immagine, dietro l'immagine»¹⁰⁵.

¹⁰³Trad. it. da: *Ibidem* : «Così questa scienza, che doveva tutto farmi conoscere, finisce nell'ipotesi, questa lucidità sprofonda nella metafora, questa incertezza si risolve in opera d'arte».

¹⁰⁴Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Le due grandi metafore*, in *Meditazioni del Chisciotte*, Guida, Napoli, 2000, pp. 337-354. Camus legge sicuramente il grande saggio *La ribellione delle masse* di Ortega y Gasset. Tuttavia, ritengo che il breve scritto, in cui è custodita la riflessione sulla metafora nella scienza, *Le due grandi metafore*, sia rimasto ignoto al Camus del 1942. Il filosofo spagnolo nel saggio sostiene che «la metafora è uno strumento mentale imprescindibile, è una forma del pensiero scientifico» (*Ivi*, p. 337). La questione della differenza tra scienza e poesia in relazione alla figura retorica della metafora viene risolta in questi termini: mentre la poesia «è metafora», la scienza «ne fa uso». La metafora è dunque un mezzo di comprensione. Essa in particolare è un procedimento intellettuale mediante il quale è possibile cogliere ciò che si trova oltre la nostra capacità concettuale. Insomma l'uso che la scienza fa della metafora è lo stesso che il pescatore fa della canna da pesca: «La metafora non sposta i limiti del pensabile, ma ci serve per rendere raggiungibile ciò che si intravede ai confini delle nostre capacità» (*Ivi*, p. 342). Ortega con questa argomentazione considera in maniera positiva l'uso scientifico della metafora approdando ad un giudizio opposto rispetto a Camus, il quale considera l'approdo scientifico alla metafora una descrizione e nulla più della realtà. Al contrario, Ortega considera che la metafora è conoscenza della realtà. Dall'altro versante questa considerazione, avvalorando il sapere scientifico, finisce col considerare la poesia al pari della scienza nell'ambito della conoscenza dei fatti positivi.

¹⁰⁵F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., p. 154.

In questo aforisma, l'argomentazione di Nietzsche sembra sfiorare il lirismo camusiano nell'idea dell'impossibilità della scienza di approdare oltre l'immagine. Ma in maniera ancor più evidente, in un frammento de *La volontà di potenza*, il pensiero dei due autori sembra sovrapporsi proprio sull'esemplificazione comune dell'atomo:

«Contro l'atomo dei fisici. Per comprendere il mondo, dobbiamo poterlo calcolare; per poterlo calcolare, dobbiamo avere cause costanti; poiché nella realtà non troviamo tali cause costanti, ce le immaginiamo: gli atomi»¹⁰⁶.

La difficoltà di giungere ad una spiegazione reale del mondo va a scontrarsi col fatto che la scienza opera con mezzi costruiti dal pensiero e che non esistono in natura:

«Operiamo solo con cose che non esistono, con linee, con superfici, corpi, atomi, tempi divisibili – come potrebbe anche soltanto essere possibile una spiegazione, se di tutto noi facciamo un'immagine, la nostra immagine! È sufficiente considerare la scienza come la più fedele umanizzazione possibile delle cose»¹⁰⁷.

Camus, come Nietzsche, concepisce il pensiero, nel suo slancio di conoscenza del mondo, un processo di umanizzazione delle cose. La lapalissiana verità che "tutti i pensieri sono antropomorfici" significa che comprendere il mondo, per l'uomo, significa ridurlo all'umano, "imprimergli il proprio suggello". Lo spirito, alla ricerca dell'unità e della conoscenza, non può ritenersi soddisfatto finché non riduce il mondo ad una forma che rispecchia il proprio pensiero. Interpretare il mondo attraverso linee, quantità, corpi e atomi, come vuole Nietzsche, significa introdurre nell'esistenza delle "coordinate", delle "immagini" che non esistono, ma che servono all'uomo per sentirsi nel mondo come nel cortile della sua dimora: «è illusione che qualcosa sia conosciuto quando abbiamo una formula matematica per ciò che è avvenuto: abbiamo soltanto designato, descritto: nulla più!»¹⁰⁸.

¹⁰⁶F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., p. 341. Nietzsche, negando l'atomo, nega il fondamento ultimo oltre il quale non si può andare. L'atomo è dunque una finzione soggettiva. Innumerevoli sono i frammenti che nell'ambito della critica al meccanicismo si appoggiano all'esempio dell'atomistica materialistica, ad esempio: «descrivere e non lo spiegare, l'interpretazione dinamica del mondo, con la sua negazione dello "spazio vuoto", del mucchietto di atomi, domineranno tra breve i fisici» (F. NIETZSCHE, *frammento Postumo 36 [34]*, giugno-luglio 1885, Vol. VII, t. 3, p. 242).

¹⁰⁷F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., p. 154.

¹⁰⁸F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 343. Si veda anche in *Al di là del bene e del male*: «occorre servirsi appunto della 'causa' e dell' 'effetto' soltanto come di meri concetti, cioè di finzioni convenzionali destinate alla connotazione, alla intellegione, non già alla spiegazione. [...] Siamo noi soltanto ad avere immaginosamente plasmato le cause, la successione e la funzionalità di una cosa rispetto all'altra, la relatività, la costrizione, il numero, la norma, la libertà, il motivo, lo scopo; e se

L'analisi di questi brani mostra il peso dell'influenza nietzscheana sul pensiero di Camus soprattutto nella cornice del problema della scienza intesa in quanto "umanizzazione delle cose", e della riduzione ad immagine del dato scientifico¹⁰⁹. È tuttavia comprensibile che lo scetticismo gnoseologico di Camus non sia minimamente paragonabile, per estensione e profondità, a quello nietzscheano¹¹⁰. Altri sono gli obiettivi di Camus nell'ordine del suo discorso. Tuttavia, la questione della conoscenza scientifica apre la strada a una ulteriore possibilità di influenza, in questo caso occulta, nella costituzione delle posizioni scettiche camusiane. Quando nell'avvertenza iniziale a *Le Mythe de Sisyphe* Camus sostiene che il nostro secolo non ha ancora conosciuto una "filosofia assurda"¹¹¹ non è esattamente nel giusto. Un filosofo italiano, Giuseppe Renzi, nel 1924, pubblica un saggio, *Interiora rerum*¹¹², che rielaborato e approfondito, nel 1937, diventerà *La filosofia dell'assurdo*¹¹³. Tra Renzi e Camus esiste un unico punto di contatto: Jean Grenier. Nel 1926, infatti, Grenier pubblica un articolo sulla "Revue philosophique de la France et de l'Étranger" dal titolo *Trois penseurs italiens: Aliotta, Renzi, Manacorda*; la sezione del saggio dedicata a Renzi si intitola *Giuseppe Renzi – Le scepticisme*. Il maestro di Camus si rivela un attento lettore ed esegeta delle opere di Renzi, in particolare di *Interiora rerum*¹¹⁴. Grenier, inoltre, fu anche un sottile studioso dello scetticismo antico; si occupò in-

foggiamo e infondiamo nelle cose questo mondo di segni come un 'in sé', operiamo in ciò ancora una volta come abbiamo sempre operato, cioè in maniera mitologica» (F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 26).

¹⁰⁹Innumerevoli sono i luoghi dell'opera di Nietzsche in cui queste idee vengono sviscerate con maestria. Tuttavia è innegabile che pur appurando l'influenza di un pensiero profondo come quello di Nietzsche, Camus rimane sempre sulla scia, delineata in precedenza, della ricezione francese di Nietzsche.

¹¹⁰Sul tema si rimanda a: A. NEGRI, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Bari, 1994. Negri sostiene infatti «di scorgere nella gaia scienza nietzscheana il rovescio radicale di una scienza che ritiene di aver risolto tutti gli enigmi del mondo delle cose, di modo che in esso ci si possa sentire come in un ambiente domestico, familiare, in cui non ci sia angolo che stupisca» (*Ivi*, p. 14).

¹¹¹«Les pages qui suivent traitent d'une sensibilité absurde qu'on peut trouver éparse dans le siècle - et non d'une philosophie absurde que notre temps, à proprement parler, n'a pas connue» (I, 219) [Trad. It. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. : «Le pagine seguenti trattano di una sensibilità assurda, che possiamo trovar diffusa nel secolo, e non di una filosofia assurda che il nostro tempo, per dirla schietta, non ha conosciuto»].

¹¹²G. RENZI, *Interiora rerum*, Soc. Ed. Unitas, Milano, 1924.

¹¹³G. RENZI, *La filosofia dell'assurdo*, Corbaccio, Milano 1937. Il testo è stato ripubblicato recentemente a cura di R. Chiarenza: G. RENZI, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano, 1991. Si farà riferimento, nel testo e nelle note, alla presente edizione.

¹¹⁴Nel 1927 Grenier pubblicò un libro intitolato allo stesso modo: J. GRENIER, *Interiora rerum*, Grasset, "Les Cahiers verts", 70, Paris, 1927.

fatti della traduzione e della curatela di una antologia di scritti di Sesto Empirico, alla fine degli anni Quaranta¹¹⁵. Non è possibile riscontrare una conoscenza diretta delle opere di Rensi da parte di Camus per motivi soprattutto linguistici¹¹⁶. L'intermediazione di Jean Grenier, d'altra parte, è soltanto probabile. Nell'opera biografica di Grenier, *Albert Camus. Souvenirs*, e nel lungo epistolario tra allievo e maestro, il nome di Rensi non compare mai. La stessa critica camusiana non accenna a questo ipotetico rapporto che sembra fondarsi sul nulla¹¹⁷. L'unica ipotesi sostenibile è che Camus abbia letto l'articolo di Grenier su la «Revue philosophique de la France et de l'Étranger». Di fatto è possibile isolare, ne *Le Mythe de Sisyphe*, tematiche rensiane che, filtrate da Grenier nel suo articolo, hanno un certo impatto nelle tematiche del saggio. Lo stesso ricorso al mito di Sisifo è presente in Rensi¹¹⁸. Per Rensi la storia è un corso "igneo" in cui è in atto la combustione dell'immutabile e alla quale non segue nessuna meta raggiungibile. La miseria di Sisifo incarna un processo ustionante sui carboni ardenti come il maggior tormento infernale: Sisifo è lo spettacolo privo di senso di un lavoro senza scopo né risultato:

«Ora non v'è nulla di più risibile e urtante del concepire sia come corso divino, come vita di Dio, sia come soltanto pienamente appagante e razionale spiegazione della realtà, un corso senza fine e meta, cioè senza scopo, cioè in totale assenza di scopo, marcato di quello che è il marchio tipico dell'assurdo; un corso che, nella sua necessaria assenza di raggiungimento (necessaria, perché, se raggiungimento vi fosse, questo solo sarebbe importante e il corso perderebbe ogni significato), è la riproduzione esatta di ciò in cui gli antichi, viceversa, scorgevano giustamente il maggior tormento infernale, il lavoro vanamente rinnovato e ripreso da capo, il lavoro delle Danaidi, di Tantalo, di Sisifo, di Issione»¹¹⁹.

¹¹⁵SEXTUS EMPIRICUS, *Oeuvres choisies*, traduites par Jean Grenier et Genevieve Goron, Aubier, Paris, 1948. La raccolta contiene: *Contre les physiciens*, *Contre les moralistes*, *Hypotyposes Pyrrhoniennes*. In bibliografia compare la citazione delle *Istituzioni pirroniane* con la prefazione di Rensi.

¹¹⁶Camus non leggeva l'italiano e la traduzione francese de *La filosofia dell'assurdo* è di recente pubblicazione.

¹¹⁷Il tema è stato approcciato da alcuni studiosi di Rensi, ma non è mai stato approfondito e fondato teoricamente. La vicinanza tra i due autori, per alcune tematiche in particolare, in effetti, è tangibile. Sul tema in particolare: N. EMERY, *Lo sguardo di Sisifo: Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi: con una nuova bibliografia rensiana*, Marzorati, Settimo Milanese, 1997; ID., *Giuseppe Rensi: l'eloquenza del nichilismo*, Seam, Formello, 2001; S. GIVONE, *Rensi prima di Adorno e Camus. La via italiana al pensiero negativo*, «L'Unità», 9 luglio 1997.

¹¹⁸Anche Grenier nel 1938, prima di Camus, lamenta nella cultura una certa mancanza di attenzione riservata a Sisifo: «On parle toujours du mythe de Prométhée en oubliant de citer son dénouement qui en est la principale partie. Et on ne parle jamais de Sisyphe (J. Grenier, *Essai sur l'esprit de l'orthodoxie*, cit., p. 162).

¹¹⁹G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 117. Nello stesso tempo la metafora di Sisifo è utilizzata da

Grenier interpreta il pensiero di Rensi sostenendo che, secondo il filosofo italiano, la storia, lungi dall'essere un processo della vita dello spirito in rotta verso rinnovate vittorie, «n'est que la montée au calvaire d'une vie qui se renouvelle et se détruit sans cesse»¹²⁰. La storia dello spirito, per Rensi, è pertanto ripetizione. Camus, nella sua personale attualizzazione del mito, identifica il tormento di Sisifo proprio nel lavoro «inutile et sans espoir», sempre rinnovantesi nella ripetizione infinita della salita e della discesa. La tragicità del mito di Sisifo risiede tutta nell'assenza di finalit  e nel vuoto di speranza che coesistono nell'esecuzione di un'azione priva di senso: «Où serait en effet sa peine, si   chaque pas l'espoir de r ussir le soutenait?» (I, 302)¹²¹.

L'attenzione particolare che Jean Grenier riserva a *Interiora rerum* in particolare   dovuta a una concezione pratica della filosofia che il maestro di Camus condivide col filosofo italiano. *Interiora rerum*   propriamente una confessione spirituale in cui un sistema filosofico viene vissuto prima di essere pensato¹²². L'osmosi tra vita e

Rensi in relazione alla filosofia di Croce e Gentile, i quali concepivano la speculazione filosofica non come un percorso chiuso in s  (Hegel), ma come sviluppo perpetuo. Gli idealisti italiani rompono il cerchio chiuso in s , che basta a s , e si ostinano ancora a parlare di verit , nel momento in cui, raggiunta una verit , ci si accorge di doverne perseguire una nuova: «Gli idealisti attuali hanno rotto il cerchio mediante il quale in Hegel il percorso del pensiero filosofico si chiudeva e si saldava in s ; hanno abbattuto il termine fisso del percorso, e ci  non ostante si ostinano a parlare di verit  filosofica assoluta. Ma incaponirsi a rappresentare la filosofia come verit  (anzi come assoluta verit ) nell'atto in cui la si scorge come sviluppo perpetuo e senza conclusione,   fare di essa l'opera di un Sisifo che   sempre certo di spingere il sasso del pensiero verso la cima della verit  e nel medesimo tempo   pure sempre certo che appena toccata quella cima non sar  pi  la verit . Miserando spettacolo per una pretesa *philosophia perennis*» (G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna, 1921, pp. 259-260).

¹²⁰J. GRENIER, *Trois penseurs italiens: Aliotta, Rensi, Manacorda*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger", LI, 1926, nn. 5-6, p. 380.

¹²¹Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 317: «In che consisterebbe, infatti, la pena, se ad ogni passo, fosse sostenuto dalla speranza di riuscire?».

¹²²Nell'introduzione all'articolo Grenier, riferendosi ai tre filosofi presi in esame scrive: «Il existe toujours un lien entre le philosophe et sa philosophie; ce lien peut être relâché au point qu'on peut étudier à part, chez certains philosophes, l'homme et œuvre, Aristote et le P ripat tisme, Tao-Tsun et le Taoisme; mais ici nous avons affaire au contraire à des philosophes qui ont vécu leur système avant de le penser, comme pour Schopenhauer et Nietzsche, leur œuvre est consubstantielle à leur être, et ce serait trahir l'une que de ne pas considérer l'autre» (J. GRENIER, *Trois penseurs italiens: Aliotta, Rensi, Manacorda*, cit., p. 361). Camus, da buon allievo, condivide pienamente tali giudizi, tanto da incarnarli nella sua opera. Anche a livello teorico Camus seguir  il medesimo approccio del maestro nel momento in cui ne *Le Mythe di Sisyphe* si troverà a ragionare del rapporto tra vita e filosofia: «Aujourd'hui, où la pensée ne prétend plus à l'universel, où sa meilleure histoire serait celle de ses repentirs, nous savons que le système, lorsqu'il est valable, ne se sépare pas de son auteur. L'Ethique elle-même sous l'un de ses aspects, n'est qu'une longue et rigoureuse confiance. La pensée abstraite rejoint enfin son support de chair» (I, 288) [Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 295: «Oggi, che il pensiero non aspira pi  all'universale e che la sua storia migliore sarebbe quella dei suoi pentimenti, sappiamo che il sistema, quando   valido, non si separa dal proprio autore. L'Etica

pensiero, che dà vita a *Interiora rerum*, in uno stile vivo e spirituale, porta Grenier a considerare Rensi un moralista come Montaigne, più che un filosofo¹²³. Tuttavia, le considerazioni più interessanti nell'itinerario del pensiero che da Rensi approda a Camus, tramite Grenier, vertono intorno al tema dello scetticismo. L'angolatura dalla quale il filosofo francese interpreta Rensi sono, per l'appunto, le considerazioni scettiche alle quali perviene la sua filosofia. Innanzitutto, secondo Grenier, «Rensi s'appuie comme les sceptiques de l'antiquité sur l'argument tiré des contradictions humaines»¹²⁴. La contraddizione è scorta da Rensi anche nell'ambito del pensiero speculativo, della filosofia che, pur credendosi scienza dimostrativa, in realtà non è altro che speculazione poetica:

«La conclusion théorique de Rensi s'en rapproche pourtant plus. Il rappelle, après Sextus, que le scepticisme étant une attitude purement négative, il peut-être accusé de se contredire et de se tuer lui-même. Mais le scepticisme est la seule attitude loyale quand on pense, car la pensée s'oppose au savoir. Savoir, c'est avoir fini de penser, car c'est avant tout n'avoir plus besoin de penser. Pour continuer de penser il faut ignorer, il faut douter. La philosophie devrait une bonne fois déposer son masque de science démonstrative et se présenter pour ce qu'elle est, un lyrisme, une poésie de concepts, une spéculation poétique»¹²⁵.

Come Camus, Rensi sostiene che la filosofia, considerata come scienza, non conduce l'uomo alla conoscenza, perché destinata a contraddirsi sempre e comunque:

«Si può dunque dal mio canto solamente trattare, non già di dimostrare, ché nulla si dimostra nell'ambito di quella individuale intuizione della vita che è la filosofia (la quale perciò dovrebbe una buona volta deporre, per usare l'espressione del Lange, la maschera di scienza dimostrativa... e riconoscersi come una poesia di concetti...), ma di cercar di far percepire con la medesima spiccata vivezza che è in me, quel significato di cui, nella luce cruda ove mi sono venuti sempre più emergendo, vedo rivestiti io questi due fatti delle contraddizioni e della storia - significato che per me è quello che dà veramente l'accesso a ciò che baconianamente si chiamerebbe *interiora rerum*»¹²⁶.

stessa, sotto uno dei suoi aspetti, non è che una lunga e rigorosa confidenza. Il pensiero astratto trova finalmente appoggio nella carne»].

¹²³Non ci si stupirà certamente più di questa caratterizzazione ricorrente che, in questo elaborato, è stata riscontrata prima nella ricezione francese di Nietzsche, poi nell'opera di Camus ed infine nell'interpretazione grenieriana di Rensi. La moralistica, intesa in senso francese, incarna quel modello di filosofia in cui vita e pensiero si compenetrano dando origine a una speculazione che dal pratico ritorna al pratico, attraverso la meditazione sull'esistenza.

¹²⁴J. GRENIER, *Trois penseurs italiens: Aliotta, Rensi, Manacorda*, cit., p. 379.

¹²⁵*Ivi*, p. 381.

¹²⁶G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 29-30.

In questo preciso passo, seguendo l'interpretazione di Grenier, viene messo in luce l'esito scettico della filosofia di Rensi, il quale giunge ad affermare che la filosofia non permette una conoscenza delle *interiora rerum*, non ci fa sapere, ma ci fa dubitare individualmente. Nel regno dell'incertezza e della contraddizione, sostiene Rensi, non è possibile scavalcare il fenomeno sensibile, il campo immediato dell'esperienza, per interpretarlo. Di conseguenza si può pervenire solo a una constatazione del fenomeno - tramite la scienza -, o a una sua interpretazione - nel senso di espressione di impressioni -, tramite l'arte. L'ambizione tipica della filosofia di spiegare e di interpretare è, pertanto, una forma di arte. Camus perviene alle medesime conclusioni pur aderendo all'argomentazione nietzscheana dell'atomo come immagine unitaria della materia indotta, non dalla conoscenza effettiva del mondo, ma dall'esigenza di familiarità costitutiva di una scienza antropomorfizzante. Grenier, tuttavia, approfondisce l'argomento scettico rensiano in relazione alla conoscenza, ponendo una ulteriore e significativa argomentazione: la caratteristica tipicamente umana, messa in luce da Rensi, di esigere una certa familiarità col mondo in termini di possibilità di conoscenza del mondo stesso. Grenier nomina "bisogno d'assoluto" lo sforzo tutto umano di rendere intellegibile il mondo attraverso la spiegazione:

«Ce que Rensi constate dans l'esprit humaine un besoin d'absolu dans la connaissance qui pour rien au monde ne peut se contenter d'approximations (du reste contradictoire) et qui malgré tous les échecs postule une explication totale qui rendrait le monde pleinement intelligible»¹²⁷.

Rendere il mondo intellegibile non significa altro se non adeguare le cose agli schemi del pensiero. Approdiamo così di nuovo nel cuore dell'argomentazione nietzscheana che intende la scienza come umanizzazione delle cose, nel cuore della medesima argomentazione che sviluppa Camus ne *Le Mythe de Sisyphe*.

¹²⁷J. GRENIER, *Trois penseurs italiens: Aliotta, Rensi, Manacorda, cit.*, p. 382.

 II.3

Il deserto

Il saggio sull'assurdo è dunque pervaso da un'anima scettica che sembra approdare a una forma di pessimismo. Tuttavia, il ragionamento camusiano intorno alla condizione umana nelle muraglie assurde è solo la constatazione di un dato di fatto: l'assurdo. La descrizione di tale fenomeno, in realtà, è estranea all'intenzione di rimanervi vincolati: alla descrizione del male deve seguire una cura. Da questo momento in poi, il discorso camusiano acquisisce il suo senso più profondo.

La descrizione dei muri che circondano l'uomo nel mondo si conclude nella constatazione che l'assurdo è costitutivo della relazione uomo-mondo. L'assurdo non risiede semplicemente nel fatto dell'esistenza del mondo, dell'esistenza gratuita e senza fondamento di tutte le cose. Il mondo non è assurdo in sé, ma irrazionale, vale a dire non conforme a ragione. L'assurdo implica l'esistenza dell'uomo di fronte al mondo. Il fatto dell'esistenza dell'uomo di fronte al fatto dell'esistenza del mondo implica la stonatura precisamente qualificata come assurdo: «ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde» (I, 233-234)¹²⁸. Uomo e mondo, in comune presenza, sono l'assurdo. La contrapposizione tra i due elementi scaturisce dalla constatazione che l'uomo è fuori dal mondo pur essendo nel mondo: «Si j'étais arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème n'en aurait point car je ferais partie de ce monde» (I, 254)¹²⁹. Al contrario, l'uomo si oppone al mondo pur essendo invischiato nel mondo. Camus opera una specificazione determinata degli attributi dell'uomo e del mondo che, legati insieme, contrassegnano l'assurdo. Il mondo, come si è visto in precedenza, non può essere conosciuto, cioè ridotto a unità, conformizzato agli schemi antropomorfizzanti del pensiero. Mondo è assenza di

¹²⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo, cit.*, p. 221: «Ciò che è assurdo, è il confronto di questo irrazionale con il desiderio violento di chiarezza, il cui richiamo risuona nel profondo dell'uomo. L'assurdo dipende tanto dall'uomo quanto dal mondo».

¹²⁹Trad. it. da: *Ivi*, p. 246: «Se fossi albero tra gli alberi o gatto tra gli animali, questa vita avrebbe un senso o piuttosto questo problema non sussisterebbe, perché farei parte del mondo».

senso, irrazionalità, caos. L'uomo, al contrario, è brama e nostalgia di senso, di unità, di ordine. L'esistenza dell'uomo nel mondo si compie nella dialettica incessante tra assenza di senso e esigenza di senso: «L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde» (I, 238)¹³⁰. Di fronte al richiamo dell'uomo, il mondo è "sordo". Quello che Camus ha definito in un primo momento "divorzio", in realtà è un "connubio eterno" poiché la relazione che genera l'assurdo è costitutiva dell'esistenza.

Scavando più a fondo nel ragionamento camusiano, arriviamo a scoprire che le due proposizioni che vengono qualificate come evidenze, "assenza di senso del mondo" e "esigenza di senso dell'uomo" non assumono nell'argomentazione un valore assoluto. Camus effettivamente precisa di non sapere se il mondo abbia un senso che lo trascenda, se esista un Dio ordinatore, se l'esistenza segua una logica finalistica, se dopo la morte vi sia ancora qualcosa. L'evidenza sorge da una constatazione empirica: «Je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître» (I, 254). Tutto il ragionamento assurdo è fondato sul metodo dell'evidenza empirica e del lirismo espositivo, di conseguenza Camus accetta come verità (al plurale) solo ciò che oppone resistenza al corpo, la verità empirica, l'unica che un essere finito può concepire:

«Que signifie pour moi une signification hors de ma condition? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends. Et ces deux certitudes, mon appétit d'absolu et d'unité et l'irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier» (I, 254)¹³¹.

Lo scetticismo di Camus è, dunque, di ordine metodologico. Già in *Noces*, gli idoli astratti con i piedi d'argilla erano stati fatti crollare di fronte al cuore pulsante dell'empirico. Non è un caso dunque che Wilhem Weischedel abbia individuato nel concetto di assurdo di Camus una forma particolarmente significativa di scetticismo novecentesco¹³². L'assurdo si fonda infatti sull'idea «dell'incomprensibilità e non

¹³⁰Trad. it. da: *Ivi*, p. 226: «L'assurdo nasce dal confronto fra il richiamo umano e il silenzio irragionevole del mondo»

¹³¹Trad. it. da: *Ivi*, p. 246: «Io posso comprendere solo in termini umani. Ciò che tocco e che mi resiste, ecco quanto comprendo. E queste due certezze, la mia brama di assoluto e di unità e l'irriducibilità del mondo a un principio razionale e ragionevole, e so anche che non posso conciliarle».

¹³²W. WEISCHEDEL, *Etica scettica*, Il Melangolo, Genova, 1998, p. 45.

verità del tutto» nel senso che l'uomo, accostandosi alla realtà con l'aspettativa di trovarvi un senso, scopre, al contrario, che non vi è nulla di assoluto¹³³. La condizione umana tratteggiata ne *Le Mythe de Sisyphe* naviga, in effetti, nel mare dello spaesamento. L'unico appiglio è la zattera fragile di una razionalità inconsistente che approda a concepire solo quello che l'esperienza gli concede. L'uomo esiste nel quadro di una contraddizione strutturale col mondo che lo rende un estraneo, uno straniero in casa. Tale estraneità si allarga all'impossibilità di comprensione dell'io e dell'altro; l'assurdità è presente nell'inumanità degli uomini condizionati dall'aspetto meccanico dei loro gesti privi di senso. Come se non bastasse, la scoperta della temporalità, della decomposizione e della sanguinante matematica dell'esistenza rende palpabile l'evidenza che l'uomo, pur vivendo, è un condannato a morte. Tali sono le conclusioni del ragionamento assurdo. A partire dalle evidenze che l'esperienza dell'assurdo ha palesato, Camus dipinge una immagine smarrita e sradicata della condizione umana¹³⁴. Privo di appigli e di punti di riferimento, l'uomo brancola nel *deserto*.

La fenomenologia dell'assurdo tratteggiata fino a questo punto sfocia, dunque, nella costituzione nitida dello spettro del deserto. L'immagine, già presente in *Noces*, ne *Le Mythe de Sisyphe*, acquista un senso definito nel momento in cui la si considera in relazione al problema del nichilismo. È noto che fu Nietzsche ad utilizzare la metafora del deserto per indicare il nichilismo:

«A noi sono concesse, come mai ancora a nessun uomo, prospettive in tutte le direzioni, e da nessuna parte si vede la fine. Abbiamo, perciò, il vantaggio di un sentimento di vastità immane; ma anche di immane vuoto: e l'inventiva di ogni uomo superiore consiste, in questo secolo, nel venire a capo di tale terribile sentimento del deserto»¹³⁵.

La relazione tra la figura metaforica del deserto e il nichilismo è sottolineata da Camus, ne *L'Homme révolté*, nell'esposizione storico-filosofica del passaggio dal nichilismo "soddisfatto" di Stirner al nichilismo "clinico" di Nietzsche: «Stirner, et, avec

¹³³Ivi, p. 46.

¹³⁴Le descrizioni di Camus risentono fortemente della lezione di Pascal sulla miseria dell'uomo senza Dio: «Nel vedere l'accecamento e la miseria dell'uomo, nel considerare tutto l'universo muto, e l'uomo senza luce, abbandonato a se stesso, e come smarrito in quest'angolo dell'universo, senza sapere chi ve lo abbia messo, ciò che vi è venuto a fare, cosa diventerà morendo, incapace di ogni conoscenza, comincio a provare una grande paura, come un uomo che sia stato portato addormentato in un'isola deserta e spaventosa e che si svegliasse senza sapere dove si trova e senza mezzi per uscirne (B. PASCAL, *Pensieri*, Bompiani, Milano, 2009, p. 215).

¹³⁵F. NIETZSCHE, *frammento postumo* 25[13], primavera 1884, Vol. VII, t. 2, p. 8.

lui, tous les révoltés nihilistes, courent aux confins, ivres de destruction. Après quoi, le désert découvert, il faut apprendre à y subsister. La quête exténuante de Nietzsche commence» (III, 116)¹³⁶. Il deserto è la condizione dell'uomo all'interno delle mura glie assurde¹³⁷, il luogo in cui si dispiega la logica dell'esistenza umana. Considerare l'uomo sperduto in uno stato di smarrimento ed equivalenza significa operare una *tabula rasa* dei punti dei riferimento su cui si è retta per secoli la società occidentale, significa azzerare le coordinate metafisiche in relazione alle quali viene comunemente concepita la logica di una esistenza. La desertificazione è una malattia che colpisce lo spirito; il deserto di senso è lo stato dell'uomo nudo di fronte al mondo.

La contraddizione strutturale tra uomo e mondo si sorregge su una concezione sproporzionata della ragione; essa è impotente, ma nello stesso tempo è ambiziosa. Il tema della nostalgia dell'unità è, dunque, centrale. L'esigenza di senso, vale a dire la brama di unità del pensiero, si infrange contro i muri assurdi, si disperde, come un eco inconsistente, negli spazi vuoti di un deserto. Ad ogni modo, la ragione è l'unico mezzo mediante il quale l'uomo può risvegliare la coscienza del deserto di senso in cui vive¹³⁸:

«Je veux que tout me soit expliqué ou rien. Et la raison est impuissante devant ce cri du coeur. L'esprit éveillé par cette exigence cherche et ne trouve que contradictions et déraisonnements. Ce que je ne comprends pas est sans raison. Le monde est peuplé de ces irrationnels. A lui seul dont je ne comprends pas la signification unique, il n'est qu'un immense irrationnel. Pou-voir dire une seule fois : 'cela est clair' et tout serait sauvé. Mais ces hommes à l'envi proclament que rien n'est clair, tout est chaos, que l'homme

¹³⁶Trad. it. da: A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 692: «Dopo di che, scoperto il deserto, bisogna imparare a sussistere. Comincia la ricerca estenuante di Nietzsche».

¹³⁷Anche Malraux, in *Tentazione dell'Occidente*, lega l'assurdo al destino nichilistico dell'Europa: «L'europeo insegna alla coscienza a oscurarsi e ci prepara ai reami metallici dell'assurdità» (A. MALRAUX, *Tentazione dell'occidente*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1955, p. 132). Il vincolo che lega l'uomo all'assurdo è testimoniato con questa potente immagine: «L'assurdo, il bell'assurdo, legato a noi come il serpente all'albero del Bene e del Male (*Ivi*, p. 61).

¹³⁸«L'intelligence aussi me dit donc à sa manière que ce monde est absurde» (I, 233) [Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 221: «Anche l'intelligenza mi dice, dunque, a modo suo, che questo mondo è assurdo»]. Camus non utilizza il vocabolario filosofico sempre con precisione. La "ragione" è per Camus uno strumento del pensiero. Il "risveglio" avviene nella ragione. Solitamente il termine "intelligenza" è sinonimo di "ragione". Una differenza è riscontrabile nel termine "pensiero". La ragione è precisamente quella capacità intellettuale che conduce l'uomo alla coscienza dell'assurdo e che rimane all'interno dei propri limiti sempre chiaroveggente. Il "pensiero" al contrario è la ragione che scavalca i propri limiti sedotta dall'appello dell'unità. Il pensiero, in questo senso, può essere letto come "nostalgia": «La pensée d'un homme est avant tout sa nostalgie» (I, 252) [Trad. it. da: *Ivi*, p. 244: «Il pensiero di un uomo è innanzi tutto la sua nostalgia»].

garde seulement sa clairvoyance et la connaissance précise des murs qui l'entourent» (I, 237-238)¹³⁹.

L'unica certezza di una ragione sminuita nelle sue capacità è l'evidenza dei muri assurdi che la circondano, delle proprie contraddizioni e dei propri limiti: «L'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites» (I, 252)¹⁴⁰. La contraddizione tra assenza di senso e esigenza di senso si misura nel tentativo del pensiero di oltrepassare i limiti della ragione lucida attraverso l'astrazione (Husserl) e il salto in Dio (Kierkegaard). La ragione reagisce di fronte all'irrazionale divinizzando l'assurdo, eseguendo il salto mortale in Dio o razionalizzandolo nell'intellettualismo che edifica ragioni astratte. In entrambi i casi, la lucidità cede il passo al desiderio dell'unità, alla nostalgia: «De même que la raison sut apaiser la mélancolie plotinienne, elle donne à l'angoisse moderne les moyens de se calmer dans les décors familiers de l'éternel» (I, 252)¹⁴¹. Il Dio trascendente e il Dio dell'astrazione non sono altro che le conclusioni esistenzialiste elaborate per appagare la brama di unità e rendere il mondo un ambiente domestico, non più un deserto, ma un orto di certezze. Ciò che conduce l'uomo da una «philosophie de la non-signification du monde» al «suicide philosophique» non è altro che una «métaphisique de consolation» elaborata da una ragione che scavalca i propri limiti. Al contrario, la lucidità esibisce la conoscenza dei muri che la circondano perché si appiglia al «goût du concret», al «sens de la condition humaine», che l'esperienza dell'assurdo rivela. Una volta riconosciuta la nozione di assurdo per quello che è in realtà - vale a dire il prodotto di un confronto lucido tra un desiderio di trasparenza e unità e la densità e opacità del mondo non conforme a ragione -, ogni tentativo della «raison triomphante» o della «raison humiliée» di conciliare la contraddizione conduce al suicidio filosofico¹⁴²: «Je prends la liberté d'appeler ici suicide philosophique l'attitude existentielle. Mais ceci n'impli-

¹³⁹Trad. it. da: *Ivi, cit.*, p. 226: «Voglio che mi sia spiegato tutto o nulla. E la ragione è impotente di fronte a questo grido del cuore. Lo spirito, risvegliato da questa esigenza, cerca e non trova che contraddizioni e sragionamenti. Ciò che io non comprendo è senza ragione. Il mondo è popolato da questi irrazionali, ed esso stesso, di cui non capisco il significato unico, non è che un immenso irrazionale. Se si potesse dire una volta: "ciò è chiaro", tutto sarebbe salvo. Ma gli uomini proclamano a gara che nulla è chiaro, che tutto è caos, che l'uomo conserva soltanto la propria perspicacia e la precisa conoscenza delle muraglie assurde».

¹⁴⁰Trad. it. da: *Ivi*, p. 244: «L'assurdo è la ragione lucida che accetta i propri limiti».

¹⁴¹Trad. it. da: *Ibidem*: «Allo stesso modo che la ragione seppe placare la malinconia di Plotino, essa dà all'angoscia moderna i mezzi per placarsi nella scena familiare dell'eterno».

¹⁴²M. WEYEMBERGH, *L'unité, la totalité et l'enigme ontologique*, in *Albert Camus ou la mémoire des origines, cit.*, p. 30.

que pas un jugement. C'est une façon commode de désigner le mouvement par quoi une pensée se nie elle-même et tend à se surpasser dans ce qui fait sa négation» (I, 247)¹⁴³. La negazione del pensiero, per gli "esistenzialisti", è Dio, inteso come principio assoluto e unitario. Affermare l'esistenza di un Dio, significa negare la ragione umana, costitutivamente limitata e condizionata dall'assurdo. Affermare l'esistenza di un Dio equivale a negare i limiti della ragione e, quindi, a non riconoscere l'ostacolo concreto rivelato dall'esperienza assurda. Il salto nel Dio della religione e dell'astrazione è pertanto identificato con il suicidio dell'intelligenza che, sedotta dal desiderio di conciliazione, nega la sua strutturale contraddizione. Il deserto è pertanto un mondo senza Dio, senza assoluto, senza fondamento. Anche questa asserzione tuttavia non assume in Camus un valore assoluto poiché si fonda su un principio di evidenza empirica: non conoscere il senso che trascende il mondo non significa che il senso non ci sia, ma solo che non è concesso all'uomo di accedervi. Camus imposta tutto il ragionamento assurdo sulle evidenze empiriche dell'esistenza. La domanda preliminare da cui tutto il discorso si è sviluppato suonava per l'appunto in questi termini: «Un jour seulement, le "pourquoi" s'élève et tout commence» (I, 228). Tutto ha inizio da un semplice "perché?". Lo stupore generato dalla questione fondamentale non trova risposta. O meglio, trova risposta nella contraddizione, nel deserto di senso. Questa evidenza non è però un punto d'approdo. In realtà, Camus non intende restare su tali conclusioni "nichiliste". Il senso de *Le Mythe de Sisyphe*, come esplicitato fin dall'inizio, non è acquisire la coscienza dell'insensatezza del tutto, ma stabilire uno stile di vita per *con-vivere* con l'assurdo, per *stare* nel deserto, per imparare a *viver-ci*.

La nozione di nichilismo, mai chiamata in causa da Camus ne *Le Mythe de Sisyphe*, respira nella nozione di assurdo nel momento in cui viene certificata la gratuità dell'esistenza nello stato in cui versa l'uomo cosciente dei muri assurdi che lo circondano. L'assurdo, chiaramente, non coincide con il nichilismo. La complessità del problema nichilista si estende naturalmente al di là della nozione di assurdo elaborata da Camus. L'assurdo è semplicemente una figura del nichilismo, la descrizione dello stato psicologico e antropologico in cui versa l'uomo nel momento in cui

¹⁴³Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 238: «Mi prendo la libertà di chiamare suicidio filosofico l'atteggiamento esistenzialista. Ma ciò non implica un giudizio. È un modo comodo di indicare lo svolgimento attraverso cui un pensiero nega se stesso e tende a superarsi in ciò che costituisce la sua negazione».

percepisce lo stato di decomposizione di quei fondamenti che davano la risposta al “perché”: Dio, Verità, Unità. L’assurdo è lo statuto antropologico della condizione di insensatezza in cui versa l’umanità nella prima metà del Novecento. Come valeva per la questione dello scetticismo gnoseologico, anche per quanto riguarda la questione del nichilismo, Camus non raggiunge le profondità e le vette delle analisi folgoranti di Nietzsche. Tuttavia, senza scorciatoie né cervellotiche interpretazioni, *Le Mythe de Sisyphe* si situa indubbiamente nell’universo di cui Nietzsche ha disegnato la topologia¹⁴⁴. La definizione nietzscheana di nichilismo ingloba sicuramente le problematiche del saggio di Camus: «Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al “perché?”»¹⁴⁵. Il nichilismo è dunque la mancanza di senso che subentra quando viene meno la forza delle risposte tradizionali al “perché?” della vita e dell’essere:

«Il nichilismo come condizione psicologica dovrà subentrare in primo luogo se avremo cercato un “senso” in tutto ciò che avviene, senso che non vi si trova: così che il cercatore finisce per perdersi d’animo. In questo caso, nichilismo è diventare consapevoli della lunga dissipazione, di forza, il tormento dell’“invano”, l’incertezza, la mancanza di occasioni per un ristoro qualsiasi, per acquietarsi ancora in qualche luogo»¹⁴⁶.

La ricerca del senso, nel mondo assurdo, ha il medesimo esito. Le conseguenze sono per l’appunto la possibilità dello scoramento psicologico, l’abbattimento, l’incertezza e lo spaesamento che possono concludersi col suicidio fisico. Allo stesso modo, sostiene Nietzsche, il nichilismo psicologico «subentra quando sia posta una totalità, una sistematizzazione, perfino un’organizzazione in ogni accadimento e nell’insieme di tutto ciò che avviene [...]. Una specie di unità, una qualche forma di monismo». L’impalcatura logica e sistematica che l’uomo ha disegnato nel mondo per cercarvi l’unità si sgretola nel momento in cui egli scopre che «questo Tutto non esiste»¹⁴⁷. La scoperta delle muraglie assurde si realizza a livello dell’intelligenza, nel riconoscimento del pensiero come nostalgia di unità e dei limiti della ragione. Il nichilismo nietzscheano colto da una angolazione psicologica, insieme allo scetticismo metodologico, è il riferimento principale di Camus nell’elaborazione della

¹⁴⁴M. WEYEMBERGH, *Autocréation et automythification dans Le Mythe de Sisyphe*, in *Albert Camus ou la mémoire des origines*, cit., p. 51.

¹⁴⁵F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 9.

¹⁴⁶F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., p. 12.

¹⁴⁷*Ibidem*.

nozione di assurdo¹⁴⁸. La presenza di Nietzsche ne *Le Mythe de Sisyphe* è persistente. Il filosofo di Röcken ricorre con una certa continuità in tutto il saggio, il suo nome compare dieci volte e sempre in momenti culminanti del lirismo meditante¹⁴⁹. Ad ogni modo, Camus, anche nel saggio sull'assurdo, continua a fare un "uso moralistico" della filosofia di Nietzsche, considerando le implicazioni pratiche degli aforismi nietzscheani come precetti, come massime da incarnare nell'esistenza. Le citazioni che Camus estrapola dall'opera del filosofo tedesco hanno tutte un senso pragmatico, indicano uno stile di vita, una postura dello spirito. Camus considera Nietzsche un "moralista" in linea con la ricezione generale di Nietzsche in Francia, in questa fase storico-filosofica. La questione del rapporto tra assurdo e nichilismo

¹⁴⁸La relazione tra scetticismo e nichilismo da un punto di vista psicologico è finemente sviscerata da Jaspers nel volume *Psicologia delle visioni del mondo*. Cfr. K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950, pp. 332-338.

¹⁴⁹Nietzsche ne *Le mythe de Sisyphe* svolge la funzione di *maitre à penser*: è un punto di riferimento costante. Sicuramente la ragione di tutto ciò è racchiusa in una delle ultime asserzioni dell'appendice su Kafka: «Nietzsche paraît être le seul artiste à avoir tiré les conséquences extrêmes d'une esthétique de l'Absurde» (I, 314). Nietzsche, maestro di vita, è anche maestro dell'assurdo. Allo stesso tempo, non può sfuggire l'appellativo di "artista" e non di "filosofo" attribuito a Nietzsche poiché è perfettamente in linea con la percezione della sua opera negli ambienti letterari francesi al tempo. Inoltre, le indicazioni estrapolate dagli aforismi di Nietzsche hanno sempre a che fare con una pratica della vita. Ad esempio il già citato: «Et s'il est vrai, comme le veut Nietzsche, qu'un philosophe, pour être estimable, doive prêcher d'exemple» (I, 221). Qui Camus non fa altro che raccogliere l'invito nietzscheano a vivere il proprio pensiero. E ancora: «Quand Nietzsche écrit: "Il apparaît clairement que la chose principale au ciel et sur la terre est d'obéir longtemps et dans une même direction: à la longue il en résulte quelque chose pour quoi il vaille la peine de vivre sur cette terre comme par exemple la vertu, l'art, la musique, la danse, la raison, l'esprit, quelque chose qui transfigure, quelque chose de raffiné, de fou ou de divin", il illustre la règle d'une morale de grande allure. Mais il montre aussi le chemin de l'homme absurde» (I, 263) [Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 257: «Quando Nietzsche scrive: "appare chiaramente che la cosa principale in cielo e sulla terra è obbedire per molto tempo e in una stessa direzione: a lungo andare ne risulta qualche cosa per cui valga la pena di vivere su questa terra, come, per esempio, la virtù, l'arte, la musica, la danza, la ragione, lo spirito, qualche cosa che trasfiguri, qualche cosa di raffinato, di folle, di divino", quando così scrive, egli spiega la regola di una morale di grande stile, ma indica anche il cammino dell'uomo assurdo»]. Quello che interessa a Camus è la "regola di vita" che il moralista suggerisce. Nel capitolo dedicato all'attore, è ancora Nietzsche a fornire le parole adatte: «"Ce qui importe", dit Nietzsche, "ce n'est pas la vie éternelle, c'est l'éternelle vivacité". Tout le drame est en effet dans ce choix» (I, 276) [trad. it. da: *Ivi*, p. 275: «Ciò che importa" dice Nietzsche "non è la vita eterna, ma l'eterna vitalità". Tutto il dramma sta, infatti, in questa scelta»]. E sul creatore: «À cet égard, la joie absurde par excellence, c'est la création. "L'art et rien que l'art, dit Nietzsche, nous avons l'art pour ne point mourir de la vérité"» (I, 283) [Trad. it. da: *Ivi*, p. 289: «"L'arte e null'altro che l'arte" dice Nietzsche "abbiamo l'arte per non morire della verità"»]. Ancora la vita e la morte, ancora massime folgoranti che indirizzano la vita. Camus, in questa fase, cita e legge Nietzsche come maestro di vita e di saggezza, prima che come grande filosofo e metafisico. Solo dopo aver preso coscienza del peso del pensiero nietzscheano nel Novecento, Camus comincerà ad approcciarsi al filosofo tedesco in maniera più distaccata e sistematica. I primi sintomi di questo nuovo approccio si possono evidenziare nelle *Lettres à un ami allemand*.

può essere letta in questa direzione. Il nichilismo, problema filosofico che coinvolge l'intera storia della filosofia occidentale, da un punto di vista ontologico, teoretico, morale ed estetico, diagnosticato da Nietzsche, ma tenuto "in osservazione" da tutti i suoi predecessori, viene descritto da Camus, tramite la figura dell'assurdo, come una condizione psicologica a cui l'uomo desiderante approda nel momento in cui prende coscienza dell'insensatezza dell'esistenza. Tale scoperta non avviene sul piano dell'astrazione, del ragionamento, ma su quello affettivo del sentimento - «Les pages qui suivent traitent d'une sensibilité absurde qu'on peut trouver éparse dans le siècle» (I, 219) - e tale rimane per tutto il saggio. L'autore de *Le Mythe de Sisyphe* constata l'assurdo, come figura del nichilismo, su un piano psicologico, affettivo e sensibile. Siccome la sete di unità e di conoscenza non viene mai placata non è possibile offrire una giustificazione teoretica dell'assurdo; si può solo elaborarne una nozione edificata sul sentimento. È per questa ragione, dunque, che in un frammento dei *Carnets* compaiono le seguenti folgoranti parole: «le monde absurde ne reçoit qu'une justification esthétique» (II, 974)¹⁵⁰. Calcando ancora i passi di Nietzsche¹⁵¹, Camus afferma che solo dopo aver riconosciuto la ragione limitata e l'impossibilità di una conoscenza univoca si può pervenire alla giustificazione estetica dell'assurdo.

Le Mythe de Sisyphe è un saggio che descrive il nichilismo come la condizione di crisi dei fondamenti che fa sprofondare l'umanità nell'assurdo, imponendole la certezza che nulla ha senso. L'assurdo è "sentimento del deserto". Tra gli scritti inediti di Camus esistono due luoghi in cui si può scorgere un chiaro riferimento al problema del nichilismo in relazione ai contenuti de *Le Mythe de Sisyphe*.

Nell'avvertenza che Camus intende allegare a *Le Mythe de Sisyphe* negli anni 1939-1940, a due anni dalla pubblicazione, compaiono le seguenti parole:

«L'absurde qui, jusqu'ici, a constitué un point d'arrivé est défini dans cet essai comme une ligne de départ. Certaines solutions de ce mal de l'esprit sont cependant écartées d'avance. Il est décrit à l'état pur. Aujourd'hui où tant de forces risquent de nous détourner de nos problèmes, il a paru bon de suivre au contraire le chemin d'une certaine

¹⁵⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Carnets 1942-1951, cit.*, p. 56: «Il mondo assurdo può avere soltanto una giustificazione estetica». Qualche mese prima, nello stesso quaderno, costellato di citazioni di Nietzsche, Camus annotava: «Nietzsche dit que la forme mathématique ne se justifie chez Spinoza que comme moyen d'expression *esthétique*» (II, 962) [Trad. it. da: *Ivi*, p. 40: «Nietzsche dice che in Spinoza la forma matematica si giustifica solo come mezzo di giustificazione estetica»].

¹⁵¹Camus ricalca la celeberrima espressione che Nietzsche utilizza nel paragrafo 24 de *La nascita della tragedia*: «Solo come fenomeno estetico l'esistenza e il mondo appaiono giustificati» (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia, cit.*, p. 159).

fidélité. C'est dans la situation de son mal que le malade trouve le remède et non dans l'ignorance ou l'évasion» (I, 319).

L'oggetto di studio del saggio è considerato essere una malattia dello spirito. Lo spirito infetto perviene alla constatazione che nulla ha senso e sprofonda nella migrazione nel deserto. L'immagine della malattia è un'altra metafora utilizzata da Nietzsche per intendere appunto il nichilismo¹⁵². Ne *L'homme révolté*, Camus vede in Nietzsche stesso il clinico del nichilismo, cioè colui che ne ha descritto i contorni patologici. Nietzsche, analizzando il nichilismo, non fa che impostare un "quadro clinico", cioè il complesso dei dati relativi all'andamento di una malattia. Una volta constatato il "quadro clinico" della malattia è necessario stabilire una terapia. A differenza del pensiero esistenzialista che propone il salto nell'astrazione o in Dio, o della morale cristiana che propone la speranza nell'al di là come palliativo, Camus invita a trovare il rimedio al male, vivendolo. È possibile dunque vivere nel nichilismo che fa sprofondare l'uomo nell'assurdo e nella certezza dell'insensatezza del tutto? La risposta di Camus è positiva. Tuttavia, è necessario porre delle condizioni: constatare l'assurdo, teorizzarlo e spingerlo fino alle sue ultime conseguenze. In una parola accettare la propria finitudine e trovare una soluzione nei limiti posti dalla coscienza dell'assurdo.

Nella già citata lettera a Ponge del 27 gennaio 1943, Camus si spinge ancora più a fondo nell'inquadrare il problema del nichilismo in relazione all'assurdo. La constatazione che *Le Mythe de Sisyphe* è «un essai de définition passionné» del nichilismo non lascia spazio ad equivoci. Da questo momento in poi Camus inizierà a porre il problema del nichilismo, nelle sue diverse sfaccettature, al centro dei suoi pensieri fino alla pubblicazione de *L'Homme révolté*, opera dichiaratamente finalizzata al suo superamento. Il corpus della lettera ruota intorno all'opera poetica di Ponge, *Le parti pris des choses*, considerata «un œuvre absurde à l'état pur» perché nasce «à l'extrémité d'une philosophie de la non-signification du monde» (I, 883). La modestia tragica de *Le parti pris des choses* risiede tutta nell'evocazione del mutismo del mondo e del

¹⁵²«Il nichilismo rappresenta una fase di transizione patologica» (F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., p. 14). Nietzsche fa uso della metafora del malato e della malattia nei seguenti luoghi della sua opera: «La più grande malattia degli uomini è nata dalla battaglia contro le loro malattie, e gli apparenti rimedi hanno generato a lungo andare qualcosa di peggio di quello che con essi doveva essere eliminato» (F. NIETZSCHE, *Aurora*, cit., p. 42). «Tranquillizzare l'immaginazione del malato, che almeno non abbia a soffrire, come è accaduto fino ad oggi, più dei suoi pensieri sulla malattia che della malattia stessa, - penso che sia già qualche cosa» (*Ivi*, p. 43).

tetativo umano di trovare un legame di parentela con esso¹⁵³. Ecco una comunità di spirito e di intenti, dunque, con *Le Mythe de Sisyphe*. Tuttavia, tralasciando le considerazioni sull'estetica de *Le parti pris des choses*, Camus dedica al proprio saggio sull'assurdo alcune interessanti postille. Il problema di fondo de *Le Mythe de Sisyphe* non è solo quello di disegnare la topologia del nichilismo che infetta il secolo, ma al contrario: «il s'agit de savoir si l'on peut définir un bon nihilisme» (I, 887). La critica tende ad identificare la nozione di "buon nichilismo" con il nietzscheano nichilismo attivo. In realtà, Camus non ci dice nulla più di questo: «Le bon nihilisme est celui qui conduit au relatif at à l'humain» (*ibid.*). Un nichilismo "positivo" pertanto è quello che conduce al "relativo" e all'"umano". Il vero volto dell'assurdo, afferma Camus ne *Le Mythe de Sisyphe*, consiste nel suo «caractère humain et relatif» che si oppone a «une éternité à la fois incompréhensible et satisfaisante» (I, 234). L'errore di un certo pensiero esistenzialista (Camus si riferisce in questo caso a Chestov)¹⁵⁴ consiste nello scoprire l'assurdo e nell'identificarlo con Dio (è il "balzo"); l'integrazione dell'assurdo in Dio, vale a dire in un principio unitario, fa scomparire l'essenza dell'assurdo che è opposizione, divorzio. Chestov, come gli altri "esistenzialisti", si sottrae alla contraddizione e confida nella speranza dell'eterno, eludendo il confronto: «Pour Chestov, la raison est vaine, mais il y a quelque chose au-de-là de la raison». Il filosofo "esistenzialista", saltando, oltrepassa la ragione umana e limitata che, con lucidità, constata i muri assurdi che la circondano. Al contrario per uno spirito assurdo «la raison est vaine et il n'y a rien au de là de la raison» (*Ibid.*). Affermare la vanità della ragione non significa negarla, ma, al contrario, riconoscere i suoi limiti e ammettere «ses pouvoirs relatifs» (I, 246). Questo, e niente altro, significa che l'assurdo, come "buon nichilismo", conduce all'umano e al relativo: «il est vain de nier absolument la raison. Elle a son ordre dans lequel elle est efficace. C'est justement celui de l'expérience humaine» (I, 244)¹⁵⁵. I limiti posti dall'esperienza sono gli stes-

¹⁵³In questa dialettica è racchiusa tutta la tensione teoretica che ispira *Le Mythe de Sisyphe*. L'opera assurda illustra - sostiene Camus - «le renoncement de la pensée à ses prestiges et sa résignation à n'être plus que l'intelligence qui met en œuvre les apparences et couvre d'images ce qui n'a pas de raison». L'opera di Ponge è assurda nella misura in cui nella descrizione delle cose non esiste la parola giusta, ma solo le parole giuste. Come nella ricerca assurda l'uomo lucido non perviene alla Verità, ma ad alcune verità, così nella descrizione poetica «ne pouvez trouver que *des mots justes* et non *le mot juste*» (I, 886). In questa caratterizzazione l'opera assurda è pienamente umana.

¹⁵⁴Sulla presenza del filosofo russo ne *Le Mythe de Sisyphe* si è soffermato: P. DUNWOODIE, *Chestov et Le Mythe de Sisyphe*, in «La Revue des Lettres modernes. Série Albert Camus», 4, 1971, pp. 43-50.

¹⁵⁵Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 233: «È vano negare assolutamente la ragione. Essa

si che confinano la ragione nell'umano e nel relativo. Vivere con ciò che l'evidenza empirica conferma significa mantenere la coscienza lucida e restare dentro i cancelli dell'assurdo. Il problema di Camus è proprio quello di capire come vivere entro lo stato di assurdo.

Tuttavia il discorso camusiano si sviluppa in una direzione meno oscura nel momento in cui scrive a Ponge:

«Si je n'avait pas une peur bleue des magnifiques généralisations de Nietzsche, je vous dirais : «le sentiment de l'absurde, c'est le monde qui est en train de mourir. La volonté de l'absurde, c'est le monde nouveau» (I, 887).

Pare che Camus voglia costruire un parallelo tra il nichilismo negativo e il sentimento dell'assurdo, e tra il nichilismo positivo, il "buon nichilismo", con la "volontà dell'assurdo". La temuta generalizzazione o, se vogliamo, semplificazione, sposta il medesimo discorso da un piano antropologico a un piano morale. Il nichilismo, in questo caso identificato appieno con l'assurdo, non è altro che il vuoto di senso generato dalla coscienza della contraddizione tra nostalgia e opacità, non è altro che la constatazione dello spaesamento generato dall'assenza di senso e di fondamento nell'esistenza, nient'altro che una «philosophie de la non-signification du monde» (I, 248), in una parola, il deserto. Il "buon nichilismo" al contrario è la "volontà del deserto". Con questo Camus non intende dire né più né meno di quello che era stato specificato nell'avvertenza a *Le Mythe de Sisyphe*: Il malato trova il rimedio alla sua malattia vivendo il suo male. La scelta di percorrere i binari del nichilismo e dell'assurdo coincide con la volontà di riconoscere l'assurdo come principio invalicabile dell'esistenza. Tale riconoscimento, che risiede tutto nella fermezza della fedeltà alla finitudine, che non salta nella trascendenza e non idealizza l'astrazione, si compie interamente nel passaggio dal "sentiment de l'absurde" a la "volonté de l'absurde": «Mon raisonnement veut être fidèle à l'évidence qui l'a éveillé» (I, 253). La constatazione dell'assurdo e di tutte le sue implicazioni nell'esistenza dona pienamente il senso a quell'espressione ripetuta fino allo sfinimento: "vivre sans appel". Il ragionamento camusiano trova il suo compimento nel momento in cui arriva ad affermare l'esposizione volontaria all'assurdo come regola di vita: «savoir se maintenir sur cet-

ha un ordine proprio, nel quale risulta efficace, e che è appunto quello dell'esperienza umana».

te arête vertigineuse, voilà l'honnêteté, le reste est subterfuge» (I, 253)¹⁵⁶. Questo, e non altro, è il «point de départ».

In un certo senso, si può affermare che *Le Mythe de Sisyphe* entra nel vivo una volta conquistata tale posizione: solo dopo un sofferto riconoscimento dell'assenza di senso dell'esistenza, della limitatezza della ragione, della matematica condanna a morte, della volontà di persistere nel "faccia a faccia" con l'assurdo, dal deserto può dunque innalzarsi il grido di rivolta della finitudine.

II.4

La rivolta nel deserto

Le suggestioni metodologiche fondate su un principio di resistenza empirica che Camus stabilisce per concepire, nella condotta, una reale esposizione all'assurdo sono disseminate per tutto il saggio: «Je veux savoir si je puis vivre avec ce que je sais et avec cela seulement» (I, 246)¹⁵⁷; oppure, ancora: «Je demande ce qu'entraîne la condition que je reconnais pour mienne» (I, 247)¹⁵⁸; infine: «J'ai seulement à tirer les conclusions de ce que je puis voir et à ne rien hasarder qui soit une hypothèse» (I, 260-261)¹⁵⁹. Siccome l'inconsistenza della ragione limita il campo conoscitivo dell'uomo alle evidenze empiriche, la scelta di restare fedele all'esperienza assurda impone di non avvalersi delle umane consolazioni metafisiche che millenni di religioni hanno elaborato:

«Cette raison si dérisoire, c'est elle qui m'oppose à toute la création. Je ne puis la nier d'un trait de plume. Ce que je crois vrai, je dois donc le maintenir. Ce qui m'apparaît si évident, même contre moi, je dois le soutenir» (I, 254)¹⁶⁰.

¹⁵⁶Trad. it. da: Ivi, p. 245: «Sapersi mantenere su questa cresta vertiginosa, ecco l'onestà: il resto è sotterfugio»

¹⁵⁷Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 236: «Voglio sapere se posso vivere con ciò che so e con ciò soltanto».

¹⁵⁸Trad. it. da: Ivi, p. 237: «Domando ciò che porta con sé la condizione che riconosco come mia».

¹⁵⁹Trad. it. da: Ivi, p. 254: «Io devo soltanto trarre le conclusioni da quanto posso vedere e non arrischiare nulla che sia ipotetico».

¹⁶⁰Trad. it. da: Ivi, p. 247: «Questa ragione tanto inconsistente è quella che mi pone contro tutta la creazione. Ma, poiché non posso negarla con un tratto di penna, devo dunque mantenere ciò che credo vero e sostenere ciò che mi appare tanto evidente, anche se contro me stesso».

Constatati i limiti che l'esperienza assurda rivela, l'interrogazione sul suicidio viene rinnovata, prima di essere sciolta, in relazione alla descrizione della condizione umana nel deserto: «Il faut savoir si l'on peut en vivre ou si la logique commande qu'on en meure» (I, 253)¹⁶¹. Poco più avanti: «Va-t-on mourir, échapper par le saut, reconstruire une maison d'idées et de formes à sa mesure ? Va-t-on au contraire soutenir le pari déchirant et merveilleux de l'absurde ?» (I, 255)¹⁶². In un crescendo lirico, Camus inizia a delineare quel processo che dal "sentiment de l'absurde" conduce alla "volonté de l'absurde". L'ardito tragitto porta con sé la necessità di un cambio di metodo. L'evidenza lapalissiana e il lirismo donchisciottesco, che hanno costituito il fulcro del ragionamento assurdo, ancorando l'uomo lucido al terreno dell'esperienza, devono essere supportate da una forma di "ostinazione". Può sembrare risibile l'uso camusiano di alcuni termini del vocabolario filosofico o scientifico come "metodo", ma in realtà questa attitudine a "non prendere troppo sul serio" le parole rientra in una certa logica che si impegna a *fare* il pensiero col vissuto e non col sistema. Pertanto, come è lecito immaginare, il metodo, per Camus, non ha un valore di ordine teoretico, ma pratico. Ciò che Camus chiama metodo non è né un orientamento né una tecnica di ricerca logico-deduttiva, ma una forma di ascesi, un *modus vivendi*, uno stile: «Insistons encore sur la méthode: il s'agit de s'obstiner» (I, 255). La scelta di perseguire la strada che conduce a una esposizione lucida all'assurdo non è lineare, ma il frutto, per l'appunto, di una fervida caponaggine che l'uomo assurdo impone a se stesso. Troppe sono le tentazioni, troppe le religioni e i profeti che esortano al "salto". Le nozioni astratte e fantasiose di Dio, peccato, inferno, immortalità, elargite dall'ambizione nostalgica del pensiero, vengono escluse dallo stile di vita dell'uomo assurdo per la semplice ragione che scavalcano i limiti dell'evidenza empirica. L'uomo che si espone all'assurdo, come l'uomo corporeo e terreno esaltato in *Noces*, quando contempla la propria esistenza, fa cadere tutti gli idoli:

«Ainsi ce qu'il exige de lui-même, c'est de vivre seulement avec ce qu'il sait, de s'arranger de ce qui est et ne rien faire intervenir qui ne soit certain. On lui répond que

¹⁶¹Trad. it. da: *Ivi*, p. 245: «Bisogna sapere se si può vivere o se la logica prescrive che si debba morire».

¹⁶²Trad. it. da: *Ivi*, p. 247: «Si deve, invece, sfuggire con il salto, ricostruire una casa di idee e di forme su misura? O si deve, invece, accettare la scommessa straziante e meravigliosa dell'assurdo?».

rien ne l'est. Mais ceci du moins est une certitude. C'est avec elle qu'il a affaire : il veut savoir s'il est possible de vivre sans appel» (*Ibid.*)¹⁶³.

Ecco tratteggiati i contorni del metodo dell'evidenza e dell'ostinazione: «Savoir si l'on peut vivre sans appel, c'est tout ce qui m'intéresse. Je ne veux point sortir de ce terrain» (I, 260)¹⁶⁴ L'evidenza, che la ragione limitata constatata nel confronto con l'esperienza assurda, è una restrizione di campo che l'uomo lucido si auto-impone per dimorare nel deserto. L'ostinazione che supporta il metodo lapalissiano e donchisciottesco è tutta qui: esigere di vivere con ciò che si sa, con ciò che c'è, senza l'intervento del divino o dell'assoluto: l'ostinazione è una forma di fedeltà alla finitudine.

Il pensiero assurdo di Camus, in queste semplici constatazioni, è caratterizzato fortemente dai connotati della moralistica classica e di ogni filosofia che si risolve in una trasformazione del *modo di vivere*. La condotta dell'uomo assurdo, in un mondo spogliato dagli dei, dai fondamenti, dal suo senso, viene regolata dagli unici punti di riferimento che l'esperienza assurda può fornire. Il *modus vivendi* che deriva da questa acquisizione lucida è il frutto di una scelta ostinata di adeguarsi a vivere con i propri mezzi senza chiedere il soccorso consolatorio dell'eterno, di Dio o dell'assolutismo di una ragione tracotante. "Vivere senza ricorso" non significa solo dare vita all'assurdo, ma soprattutto esporsi ad esso con coscienza sempre rinnovata: «Le faire vivre, c'est avant tout le regarder» (I, 256)¹⁶⁵. L'esposizione all'assurdo è una conquista dell'uomo lucido presente a se stesso.

Scendiamo di un gradino. L'esposizione all'assurdo, nell'esperienza assurda, genera una certa «philosophie de la non-signification» poiché uno dei due termini della contraddizione fondamentale è, infatti, il mondo opaco, denso, senza senso. "Vivere con ciò che si sa" significa pertanto vivere nella consapovezza dell'insensato e dell'invano. Tuttavia, con eguale baldanza e senza indietreggiare, davanti al *non-sense*, persiste la "nostalgia", l'esigenza di senso, la domanda perpetua dell'uomo. Il divorzio fondamentale che costituisce l'assurdo si consuma tra due coniugi ben definiti:

¹⁶³Trad. it. da: *Ivi*, p. 248: «Cosicché, ciò che egli richiede da se stesso, è solamente vivere con ciò che sa, adattarsi a ciò che è, non far intervenire nulla che non sia certo. Gli viene risposto che niente lo è; ma questa, almeno, è una certezza. È con questo che ha a che fare: egli vuol sapere se è possibile vivere senza ricorso».

¹⁶⁴Trad. it. da: *Ivi*, p. 254: «Sapere se si può vivere senza richiamo è ciò che mi interessa, e non voglio uscire da questo campo».

¹⁶⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 248: «Dargli vita è innanzitutto saper guardarlo».

assenza di senso ed esigenza di senso. La fedeltà all'assurdo, che va conservata per "vivere sans appel", deve essere assicurata ad entrambi i termini. La postura filosofica che incarna la fedeltà ostinata all'assenza di senso e, al contempo, all'esigenza di senso è, per Camus, la rivolta:

«L'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la révolte. Elle est un affrontement perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité. Elle est exigence d'une impossible transparence. Elle remet le monde en question à chacune de ses secondes» (I, 256)¹⁶⁶.

La rivolta è, in primo luogo, una postura filosofica "coerente". La coerenza della rivolta risiede nell'accettazione del deserto svelato nell'esperienza assurda: «Vivre une expérience, un destin, c'est l'accepter pleinement» (*Ibid.*). Dall'altro, l'accettazione dell'esperienza assurda matura nell'ostinazione a mantenere l'assurdo come destino sempre vivo nella coscienza. "Coerenza" significa mantenere una certa costanza nel non voler sfuggire all'assurdo: consenso.

La rivolta, in secondo luogo, è un confronto "perpetuo", vale a dire strutturale, che lega l'uomo alla sua oscurità. L'oscurità è percepita dall'uomo nel momento in cui acquisisce la chiaro-veggenza dell'insensato e dell'invano dell'esistenza. Infine, rivolta è mantenimento dell'esigenza della trasparenza, fedeltà a un istinto di chiarezza costitutivo dell'essere-uomo. L'esigenza del richiamo, della ricerca, del desiderio è anch'essa una figura della fedeltà ostinata alla contraddizione tra senso e non senso. L'uomo è fedele a se stesso, alla sua dignità di essere-finito. Il mantenimento cosciente del desiderio del richiamo e del senso, nei limiti dell'esperienza assurda, è il contrario della disperazione.

In sintesi, la rivolta è «assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrai l'accompagner» (I, 256)¹⁶⁷, consenso e dissenso. La perpetua lucidità di fronte al *non-sense* impone all'uomo, da un lato, la certezza di un destino che schiaccia; dall'altro, la fatica di sostenere il peso della propria esistenza, senza fare appello ad appigli metafisici consolatori: «Vivre sous ce ciel étouffant commande qu'on en sor-

¹⁶⁶Trad. it. da: *Ivi*, p. 248: «Una delle sole posizioni filosofiche coerenti è la rivolta, che è perpetuo confronto dell'uomo e della sua oscurità; che è esigenza di una trasparenza impossibile, e che mette in dubbio il mondo ad ogni istante».

¹⁶⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 249: «Certezza di un destino schiacciante, meno la rassegnazione che dovrebbe accompagnarlo».

te ou qu'on y reste» (I, 239)¹⁶⁸. L'immagine del "cielo soffocante" non è altro che il riflesso del deserto, la condizione umana dentro le muraglie assurde. L'acquisizione della coscienza del perimetro vitreo e appuntito che circonda l'uomo genera inevitabilmente la condizione di spaesamento, il senso dell'invano; tutte emozioni che sfociano nella considerazione ineludibile che la vita non ha senso. La scelta del suicidio o della fuga del pensiero nella metafisica consolatoria della speranza appare legittima solo nel momento in cui non si riconosce l'assurdo come la propria "patria" (I, 254). La condizione assurda è infernale nel momento in cui gli si riconoscono gli attributi di ingiustificabile e ingiustificato. La rivolta perpetua (come perpetua è la coscienza sempre rinnovantesi dell'assurdo) consiste in un riconoscimento del regno dell'uomo nel presente infernale. Il primo moto di rivolta, dunque, coincide con l'accettazione del destino assurdo dell'uomo, del *non-sense*, dell'ingiustificabile e dell'ingiustificato. In questo primo movimento, la rivolta camusiana è molto vicina a ciò che Nietzsche chiama *amor fati*, vale a dire l'accettazione incondizionata del destino umano¹⁶⁹. Questo "sì" alla vita, frutto di una *volontà* perpetua, è l'elemento che discosta l'atteggiamento della rivolta dal suicidio e dalla speranza. Il suicidio, in particolare, è inteso da Camus come il contrario della rivolta, proprio perché nega la vita a cui si è donato il consenso e risolve l'assurdo trascinandolo nella morte. La rivolta è un atto di fedeltà alla vita, il suicidio il suo tradimento.

Allo stesso modo, ma con ragioni più solide, Camus argomenta la questione della speranza definita come "elisione mortale", fin dalle prime pagine de *Le Mythe de Sisyphe*. La speranza, in linea con i ragionamenti di *Noces*, è intesa come «espoir d'une autre vie qu'il faut "mériter", ou tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne

¹⁶⁸Trad. it. da: *Ivi*, p. 227: «Il vivere sotto un tal cielo soffocante richiede che se ne esca o che vi si rimanga».

¹⁶⁹«La filosofia quale l'ho intesa e vissuta sinora, è la volontaria ricerca degli aspetti anche più esecrati e infami dell'esistenza. Per la lunga esperienza concessami da un simile pellegrinaggio attraverso deserti e ghiacci, imparai a guardare diversamente tutto il filosofare sinora esistito [. . .] Una simile filosofia sperimentale, come io la vivo, anticipa persino, per tentativi, le possibilità del nichilismo sistematico: ma questo non significa che si fermi a una negazione, al "no", a una volontà di negazione. Vuole piuttosto penetrare sino al contrario – sino a una affermazione dionisiaca del mondo, quale è, senza detrazioni, né eccezione, né scelta: vuole il circolo eterno: le stesse cose, la stessa logica e la stessa illogicità dell'intreccio. Condizione accessibile a un filosofo: essere dionisiaci di fronte all'esistenza – la mia formula è *amor fati*» (F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., p. 548).

un sens et la trahit» (I, 224)¹⁷⁰. L'ultimo male che il vaso di Pandora custodisce è, dunque, un tradimento della vita. La speranza è per Camus l'"elisione tipo", lo "standard umano" per eccellenza per preparare la fuga, per "schivare" la realtà. Nel brano citato, l'espressione "altra vita che bisogna meritare" rimanda evidentemente alla dottrina cristiana, alla speranza nel Regno di Dio, sostegno dei sofferenti. L'inganno si cela in una vita vissuta non per se stessa, ma in funzione di un senso che la trascende e che l'esperienza assurda non certifica né giustifica: «l'absurde m'éclaire sur ce point: il n'y a pas de lendemain» (I, 259)¹⁷¹. Per di più, la speranza come palliativo interrompe il flusso del confronto perpetuo dell'uomo con la propria oscurità e finisce per far assopire la coscienza destata. La speranza è dunque un "sonnifero" della coscienza che, come valeva per il suicidio fisico, tradisce l'accettazione della vita e del destino assurdo¹⁷². Addormentata la coscienza, l'assurdo muore.

Tuttavia, resta da spiegare perché l'uomo assurdo, pur non sperando in nulla, non è disperato. In questo dettaglio si cela uno degli aspetti più singolari de *Le Mythe de Sisyphe*. Il movimento della condotta della rivolta poggia i piedi, come visto, su un consenso alla vita e un dissenso alla disperazione. L'"inferno del presente" saluta i suoi dannati recando sulla sua porta la scritta: "Lasciate ogni speranza voi che entrate". Ma non per disperare: "Être privé d'espoir, ce n'est pas désespérer" (I, 282)¹⁷³. Camus dimostra di avere urgenza di scandagliare una sorta di "terra di nessuno" in cui l'"absence totale d'espoir" non è disperazione. Un luogo in cui non si spera in niente, senza tuttavia disperare¹⁷⁴. È sul filo teso tra la speranza e la disperazione che dobbiamo immaginare il funambolo dell'assurdo. Si tratta di un luogo particolare, in cui, anche se la speranza, intesa in quanto elisione, fuga in un mondo trascendente, tradimento della vita, è rigettata, resta lo spazio per la felicità: Sisifo non potrebbe essere felice se l'assenza di speranza coincidesse con la disperazione. È

¹⁷⁰Trad. it. da: *Ivi*, p. 209: «Speranza di un'altra vita che bisogna "meritare", o inganno di coloro che vivono non per la vita in se stessa, ma per qualche grande idea che la supera, la sublima, le dà un senso e la tradisce».

¹⁷¹Trad. it. da: *Ivi*, p. 252: «L'assurdo mi illumina su questo punto: non esiste un domani».

¹⁷²La fermezza dell'uomo assurdo di fronte alla tentazione della speranza è certificata da Meursault nel momento culminante del suo incontro col prete: "sa voix non plus n'a pas tremblé quand il m'a dit: «n'avez-vous donc aucun espoir et vivez-vous avec la pensée que vous allez mourir tout entier? - Oui», ai-je répondu" (I, 210). Come si può vedere da queste parole anche il rifiuto della speranza è il frutto dell'ostinazione.

¹⁷³Trad. it. da: *Ivi*, p. 284: «Essere privi di speranza non significa disperare»

¹⁷⁴Cfr. M. WEIEMBERGH, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, cit., p. 58.

sullo stesso cavo che vediamo agitarsi Meursault durante gli ultimi istanti della sua condizione di condannato a morte. La disperazione viene evitata nel momento in cui il moto di rivolta presuppone quell'assenso sempre rinnovato all'esigenza di senso che è una forma di fedeltà sia all'oscurità, ma anche al bisogno di luce. L'uomo disperso nel deserto senza coordinate fonda nell'esigenza di senso il motivo della sua resistenza all'assurdo e pone le basi per la sfida: «Pour un homme sans œillères, il n'est pas de plus beau spectacle que celui de l'intelligence aux prises avec une réalité qui le dépasse. Le spectacle de l'orgueil humain est inégalable» (I, 256)¹⁷⁵. La sfida ostinata dell'uomo si consuma ogni giorno nel momento in cui riconosce i muri che lo circondano ma continua a fare *volte-face*, resistere all'abbattimento disperato che dovrebbe conseguirne.

Credere nella speranza, nell'astrazione, come fughe consolatorie, produce un indebolimento della volontà di chi ha scelto di persistere nell'esposizione all'assurdo. La trascendenza che distrae e l'astrazione che esalta sgravano l'uomo del peso della propria esistenza poiché le dottrine che spiegano tutto non fanno altro che imprimere un senso nel mondo o al di là del mondo. Al contrario, la postura della rivolta è una disciplina gravosa che lo spirito impone a se stesso, è la volontà di permanere nella condizione di "faccia-a-faccia" con l'assurdo. Il perpetuo confronto, che l'uomo si ostina ad ingaggiare con la propria oscurità e con una realtà che lo supera, è mantenuto solo se ci si sottopone volontariamente, vale a dire con coscienza rinnovata, a una disciplina in grado di reggere il peso della roccia di Sisifo:

«L'homme absurde entervoit ainsi un univers brûlant et glacé, transparent et limité, où rien n'est possible mais tout est donné, passé le quel c'est l'effondrement et le néant. Il peut alors décider d'accepter de vivre dans un tel univers et d'en tirer ses forces, son refus d'espérer et le témoignage obstiné d'un vie sans consolation» (I, 260)¹⁷⁶.

La rivolta è dunque una attitudine volontaria che l'uomo cosciente del destino assurdo e finito si auto-impone nel momento in cui sceglie di esporsi all'assurdo, di *viver-lo* e di *viver-ci*. Camus riconosce che perseguire un tale stile di vita equivale a portare un fardello gravoso. Sisifo è infatti ritratto nello sforzo e nel tormento: «on

¹⁷⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 249: «per un uomo senza paraocchi, non vi è spettacolo più bello di quello di quello dell'intelligenza alle prese con una realtà che la supera».

¹⁷⁶Trad. it. da: *Ivi*, p. 253: «L'uomo assurdo intravede così un universo ardente e gelato, trasparente e limitato, dove nulla è possibile, ma tutto è dato. Egli può allora decidere di accettare la vita in un tale universo e di trarne la propria forza, il rifiuto a sperare e la prova ostinata di una vita senza consolazione».

voit le visage crispé, la joue collée contre la pierre, le secours d'une épaule qui reçoit la masse couverte de glaise, d'un pied qui la cale, la reprise à bout de bras, la sûreté tout humaine de deux mains pleines de terre» (I, 302)¹⁷⁷. La rivolta, l'attitudine all'essere-irriducibili nel sostenere il peso dell'invano - che è la pietra stessa -, è uno sforzo solitario. Infatti le conseguenze dell'assurdo tratteggiate da Camus si riferiscono solamente a condotte individuali. Camus parla per sé. La rivolta tratteggiata ne *Le Mythe de Sisyphe* è una condotta volontaria, ma anche solitaria. La rivolta della finitudine nasce nel deserto di senso, dove trova il vuoto, il sentimento del deserto, ma anche la solitudine. Tutto il ragionamento camusiano, nel saggio sull'assurdo, è volto a tratteggiare una possibile condotta individuale di fronte alle evidenze assurde. Nel saggio del 1942, la comunità e la storia non sono contemplate, nel suo cuore pulsante vi è solo l'individuo con la sua esistenza e le sue esperienze.

La postura filosofica della rivolta è dunque vincolata all'esperienza assurda ed è la sua prima conseguenza. La rivolta è figlia del deserto poiché nasce *nella e dalla* esperienza assurda. Rivolta è "volontà", "disciplina", "stile", "saggezza", "modo di vivere". Essa trova la sua ragion d'essere nel mantenimento perpetuo di un consenso all'assurdo e di un dissenso alla rassegnazione. Essa è sfida solitaria. Si ristabilisce, dunque, ne *Le Mythe de Sisyphe* la struttura primordiale del movimento di rivolta di cui Camus aveva intuito l'anima nel frammento "Accepter la vie..." e tratteggiato i contorni in *Noces*. La dimensione del "sì" alla terra, alla finitudine, al regno, tratteggiata nei saggi del '39, viene meglio strutturata nell'esperienza assurda e in tutte le sue implicazioni. Allo stesso modo il "no", inteso come rifiuto della speranza nella vita ultramondana, si tramuta in una negazione della rassegnazione in nome dell'esigenza di senso.

La disciplina della rivolta, nella sua dinamica contraddittoria di "sì" e di "no", nel mantenimento orgoglioso del confronto tra assenza ed esigenza, tra intelligenza e realtà, «donne son prix à la vie» (I, 256)¹⁷⁸. La rivolta dona dunque alla vita

¹⁷⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 316: «Si vede il volto contratto, la gota appiccicata contro la pietra, il soccorso portato da una spalla, che riceve il peso della massa coperta di creta, da un piede che la rincalza, la ripresa fatta a forza di braccia, la sicurezza tutta umana di due mani piene di terra».

¹⁷⁸Trad. mia: «dà alla vita il suo prezzo». La traduzione di Attilio Borrelli rende il termine "prix" con "valore". Da un punto di vista lessicale la traduzione è, in realtà, giustificabile. Tuttavia, da un punto di vista contenutistico, la parola "valore" può risultare ambigua nel momento in cui Camus è impegnato ad edificare, a partire dall'idea di rivolta, un'etica quantitativa, fondata sul principio del «vivre le plus», invece che un'etica dei valori. Il termine "prix" che rendo letteralmente con "prezzo" è da intendersi come "senso relativo".

delle “direzioni” che guidano l’uomo verso l’esaurimento del campo del possibile in un mondo insensato e gli restituiscono la sua grandezza. Le “direzioni” sono da intendersi come “sensi relativi”, coordinate esistenziali non assolute. Alcune di esse vengono elencate da Camus: ««Le corps, la tendresse, la création, l’action, la noblesse humaine» (I, 255). Tali “direzioni”, una volta incarnate in vite concrete, vanno a costituire quei “caratteri” o stili di vita che Camus descrive: il seduttore, l’attore, il conquistatore e il creatore. Si potrebbe intendere che tali “sensi relativi” che germogliano dallo spirito di rivolta siano delle distrazioni o peggio delle elisioni, come la speranza. In questo Camus è molto chiaro: essi presuppongono l’assenso all’assurdo, sono un vivere le conseguenze dell’assurdo. Sartre chiarifica questa posizione con un esempio nel momento in cui paragona l’assurdo allo “swing” e l’uomo assurdo a colui che balla lo “swing”¹⁷⁹. La presenza della musica è determinante per intraprendere una danza. La rivolta è dunque la compresenza di musica e passi. Sperare, o suicidarsi, è spegnere la musica.

Le conseguenze dell’assurdo sono dunque “direzioni” che invitano alla vita nella persistente e sempre rinnovata coscienza dell’assurdo:

«Quand Nietzsche écrit : « Il apparaît clairement que la chose principale au ciel et sur la terre est d’obéir longtemps et dans une même direction : à la longue il en résulte quelque chose pour quoi il vaille la peine de vivre sur cette terre comme par exemple la vertu, l’art, la musique, la danse, la raison, l’esprit, quelque chose qui transfigure, quelque chose de raffiné, de fou ou de divin », il illustre la règle d’une morale de grande allure. Mais il montre aussi le chemin de l’homme absurde» (I, 263).

Nietzsche, «le seul artiste à avoir tiré les conséquences extrêmes d’une esthétique de l’Absurde», è dunque una presenza tanto rilevante nel saggio da indicare la via dell’uomo assurdo.

La condotta della rivolta che germoglia nel campo dell’assurdo dà vita a quella che Camus nomina “morale della quantità”. La “morale quantitativa” è solo un *escamotage* che Camus utilizza per contrapporre la condotta dell’uomo assurdo a una “morale qualitativa”, fondata su una gerarchia di valori, radicata su un principio unitario assoluto. In realtà afferma Camus: «Il ne peut être question de dissenter sur la morale. [...] Il n’est qu’une morale que l’homme absurde puisse admettre,

¹⁷⁹J.-P. SARTRE, *Spiegazione dello “Straniero” di Camus*, cit., p. 208.

celle qui ne se sépare pas de Dieu : celle qui se dicte» (I, 265)¹⁸⁰. La morale non può che essere concepita come qualcosa che “viene dettato”. Un principio assoluto e unificatore è dunque un presupposto necessario per impiantare nell’esistenza una morale. Al contrario, «ce ne sont donc point des règles éthiques que l’esprit absurde peut chercher au bout de son raisonnement, mais des illustrations et le souffle des vies humaines»(I, 266)¹⁸¹. L’uomo assurdo, che vive senza ricorso, quindi senza Dio, non può, pertanto, concepire una morale qualitativa dettata da un principio assoluto, ma può solo cercare di emulare stili di vita, condotte individuali, figure morali. La morale della quantità per Camus, in realtà, non è altro che un’ulteriore conseguenza dell’assurdo: ardore di vivere, passione. Non esiste nessun “assoluto della passione”, principio unitario e fondamento di una piramide di valori, ne esiste solo la figura: Don Giovanni.

La condizione dell’uomo lucido nel deserto è condizionata dalla negazione dei fondamenti e del senso della vita e dell’essere. Lo svuotamento di senso relega la giurisdizione dell’uomo lucido al possibile, al terreno e al finito. La condotta della rivolta generata nell’esperienza assurda implica la constatazione che l’unica morale possibile si fonda su una certa idea di quantità: «L’homme absurde ne peut que tout épuiser, et s’épuiser» (I, 257)¹⁸². L’assurdo, di fatto, rende tutte le condotte equivalenti perché non consente l’adeguamento dell’azione a una scala di valori assoluti. Nell’esistenza individuale all’interno dei cancelli dell’assurdo, le azioni non possono essere guidate da alcuna regolamentazione assoluta finalizzata a stabilire una qualità da attribuire a ciascuna esperienza. Siccome non esiste un Dio, un principio unificatore esterno e assoluto, che riveli il bene e il male, o un giudizio finale che separi gli onesti dai malvagi, o un inferno che punisca i trasgressori, niente può disciplinare un’esistenza e indicarle un senso. L’assenza di un principio assoluto e unitario¹⁸³ o

¹⁸⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 261: «Non può trattarsi di una dissertazione sulla morale. [...] L’uomo assurdo può ammettere che vi sia soltanto una morale: quella che non si separa da Dio, che si detta».

¹⁸¹Trad. it. da: *Ivi*, p. 262: «Non sono, dunque, regole etiche che lo spirito assurdo può cercare al termine del suo ragionamento, ma illustrazioni o il soffio delle vite umane».

¹⁸²Trad. it. da: *Ivi*, p. 250: «L’uomo assurdo non può far altro che tutto esaurire ed esaurirsi».

¹⁸³Consideriamo per un istante come Camus interpreta la libertà e l’amore. La libertà innanzitutto non è concepita in senso metafisico: «Savoir si l’homme est libre ne m’intéresse pas. Je ne puis éprouver que ma propre liberté» (I, 217). Non è possibile, seguendo il metodo dell’evidenza, asserire una nozione assoluta e unitaria di ciò che è comunemente chiamato “liberté en soi”; è solo possibile possedere idee parziali, sorte da una esperienza individuale, del medesimo fenomeno. La nozione di “liberté en soi” implica l’esistenza di un fondamento, Dio, a partire dal quale si possa stabilire una

di un valore condiviso che guidi l'azione rende tutte le esperienze, nel campo del quotidiano, indifferenti. Di conseguenza, le esperienze vengono regolate e esaurite non in base a giudizi di valore, ma a giudizi di fatto. Se vivere è "fare esperienze", "esaurire" ed "esaurirsi" nel campo del possibile e del "dato" allora, all'interno delle mura assurde, ciò che importa non è vivere meglio, poiché niente può stabilire la qualità di una azione, ma vivere "il più possibile":

«la croyance à l'absurde revient à remplacer la qualité des expériences par la quantité. Si je me persuade que cette vie n'a d'autre face que celle de l'absurde, si j'éprouve que tout son équilibre tient à cette perpétuelle opposition entre ma révolte consciente et l'obscurité où elle se débat, si j'admets que ma liberté n'a de sens que par rapport à son destin limité, alors je dois dire que ce qui compte n'est pas de vivre le mieux mais de vivre le plus» (I, 260)¹⁸⁴.

gerarchia di valori e immaginare uno scopo nell'esistenza. Tuttavia l'uomo assurdo ha «perdu le sens de la hiérarchie» e l'unica idea di libertà che può esperire è relativa, terrena, pratica, ragionevole: «Je ne puis avoir de la liberté que la conception du prisonnier ou de l'individu moderne au sein de l'État. La seule que je connaisse, c'est la liberté d'esprit et d'action» (I, 258). Dall'esperienza assurda può emergere solo una nozione di libertà frammentata, intesa come disponibilità. Il pensiero evocativo camusiano della libertà si riassume nelle ultime pagine de *L'Étranger* in cui viene rappresentato, nella *mise en forme* letteraria, questo cortocircuito aforistico de *Le Mythe de Sisyphe*: «La divine disponibilité du condamné à mort devant qui s'ouvrent les portes de la prison par une certaine petite aube, cet incroyable désintéressement à l'égard de tout, sauf de la flamme pure de la vie, la mort et l'absurde sont ici, on le sent bien, les principes de la seule liberté raisonnable : celle qu'un cœur humain peut éprouver et vivre» (I, 260). Come vivrebbe un uomo senza speranza, conscio di essere ucciso il giorno dopo? Farebbe ardere la vita fino all'ultimo secondo: ecco la libertà assurda. L'amore è oggetto di argomentazione ne *Le Mythe de Sisyphe* solo nella sezione dedicata a Don Giovanni. Come la libertà, anche l'amore non è una idea assoluta e unitaria: «Nous n'appelons amour ce qui nous lie à certains êtres que par référence à une façon de voir collective et dont les livres et les légendes sont responsables» (I, 270). L'amore è una costellazione di sentimenti differenti che la cultura, la tradizione ha riunito in principio unitario. Quale amore si può dunque conoscere, restando fedeli al metodo dell'evidenza e del lirismo? Camus risponde: «de l'amour, je ne connais que ce mélange de désir, de tendresse et d'intelligence qui me lie à tel être. Ce composé n'est pas le même pour tel autre. Je n'ai pas le droit de recouvrir toutes ces expériences du même nom. Cela dispense de les mener des mêmes gestes» (*Ibid.*). La questione preliminare dello scetticismo gnoseologico, che impediva alla scienza la capacità di comprendere perché riduceva tutto all'immagine di sé, viene qui riproposta in relazione a questioni morali. Come l'atomo, la libertà e l'amore non sono altro che generalizzazioni di sentimenti concreti elevati a principi unitari. L'assenza del fondamento ordinatore di valori, dunque, lascia campo all'edificazione di morali individuali fondate sulle tre conseguenze dell'assurdo: la rivolta, la libertà e la passione. La qualità, impossibile nel mondo assurdo, non può che manifestarsi nel suo opposto, perché "vivre sans appel" significa vivere senza un fondamento a cui appigliarsi, senza una base su cui edificare la piramide dei valori.

¹⁸⁴Trad. it. da: *Ivi*, p. 254: «La credenza nell'assurdo torna a sostituire la qualità con la quantità. Se mi persuado che questa vita non ha altro aspetto che quello dell'assurdo, se provo che tutto il suo equilibrio dipende dalla perpetua opposizione fra la mia rivolta cosciente e l'oscurità in cui questa si dibatte, se ammetto che la mia libertà non ha senso che rispetto al suo destino limitato, allora devo dire che ciò che importa non è vivere meglio, ma il più possibile».

L'enunciazione della morale del "vivre le plus" pone prepotentemente al centro del ragionamento la questione, finora esclusa, dei valori. La contrapposizione tra una morale qualitativa, fondata sui valori, e una morale quantitativa, fondata sull'ardore di vivere, segna la distanza tra uno stile di vita che riconosce uno statuto di assurdità all'esistenza, con tutte le implicazioni nichilistiche che tale condotta sottende, e una morale dei valori, che riconosce ad ogni esperienza un attributo qualitativo. La credenza in un senso della vita presuppone necessariamente che l'azione venga regolata in base a una gerarchia di valori: «Toutes les morales sont fondées sur l'idée qu'un acte a des conséquences qui le légitiment ou l'oblitérent» (I, 266)¹⁸⁵. Al contrario, in un mondo spogliato del suo senso, tale gerarchia non sussiste, vige il principio del «Tout est permis». Per questa ragione il "vivere meglio", in un mondo in cui nulla mi garantisce e giustifica il "meglio" e il "peggio", viene tradotto in un passionale "vivre le plus". Camus si colloca dunque stabilmente in quella tradizione di pensiero negativo che, da Dostojevskij a Nietzsche, problematizza la questione dei valori dopo la "morte di Dio": "se Dio non c'è, allora tutto è permesso". L'uomo assurdo, infatti, vive «hors de ce Dieu». L'idea di Dio vale per Camus come l'idea di una ragione astratta eletta a principio fondativo; per questa ragione, il "salto" o tradimento dell'assurdo è concepito anche come "rifugio" nella ragione unificatrice. Questa "assenza", nel mondo assurdo, garantisce e certifica il "peso" di un'esistenza priva di un sostegno metafisico in grado di indirizzarla e alleggerirla. "Vivre sans appel" significa, dunque, sostenere questo peso individualmente nella scelta ostinata di vivere l'"assenza", il vuoto di senso, confidando solo con i mezzi umani che una ragione flebile può garantire. L'universo che Camus descrive è molto vicino pertanto all'universo pascaliano dell'uomo senza Dio. Non è un caso che la definizione di assurdo come «péché sans Dieu» denoti tutta l'intenzione di Camus di voler vivere questo universo fino alle sue più estreme conseguenze. In *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* troviamo questa caratterizzazione del peccato per il cristiano: «Dans le péché l'homme prend conscience de sa misère et de son orgueil» (I, 1008)¹⁸⁶. Affermando ne *Le Mythe de Sisyphe* che «l'absurde c'est le péché sans Dieu» (I, 246), Camus non fa che sostenere che l'uomo lucido di fronte all'assurdo prende coscienza

¹⁸⁵ «Trad. it. da: *Ivi*, p. 262: «Tutte le morali sono fondate sull'idea che un atto abbia conseguenze che lo legittimano o lo cancellano a poco a poco».

¹⁸⁶ Trad. it. da: A CAMUS, *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, cit., p. 22: «Nel peccato l'uomo prende coscienza della sua miseria e del suo orgoglio».

della propria miseria e del suo orgoglio. Che, tradotto nel linguaggio dell'assurdo, può significare: coscienza e accettazione della propria finitudine e orgoglio umano di fronte al destino assurdo; sono i due movimenti della rivolta. L'assenza di Dio implica pur sempre che tale rivolta si compia nel campo dell'ingiustificato e dell'ingiustificabile. Il problema del "come vivere?" si traduce nella risposta: "con ardore". La passione è pertanto la terza conseguenza dell'assurdo e la più pericolosa poiché mette in moto la psicologia del «*Tout est permis*». Nel mondo dell'assurdo, tutte le esperienze si equivalgono, la libertà è disponibilità e non esiste una scala di valori, ma solo l'obbedienza alla "fiamma della vita". La passione di vivere, che Camus definisce come un accumulo di più esperienze possibili o come lo stare di fronte al mondo più volte possibile - o, in una espressione sportiva, «*battre tous les records*» -, persiste soltanto in opposizione alla morte che è, al contempo, limite e incentivo. Per questa ragione è coerente l'immagine del condannato a morte all'albeggiare del giorno della sua capitolazione definitiva. Nell'universo assurdo l'uomo deve vivere con lo stato d'animo del condannato a morte che prova disinteresse per tutto, tranne che per la fiamma ardente della vita. È lo stato di Meursault poche ore prima del compimento della sua condanna, nell'intenso e irripetibile momento in cui razionalizza la sua solitaria rivolta cosciente. È solo, il prete lo ha appena lasciato:

« Lui parti, j'ai retrouvé le calme. J'étais épuisé et je me suis jeté sur ma couchette. Je crois que j'ai dormi parce que je me suis réveillé avec des étoiles sur le visage. Des bruits de campagne montaient jusqu'à moi. Des odeurs de nuit, de terre et de sel rafraîchissaient mes tempes. La merveilleuse paix de cet été endormi entrainait en moi comme une marée. À ce moment, et à la limite de la nuit, des sirènes ont hurlé. Elles annonçaient des départs pour un monde qui maintenant m'était à jamais indifférent. Pour la première fois depuis bien longtemps, j'ai pensé à maman. Il m'a semblé que je comprenais pourquoi à la fin d'une vie elle avait pris un « fiancé », pourquoi elle avait joué à recommencer. Là-bas, là-bas aussi, autour de cet asile où des vies s'éteignaient, le soir était comme une trêve mélancolique. Si près de la mort, maman devait s'y sentir libérée et prête à tout revivre. Personne, personne n'avait le droit de pleurer sur elle. Et moi aussi, je me suis senti prêt à tout revivre. Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore. Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de

haine» (I, 212-213)¹⁸⁷

La morale quantitativa, che non è una morale in senso stretto, ma uno stile di vita fondato sull'ardore di vivere, non può essere che concepita in senso privato. Le figure degli uomini assurdi, in particolare Don Giovanni, lo dimostrano. L'universo assurdo che Camus descrive nella pagine de *Le Mythe de Sisyphe* non valica mai il confine tra privato e pubblico. È lecito immaginare che *Le Mythe de Sisyphe* non sia altro che un manuale, un esercizio spirituale che Camus elabora per sé, per indirizzare la sua esistenza in un momento di grande sconforto. In realtà, Camus, in questo "livre d'idées", tocca problematiche di natura filosofica e morale che caratterizzano la stagione filosofica della Seconda Guerra Mondiale. Gli eventi bellici, pur restando fuori dal testo, si respirano nel clima. La problematica nichilista, che il testo indubbiamente evoca, è uno scoglio arduo da superare nel momento in cui ci si rende conto che il deserto è un male dello spirito che contagia un'intera comunità. Camus comunque dimostra di essere consapevole del tarlo che consuma dall'interno la problematica assurda:

«"Tout est permis" s'écrit Ivan Karamazov. Cela aussi sent son absurde. Mais à condition de ne pas l'entendre vulgairement. Je ne sais si on l'a bien remarqué : il ne s'agit pas d'un cri de délivrance et de joie, mais d'une constatation amère. La certitude d'un Dieu qui donnerait son sens à la vie surpasse de beaucoup en attrait le pouvoir impuni de mal faire. Le choix ne serait pas difficile. Mais il n'y a pas de choix et l'amertume commence alors. L'absurde ne délivre pas, il lie» (I, 265-266)¹⁸⁸.

¹⁸⁷Trad. it. da: A. CAMUS, *Lo straniero*, cit., pp. 193-194: «Partito lui, ho ritrovato la calma. Ero esausto e mi sono gettato sulla branda. Devo aver dormito perché mi sono svegliato con delle stelle sul viso. Rumori di campagna giungevano fino a me. Odori di notte, di terra e di quell'estate rinfrescavano le mie tempie. La pace meravigliosa di quell'estate assopita entrava in me come una marea. In quel momento e al limite della notte, si è udito un sibilo di sirene. Annunciavano partenze per un mondo che mi era ormai indifferente per sempre. Per la prima volta dopo molto tempo, ho pensato alla mamma. Mi è parso di comprendere perché, alla fine di una vita, si era preso un fidanzato, perché aveva giocato a ricominciare. Laggiù, anche laggiù, intorno a quell'ospizio dove vite si stavano spegnendo, la sera era come una tregua melanconica. Così vicina alla morte, la mamma doveva sentirsi liberata e pronta a rivivere tutto. Nessuno, nessuno aveva il diritto di piangere su di lei. E anch'io mi sentivo pronto a rivivere tutto. Come se quella grande ira mi avesse purgato dal male, liberato dalla speranza, davanti a quella notte carica di segni e di stelle, mi aprivo per la prima volta alla dolce indifferenza del mondo. Nel trovarlo così simile a me, finalmente così fraterno, ho sentito che ero stato felice, e che lo ero ancora. Perché tutto sia consumato, perché io sia meno solo, mi resta da augurarmi che ci siano molti spettatori il giorno della mia esecuzione e che mi accolgano con grida d'odio».

¹⁸⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 262: «"Tutto è permesso" esclama Ivan Karamazov. Questo pure ha sapore di assurdo, ma a patto che non venga inteso nel senso volgare. Non so se è

Camus giunge alla constatazione che l'assurdo vincola. La celebre affermazione di Ivan Karamazov ha cavalcato i secoli. Camus interpreta le parole del personaggio dostoevskiano nel senso dell'amarezza, dello sconforto, poiché in un mondo senza senso tutte le esperienze sono indifferenti: delitto e virtù coesistono. L'introduzione della scala dei valori, facente capo a Dio, imprimerebbe in ogni azione un senso e una qualità in base alle quali indirizzare la condotta. La virtù sarebbe distinta dal delitto, come la colpevolezza dall'innocenza. Il vincolo dell'assurdo consiste nel fatto che, non esistendo un fondamento in grado di distinguere il bene dal male, tutte le esperienze e le loro conseguenze si equivalgono. L'assurdo «ne recommande pas le crime, ce serait puéril, mais il restitue au remords son inutilité» (I, 266)¹⁸⁹. Se l'assurdo prescrivesse il delitto come regola d'azione introdurrebbe allo stesso modo una scala di valori, seppur negativa, in grado di indirizzare la condotta. La realtà è che l'assurdo non prescrive niente, vincola solo all'indifferenza: «Il n'autorise pas tous les actes. Tout est permis ne signifie pas que rien n'est défendu. L'absurde rend seulement leur équivalence aux conséquences de ces actes» (*Ibid.*)¹⁹⁰. Nell'universo assurdo tutte le esperienze sono indifferenti, la virtù e l'impegno sono legittime quanto il delitto e la negligenza: «Toutes les expériences sont à cet égard indifférentes. Il en est qui servent ou desservent l'homme» (I, 267)¹⁹¹. La riflessione posteriore contenuta ne *L'homme révolté* è lì a un passo: «On peut tisonner les crématoires comme on peut aussi se dévouer à soigner les lépreux» (III, 65)¹⁹².

Camus, in queste pagine, comincia a concepire l'assurdo come una *impasse* del pensiero da cui è necessario uscire. Tale questione appare ancora più evidente nel momento in cui l'autore de *L'homme révolté* comincerà a focalizzare la riflessione dalla sfera privata e individuale alla sfera pubblica e collettiva. Tarlo del pensiero individuale, emozione dalla quale nascono delle conseguenze, esperienza portata

stato notato: non si tratta di un grido di liberazione e di gioia, ma di un amaro accertamento. La certezza di un Dio, che darebbe il proprio senso alla vita, supera di gran lunga in attrattiva il potere impunito di mal fare. La scelta non sarebbe difficile; ma non vi è scelta e comincia allora l'amarezza. L'assurdo non libera: vincola».

¹⁸⁹Trad. it. da: *Ivi*, p. 262: «L'assurdo non raccomanda il delitto - cosa che sarebbe puerile - ma rende al rimorso la sua inutilità».

¹⁹⁰Trad. it. da: *Ibidem*: «Non autorizza ogni atto. Tutto è permesso non significa che nulla sia proibito. L'assurdo restituisce soltanto alle conseguenze di questi fatti la loro equivalenza».

¹⁹¹Trad. it. da: *Ivi*, p. 263: «Tutte le esperienze sono, a tal riguardo, indifferenti, e ve ne sono certe che servono, altre che nuociono all'uomo».

¹⁹²Trad. it. da: A. CAMUS, *L'homme révolté, cit.*, p. 625: «Si possono attizzare i forni crematori, come anche ci si può consacrare alla cura dei lebbrosi»

all'estremo, tale è l'assurdo in quanto «point zéro». Camus intende dunque l'assurdo come lo "zero assoluto" in esistenza. Il problema successivo è riscaldarsi. Paradossalmente la riflessione, da questo momento in poi, sarà interamente consacrata a rafforzare una nozione nata nell'assurdo, quell'idea di rivolta concepita come ostinazione a persistere nella sfida.

Tuttavia, come valeva per l'assurdo, sarà l'esperienza a fornire ragioni al pensiero. *Le Mythe de Sisyphe* viene pubblicato nel 1942 orfano del saggio su Kafka: la "peste nera" impone le sue ombre. La questione dell'assurdo come garante del «Tout est permis» appare giustificare la guerra e lo sterminio. In assenza di Dio e di un fondamento, spetta dunque all'uomo trovare una soluzione umana in grado di resistere all'annientamento. La silenziosa rivolta, il suo grido nel deserto, sembra fornire un pertugio di luce in quell'ostinazione persistente e forte che vuole mantenere viva quell'esigenza di senso che è tutta umana. Non resta che esperirla. Nei primi anni quaranta, tra i fuochi delle bombe, prende forma quel "*long détour*" che dall'esperienza dell'assurdo conduce all'esperienza della Resistenza. La nozione di rivolta ne uscirà rinvigorita.

II.5

Le long détour

Dal 6 ottobre 1939, su «Le soir républicain», nella rubrica "Sous les éclairages de guerre", compaiono una serie di testi su «*La Dottrina del Nazional-Socialismo*»¹⁹³. Si tratta di sei estratti, prelevati da uno studio di René Capitant, professore alla facoltà di diritto di Strasburgo, intitolato *L'ideologie nationalesocialiste*¹⁹⁴, che vengono presentati e commentati da Zaks-Camus. Il testo è essenzialmente una descrizione-interpretazione storico-politica dei caratteri principali della dottrina nazional-socialista. Trattandosi di estratti di un volume ben più articolato, la scelta della redazione di «Le soir républicain» cade su due tematiche principali: una di carattere ideologico, l'altra politico-militare. Secondo Capitant, dunque, «la révolution nationale-socialiste

¹⁹³ «Le soir républicain», 6, 7, 8, 9, 10, 11 ottobre 1939

¹⁹⁴R. CAPITANT, *L'ideologie nationalesocialiste*, L'année politique française et étrangère, 1935.

est essentiellement, idéologique. Elle est un réforme religieuse autant que politique». Legando il termine «rivoluzione» al fenomeno «nazista» Capitant anticipa la tesi di Hermann Rauschning contenuta nel libro *La rivoluzione del nichilismo*¹⁹⁵, comparso in Svizzera poco prima dell'inizio della guerra e ben noto a Camus¹⁹⁶. Oltre ad essere una “rivoluzione”, il nazional-socialismo è una “mistica”, una “professione di fede”- e non una “dottrina”, ossia una costruzione razionale - fondata su una idea di nazione concepita come una realtà organica sovra-individuale, il *Volk*. In questa “fede” fondata sul Volk, «L’homme disparaît au profit de la collectivité» (CAC3, 652-653). Il nazional-socialismo è dunque concepito come l’antitesi dell’individualismo e, dunque, della concezione dello Stato moderno. In un altro estratto, Capitant sposta la riflessione su un piano più propriamente politico, al fine di dimostrare il primato della politica estera nella politica hitleriana. L’espansionismo nazista ingloba, nella sua logica, il mito ariano: «Hitler veut fonder un État germanique de nation allemande. Il ne s’agit pas de germaniser les peuples qui ne sont pas allemands, mais d’annexer tout ce qui est allemande» (CAC 3, 657). Di qui il tema del razzismo: la Germania è un agglomerato di razze in cui pre-esiste una *élite*: la razza ariana che, per sua natura, deve prevalere sulle altre. Di conseguenza, il partito è una aristocrazia, una *élite* razziale il cui scopo è governare. Tutte le altre razze devono piegarsi di fronte a tale superiorità genetico-culturale, ad eccezione della razza ebraica che deve perire. In conclusione, la Germania vuole imporre «sa mystique à la réalité». Con una vena pessimistica Capitant conclude: «n’est pas dit que la réalité triomphe» (CAC3, 657). L’11 ottobre un collaboratore di «Le soir républicain», Zaks, comunemente identificato in Camus, commenta gli estratti di Capitant in un articolo intitolato *La doctrine du national-socialisme. Croisade?*. Il giudizio sulla responsabilità dell’ideologia nazista è definitivo: «Tant par elle même, que par le régime qu’elle inflige au peuple allemand, elle me semble être une de formes le plus abominables du mal dans la pensée politique et dans la vie politique» (CAC3, 635). La dottrina del nazional-socialismo, così come viene presentata da René Capitant nei brani selezionati, viene condannata *in toto* poiché incarnazione di una visione della realtà fondata su postulati e scopi inumani. L’identificazione dell’ideologia nazista col male è molto chiara: come è noto, a quel tempo il nazismo era soprannominato la “peste

¹⁹⁵H. RAUSCHNING, *La rivoluzione del nichilismo*, Arnoldo Mondadori, 1947, Milano.

¹⁹⁶Camus lo cita in due occasioni ne *L’Homme révolté* (III, 214 e 215).

bruna". Il male è però relegato da Camus solo alla sfera del pensiero politico e della politica nella sua attuazione pratica; e non quindi ad una metafisica. L'ideologia nazista è concepita da Camus come il "male politico" per eccellenza, di conseguenza la condanna della dottrina hitleriana è senza appello. Il Camus che scrive è un giovane giornalista di Algeri che prende posizione di fronte agli eventi bellici che scuotono l'Europa. La lontana Europa. Il cronista è molto attento nel misurare tutte le possibili combinazioni storico-politiche che hanno spinto i popoli europei ad ingaggiare una lotta fratricida. L'Algeria è quella terra solare e carnale esaltata in *Noces*, ancora indifferente alle vicende di uomini e dei. Dal 1939 al 1944 Camus approfondisce la sua visione del nemico, della guerra e dell'assurdo.

Il 3 novembre 1944, a pochi mesi dalla *Libération*, appare su «Combat» libero, nella rubrica "Les lettres et les arts", un articolo intitolato *Le pessimisme et le courage*¹⁹⁷. Il testo è di un'importanza cruciale perché mostra Camus prendere posizione nel dibattito sul rapporto tra nazismo e nichilismo. Come spesso accade nei testi di circostanza afferenti alla sfera del giornalismo critico, Camus reagisce ad un impulso esterno. I due articoli che suscitano l'indignazione e la disapprovazione de "La voix de la Résistance" sono rispettivamente *Hors de saison* di George Adam e *Nazisme pas morte?* di Gaston Rabreau.

L'articolo di Adam era apparso su «Les lettres françaises»¹⁹⁸ il 7 ottobre 1944. Adam rivendica il fatto che durante l'occupazione, di fronte all'oppressore, anche senza prendere le armi, gli intellettuali avevano l'obbligo di "mostrare carattere", non rendendosi complici del nemico facendosi veicolo di idee pessimiste:

«La Résistance, ce mythe admirable grâce au quel la France parvint à triompher de l'oppression, n'exigeait pas de tous les intellectuels qu'il donnaissent leur vie. Tout au plus, demandait-elle à ceux que le circonstances n'avaient pas engagés dans la lutte armée, de montrer, en face de l'oppresser, du caractère. Et par exemple, de ne pas se faire, par leur attitude, par leur gestes, les complices des traîtres qui, eux, s'étaient mis de leur plein gré au service de l'ennemi »¹⁹⁹.

¹⁹⁷L'articolo verrà ripubblicato da Camus in *Actuelles. Chroniques 1944-1948*, con la data erronea "settembre 1945", nella sezione *Pessimisme et tyrannie*.

¹⁹⁸Celebre settimanale letterario, artistico e politico, organo del «Comité national des écrivains français» fondato in clandestinità da Jacques Decour et Jean Paulhan. Adam, al tempo, era redattore capo della rivista.

¹⁹⁹*Hors de saison*, «Les lettres françaises», 7 octobre, 1944.

Al centro delle critiche del giornalista si trova la *pièce* di Jean Anouilh, *Antigone*, tacciata di pessimismo individualista e quindi considerata “fuori stagione”:

«Le temps du mépris et du désespoir est passé; nous avons durement franchi la première étape de notre victoire. La lumière, l’espérance luisent à nouveau devant nous. Le pessimisme individualiste de Jean Anouilh et de son *Antigone* nous paraissent hors de saison, même s’il trouve de beaux cris pour s’exprimer»²⁰⁰.

Nazisme pas morte? appare invece su «L’Aube»²⁰¹, il 21 ottobre 1944. Rabeau lancia una accusa violenta alle dottrine della filosofia tedesca e accusa Nietzsche di essere l’ispiratore del nazismo e Heidegger e Sartre di essere il veicolo principale della diffusione delle dottrine nichiliste²⁰². La questione che l’articolista democratico-cristiano vuole porre in primo piano è, per l’appunto, la diffusione dei principi machiavellici del *Mein Kampf* in Francia:

«C’est notre Université (Andler, Lichtemberger)²⁰³ qui a fait connaître Nietzsche et Nietzsche est une des premières sources du nazisme (le Surhomme, la prééminence des races élues et des aristocraties, la morale de la violence, le mépris de pitié, l’apologie de la cruauté et de la luxure). Tout cela, nous l’avons vu pratiquer dans nos villages incendiés par les hordes d’assassins»²⁰⁴.

Il nazismo è dunque l’espressione di un pensiero tedesco che la Francia non è riuscita a tenere fuori dai suoi confini. Nietzsche viene colpevolizzato di essere l’ispiratore del nazismo, e Andler e Lichtemberger di essere gli untori istituzionalizzati della filosofia dell’*Übermensch* in Francia. Quello che colpisce dell’articolo è che Rabeau sembra voler far coincidere l’applicazione pratica di alcune linee del pensiero nietzscheano con l’omicidio, con lo sterminio e con la guerra in generale. Ma la

²⁰⁰*Ibidem*.

²⁰¹«L’Aube», giornale democratico-cristiano, organo del “Mouvement Républicain Populaire”, aveva cessato le pubblicazioni dai giorni dell’Occupazione fino alla Liberazione.

²⁰²Durante tutti gli anni Trenta, tuttavia, in Francia il dibattito sul possibile rapporto tra una filosofia dell’angoscia (Heidegger) e una filosofia della disperazione (nazismo) era già ampiamente iniziato, come testimonia un articolo di Arnaud Dandieu del 1932: «Si la philosophie de Heidegger n’est pas logiquement superposable aux thèses racistes, elle peut magnifiquement servir d’introduction à une crise de conscience politique. De même que la dialectique du pari de Pascal conduit au christianisme, sans être en elle-même chrétienne, de même la philosophie de l’angoisse peut valablement mener à la politique du désespoir sans que Heidegger ou Kierkegaard y soient eux-mêmes pour rien de positivement décelable» (A. DANDIEU, *Philosophie de l’angoisse et politique du désespoir*, «Revue d’Allemagne», 15 octobre 1932, p. 886).

²⁰³Andler e Lichtemberger sono due tra i primi germanisti ad avere introdotto Nietzsche in Francia insieme a Henri Albert.

²⁰⁴*Nazisme pas morte?*, «L’Aube», 21 octobre 1944.

critica dell'articolista democratico-cristiano non si ferma qui e si estende ad alcuni esponenti della filosofia contemporanea:

«Il y a eu ensuite une philosophie du néant et du désespoir. Car le nazisme est un doctrine du désespoir. [...] Cette philosophie du néant et du désespoir devant l'absurdité du monde et l'inutilité de l'existence est celle de Martin Heidegger. Elle a été tout récemment transplanté en France, avec beaucoup d'originalité et de profondeur, par M. Sartre. Il est probable que si *Sein und Zeit* avait été écrit après que Heidegger eut donné son adhésion au nazisme, cet ouvrage serait resté inconnu chez nous»²⁰⁵.

Le parole sono inequivocabili. A Nietzsche è seguita una filosofia del nulla e della disperazione, dell'assurdo e della futilità dell'esistenza che, attraverso Heidegger e Sartre, è stata impiantata in Francia. In queste parole è evidente che Adam, rispecchiando un sentire comune dell'epoca, trovi una connessione rilevante tra una filosofia negativa e pessimista, incarnata *in primis* da Nietzsche e poi dai cosiddetti "esistenzialisti", e il nazismo.

Come è lecito attendersi, Camus non può restare indifferente di fronte a tali accuse, visti gli esisti nichilistici a cui perviene *Le Mythe de Sisyphe*: «Bien que le problème me dépasse, bien qu'il vise Malraux, Sartre et quelques autres plus importants que moi, je ne verrais que de l'hypocrisie à ne parler à mon nom» (II, 421)²⁰⁶. A parlare, dunque, non è l'editorialista abituale di «Combat», ma l'autore del saggio sull'assurdo, pubblicato due anni prima presso Gallimard. Camus si impegna, in queste pagine di protesta, a confutare il metodo di pensiero che ha ispirato gli articoli di Adam e Rabeau e l'intero dibattito. Il ragionamento seguito da Adam è, secondo Camus, questo: «Une philosophie pessimiste est par essence une philosophie découragé et, pour ceux qui ne croient pas que le monde est bon, ils sont donc voués à accepter de servir la tyrannie» (II, 421)²⁰⁷. Camus contesta principalmente un'argomentazione che si regge sulla consequenzialità logica secondo cui a un pensiero negativo e pessimista debba conseguire necessariamente la tirannide o l'asservimento. In secondo

²⁰⁵Nazisme pas morte?, «L'Aube», 21 octobre 1944.

²⁰⁶Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda. Corrispondenze per «Combat» 1944-1947*, Bompiani, Milano, 2010, p. 240: «Sebbene il problema vada al di là della mia persona, sebbene io consideri Malraux, Sartre e molti altri più importanti di me, peccerei comunque di ipocrisia se non parlassi a mio nome».

²⁰⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 239: «Una filosofia pessimista è sostanzialmente una filosofia avvilita, per chi non crede alla bontà del mondo è fatalmente destinato a soggiacere di propria volontà alla tirannide».

luogo, Camus critica l'idea per cui «une pensée pessimiste est forcément découragee» (II, 421)²⁰⁸. L'argomentazione camusiana, in linea col suo metodo, poggia sul fatto che tali ragionamenti non tengono conto dei "fatti". Il pensiero per Camus è sempre incastonato nell'esistenza e, sulla linea di Nietzsche, il filosofo predica con l'esempio vivendo secondo il suo pensiero:

«Les écrivains qui sont visés par ces articles ont prouvé, à leur place et comme ils ont pu, qu'à défaut de l'optimisme philosophique le devoir de l'homme, du moins, ne leur était pas étranger. Un esprit objectif accepterait donc de dire qu'une philosophie négative n'est pas incompatible, dans les faits, avec une morale de la liberté et du courage» (II, 421-422)²⁰⁹.

Il problema di fondo, che ravvisa Camus in tali ragionamenti, è la mancanza di obiettività. Un ragionamento che, invece di muovere dai fatti, muove da una dottrina (comunista o cristiana), nel cui solo orizzonte la realtà può essere compresa, sfocia necessariamente nel dogmatismo²¹⁰. I comunisti e i cristiani tendono a leggere la realtà e a giudicare le dottrine dall'alto delle loro convinzioni astratte e inappuntabili, che pretendono di adattare ad ogni circostanza senza considerare le sfaccettature e le contraddizioni della realtà empirica e storica. Credono insomma di poter adagiare i loro sistemi soddisfatti ed astratti sul terreno multiforme e articolato dell'esistenza e della storia. Allo stesso modo, nei loro articoli, Adam e Rabeau traggono, dai loro principi, «des jugements sur la disposition à la servitude de tel ou tel esprit», e concludono che determinati modi di pensare debbano condurre necessariamente al nazismo. I "fatti", al contrario, dimostrano che una filosofia negativa è compatibile con una morale della libertà e del coraggio. Anzi, è proprio in questa apparente contraddizione che riposa il più angosciante problema dell'epoca, quel problema che i filosofi chiamati in causa dai due articolisti hanno tentato di risolvere, sia nella loro opera che nella loro vita: «En bref, c'est un problème de civilisation et il s'agit de savoir pour nous si l'homme, sans le secours de l'éternel ou de la pensée rationaliste,

²⁰⁸Trad. it. da: *Ivi*, p. 240: «un pensiero pessimista sia per forza privo di coraggio».

²⁰⁹Trad. it. da: *Ivi*, pp. 240-241: «Gli scrittori presi di mira negli articoli hanno dimostrato, a tempo e luogo e come hanno potuto, che, pur essendo loro estraneo l'ottimismo filosofico, non era comunque loro indifferente il concetto di dovere umano. Uno spirito obiettivo accetterebbe dunque di dire che una filosofia negativa non è incompatibile, nei fatti, con una morale della libertà e del coraggio».

²¹⁰Questa presa di posizione, una volta spinta all'estremo, nel periodo della Guerra Fredda, porterà Camus a definire tali metodi di pensiero "totalitari".

peut créer à lui seul ses propres valeurs» (II, 422)²¹¹. La questione cruciale è questa: da un pensiero negativo può nascere una morale qualitativa? Il ricorso al pensiero dell'eterno significa ricorso a Dio; e, al contempo, l'appello al pensiero razionalista non significa altro se non divinizzare la ragione astratta²¹². Invece, il "vivre sans appel", manifesto del pensiero negativo, può diventare un "créer sans appel" solo se i valori possono essere creati dal "punto zero" o, se preferisce, dal deserto. In sintesi, il problema di civiltà che assilla Camus, nella congiuntura storica del suo tempo, è quello della sopravvivenza nel nichilismo e del suo superamento tramite l'auto-creazione di valori. L'azzeramento dei valori che consegue alla "morte di Dio" e alla sfiducia nella ragione assoluta è la premessa essenziale che contrassegna, secondo Camus, la stagione filosofica della Seconda Guerra Mondiale:

« Mais c'est qui il y a de vrai, c'est que le malaise qui nous occupe est celui de toute une époque dont nous ne voulons pas séparer. Nous voulons penser et vivre dans notre histoire. Nous croyons que la vérité de ce siècle ne peut s'attendre qu'en allant jusqu'au bout de son propre drame. Si l'époque a souffert de nihilisme, ce ne pas en ignorant le nihilisme que nous obtiendrons la morale dont nous avons besoin» (II, 422)²¹³.

Come ne *Le Mythe de Sisyphe*, l'ostinazione dell'uomo assurdo si misurava nella volontà di persistere all'interno dei cancelli assurdi, allo stesso modo, ora, in piena Guerra Mondiale, si tratta di vivere il proprio tempo e di pensare i problemi che esso pone "dentro la storia". Il nichilismo è una questione di civiltà e, come tale, deve essere vissuto e superato nel dominio storico. Camus, in queste parole, storicizza quello che nel saggio sull'assurdo era considerato un problema di natura esistenziale e relegato alla sfera privata dell'individuo che esperisce l'assurdo come figura

²¹¹Trad. mia: «In sostanza si tratta di un problema di civiltà: di sapere, per noi, se l'uomo, senza il soccorso dell'eterno o del pensiero razionalista, può creare da sé i propri valori». Ho preferito rendere il termine "civilisation" con "civiltà" invece che con "cultura", come invece preferisce Sergio Arecco in *Questa lotta vi riguarda*, per conservare il carattere progressivo del termine.

²¹²Camus in questo caso si ricollega al pensiero "dogmatico" dei comunisti e dei cristiani. Quando l'editorialista di «Combat» si riferisce in generale a comunisti e cristiani indica una categoria di persone reali che sottostanno a determinate logiche e che nella realtà politica francese si esprimono tramite i quotidiani. Non si tratta dunque di un riferimento a orientamenti di pensiero che Camus ritiene legittimi, ma di una protesta contro un atteggiamento totalitario e antidemocratico dell'uso del pensiero.

²¹³Trad. it. da: *Ivi*, p. 242: «Ma quel che c'è di vero è che il malessere di cui soffriamo è il malessere di un'intera epoca, della quale vogliamo condividere il sentire. Noi intendiamo pensare e vivere dentro la nostra storia. Crediamo che si possa cogliere la verità nel nostro secolo solo andando fino in fondo al suo stesso dramma. Se il nostro tempo è malato di nichilismo, non è ignorando il nichilismo che faremo nostra la morale di cui abbiamo bisogno».

del nichilismo. Orbene, il nichilismo patologico, con le sue conseguenze, coinvolge un'intera epoca ammalata e debilitata, costretta a fare i conti con il dramma della guerra. La domanda fondamentale, in questa fase, assume i seguenti connotati: come si fa a creare i valori e quindi erigere una morale qualitativa senza il soccorso di Dio o di un principio assoluto?

La riflessione camusiana resta ancorata *grosso modo* alle coordinate distribuite ne *Le Mythe de Sisyphe*. Tuttavia, Camus, in queste pagine, sembra compiere un passo in avanti rispetto al saggio sull'assurdo nel momento in cui prescrive l'urgenza di creare una morale, di fondare dei valori. Sulla questione morale Camus si era esposto proclamando in terra la legge del «Tout est permis» proprio perché la nozione di valore non era contemplata. Qualcosa è cambiato.

Come visto, *Le Mythe de Sisyphe* traccia le linee del nichilismo, tarlo del pensiero occidentale, disegnandone sfumature e ombre. Questo «mal de l'esprit» viene descritto senza essere nominato. La descrizione si concentra dunque su una fenomenologia dell'assurdo, concepito come lo stato dell'uomo occidentale che si trova di fronte a un'*impasse*: l'assenza del senso dell'esistenza. Il nichilismo, mai nominato, è diluito nella figura dell'assurdo ed è tutto incastonato in un passaggio determinato: la descrizione di un'esistenza meccanica che si blocca al sorgere di un «perché?» che non trova risposta ma solo «stanchezza colorata di stupore». Camus non intraprende una interpretazione e, ancor meno, forgia definizioni dettagliate attraverso una analisi della storia del "male"; il problema non è definire o scandagliare il senso di un concetto puro, ma piuttosto descrivere uno stato degenerativo dello spirito europeo e la sua malattia per poi, se possibile, imparare a con-viverci. I tre «attori» che recitano la *pièce* dell'assurdo sono l'esigenza di senso e l'assenza di senso, lo sconforto esistenziale di vivere in un mondo senza senso e il rifiuto della disperazione e, infine, la loro comune presenza che altro non è se non l'assurdo stesso. Al bisogno istintivo della verità segue il trauma della perdita della verità, dunque della sua assenza. L'esito di questa interrogazione tra uomo e mondo genera la "stonatura", l'assurdo, lo stato dell'uomo nel deserto, l'affondare nella sabbia senza appigli, lo smarrirsi senza punti di riferimento a cui aggrapparsi. La conseguenza di questo stato dello spirito è la crisi morale generata dalla scomparsa dei valori fondativi che indicavano la giusta direzione da seguire. Il vuoto di senso è dunque il punto di partenza, il *point zéro* - «l'equivalente, in esistenza, del dubbio metodico» - la premessa

al filosofare. In questo mondo spogliato del senso e dei valori, si leva la domanda sul suicidio: la vita è senza scopo e assurda, ha senso dunque vivere? La questione è seria e, abbozzata una risposta e uno stile, non può che complicarsi ulteriormente, trasformandosi. Sentiamo già propagarsi il vagito di una ulteriore domanda, quella sull'omicidio: in un mondo in cui scompaiono i valori morali, in cui tutto è equivalente perché senza scopo, l'omicidio è ancora condannabile? Da questo quesito si leverà l'indagine de *L'homme révolté*. Ma come arriva Camus a porsi questa questione? A quanto pare, attraverso uno sforzo di comprensione del suo tempo: la lunga stagione della Seconda Guerra Mondiale.

Quello che tormenta Camus in quegli anni in cui il disastro bellico è un tarlo nella mente di qualsiasi europeo, intellettuale e non, è la possibile relazione instaurantesi tra la riflessione storico-filosofica sul nichilismo puro con gli eventi politico-militari in atto, tra il pensiero astratto e i fumi concreti delle bombe. La questione è quella della reazione al nichilismo. Se l'assurdo, o il nichilismo, è un punto zero, una premessa, se l'assenza di uno scopo, di una risposta al "perché-guida", è la condizione in cui versa l'uomo europeo spogliato dei suoi valori, allora si potrà, pertanto, abusare di questo stato di cose equivalenti e prive di valore per poi proclamare, in terra, la legge della violenza e della potenza? Il «*Tout est permis*», malinconicamente evocato da Ivan Karamazov e ripreso da Nietzsche, potrebbe indicare questa strada.

La domanda mette in gioco non solo il pensiero di Camus, ma la sua stessa *azione* nella storia. Il problema è infatti tutto racchiuso nella conseguenza alla premessa data: rispondere al nichilismo col nichilismo politico, oppure muovere dal nichilismo per trovare un valore nel deserto della morale? Il sorgere di questa problematica segna anche il momento del distacco da Nietzsche. In una fase in cui Camus si limita ad allineare la condotta del solitario di fronte all'esperienza assurda, si può rilevare quello che ho chiamato un "uso moralistico" di Nietzsche. La condotta individuale è regolata in base all'*amor fati* e all'esaltazione della vita e del destino umano. Nel momento in cui la questione del nichilismo coinvolge la dimensione della collettività, Camus si allontana dal pensatore tedesco e comincia a prendere le distanze da una parte della sua filosofia, poiché come sottolinea uno dei più acuti interpreti di Nietzsche:

«"Nulla è vero, tutto è permesso". Se nel mondo ogni verità determinata è messa in discussione, se nessun surrogato della verità è la verità stessa, ne consegue che di-

venta senz'altro possibile questa formulazione, che sembra negare ogni verità. Questa affermazione, spesso ripetuta da Nietzsche, è – di per sé stessa – incomprensibile. Presa in sé, è espressione di un completo disimpegno, un incentivo all'arbitrio, ai sofismi, al crimine»²¹⁴.

Non è un caso, dunque, che dopo la pubblicazione de *Le Mythe de Sisyphe*, Camus si dedicherà a Nietzsche con una attenzione rinnovata, fino a elaborare un commentario de *La volontà di potenza* che confluirà in seguito ne *L'homme révolté*.

Guardandosi alle spalle, nel 1951, in una risposta a Breton, Camus dimostra di aver ben chiaro lo stato dello spirito di fronte all'avventura hitleriana e alle atrocità che cominciavano ad insanguinare l'Europa allo scoppio del conflitto: « Nous avons tous compris alors qu'un certain nihilisme, dont nous étions solidaires, nous lassait sans défense logique contre une entreprise que nous de tout notre être » (III, 395). Con queste parole, Camus non fa altro che constatare il quadro esistenziale imposto ne *Le Mythe de Sisyphe*, la solidarietà alla premessa e la contraddittorietà della conseguenza. L'assenza di difesa logica significa la vittoria della legge della violenza e della potenza nata dall'abuso del «Tout est permis», della crisi della morale, del nichilismo. Nel 1942 Camus era fermo a quel «tutto è equivalente», all'accettazione spontanea di un problema di usura: l'estinzione o la svalutazione delle certezze morali e metafisiche su cui l'Europa si è sostenuta nei secoli. In questo deserto di senso possono ambientarsi i "solitari", come Sade e Lautremont, vale a dire coloro che «n'ont engagé qu'eux-mêmes». Allo stesso modo, Sisifo, Don Giovanni, l'attore e il conquistatore non «danno in-pegno» che se stessi, trasformando in azione l'ultima presa di coscienza di Sisifo, l'esser padroni del proprio destino, il «dare-in-pegno» non altri che se stessi, per la propria felicità.

Tuttavia, l'uomo non è solo, ma incontra gli altri nella storia: « Nous, l'histoire nous a rejoints, nous engageons les autres et nous étions sans règle fixe » (*Ibid.*). La guerra ha riunito i solitari che abbracciavano il nichilismo come premessa, cogliendoli inermi e senza regola. Che cosa si intenda con quel "senza regola" è ben chiarito da Camus nella sezione de *L'homme révolté* dedicata a Nietzsche: «Si le destin n'est pas orienté par une valeur supérieure, si le hasard est roi, voici la marche dans les ténèbres, l'affreuse liberté de l'aveugle» (III, 121)²¹⁵. Senza una regola che orienti

²¹⁴K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione al suo filosofare*, Mursia, Milano, 1996, p. 214.

²¹⁵Trad. it. da: A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 669: «Se il destino non è orientato da un valore superiore, se il caos è sovrano, ecco l'avanzare delle tenebre, la tremenda libertà del cieco».

l'azione, viene generato inevitabilmente quel caos in cui anche la libertà svanisce: «Sans loi, point de liberté» (III, 121). Viene partorita così una civiltà di «ciechi». Invece, il «dare in-pegno» gli altri costringe a “mettersi in regola”, per la semplice ragione che gli “altri” muoiono. Questa presa di coscienza, tuttavia, non obbliga a ripensare le premesse. Il “mettersi in regola” consiste in una “svolta”, un “cambio di direzione”, un “long détour” fondato sulla consapevolezza che bisogna trovare un fondamento nella *tabula rasa* della morale, per salvarsi e salvare gli altri dal disastro. L'assurdo e il nichilismo rimangono le premesse logiche, la *tabula rasa* su cui scrivere le conseguenze. Su queste conquiste si evolve il pensiero di Camus negli anni della guerra e il passaggio definitivo, in cui la svolta si materializza, lo si può rintracciare nelle *Lettres à un ami allemand*, opera unitaria e resistente, figlia della guerra, del *refus*, della *solidarité* e della *mort*.

L'impianto delle *Lettres à un ami allemand* si regge su una finzione: l'invenzione dell'amico nazista. L'amico nazista è l'ideale prosecutore della morale del «Tout est permis» che non intraprende la “svolta”, ma proclama in terra la legge della violenza e della potenza. In queste lettere pubblicate su riviste clandestine, emerge per la prima volta la questione della giustizia, idea cruciale in Camus fino a *L'homme Révolté*. Pubblicate in clandestinità, le *Lettres à un ami allemand* costituiscono il laboratorio in cui Camus rielabora le proprie idee in relazione all'esperienza dell'assurdo e della Resistenza. In concomitanza con la stesura delle *Lettres* possiamo assistere, attraverso i *Carnets*, alle prime teorizzazioni dell'idea di rivolta solidale che confluiranno nella *Remarque sur la révolte* nel 1945.

I *Carnets* sono il sottosuolo del pensiero di Camus. Nell'ombra, la riflessione prosegue incessante e problematizza le questioni acquisite: «Parvenu à l'absurde, s'essayant à vivre *en conséquence*, un homme s'aperçoit toujours que la conscience est la chose du monde la plus difficile à maintenir. Les circonstances presque toujours s'y opposent. Il s'agit de vivre la lucidité dans un monde où la dispersion est la règle» (II, 943)²¹⁶.

Ancor prima di pubblicare il saggio sull'assurdo, l'autore de *Le mythe de Sisyphe* è già proiettato a rielaborare possibili percorsi consequenziali al punto zero. Rico-

²¹⁶Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini, 1942-1951*, p. 16: «Giunto all'assurdo, provandosi a vivere in conformità, un uomo s'accorge sempre che la cosa al mondo più difficile da conservare è la coscienza. Di solito le circostanze vi si oppongono. Si tratta di vivere nella lucidità in un mondo che ha per regola la dispersione».

nosciuto l'assurdo, l'uomo si accorge «que le vrai problème, même sans Dieu, est le problème de l'unité psychologique [...] et la paix intérieure»²¹⁷, perché le scoperte assurde non pongono altro che il problema della contraddizione tra mondo e uomo. La conciliazione non è dunque possibile senza una «disciplina». Il problema della conciliazione deve dunque essere tradotta nella realtà come «règle dans le siècle» (*Ibid.*). Il problema, in origine esistenziale, comincia ad essere calato nella storia: «L'intelligence moderne est en plein désarroi. La connaissance s'est distendue à ce point que le monde et l'esprit ont perdu tout point d'appui. C'est un fait que nous souffrons de nihilisme» (II, 948)²¹⁸. La malattia non può essere curata guardando al passato, ma acquistando una consapevolezza coerente di essa: «Pour guérir, il faut s'arranger de cette lucidité, de cette clairvoyance. Il faut tenir compte des lumières que nous avons pris soudain de notre exil» (*ibid.*). L'intelligenza è smarrita perché non è in grado di adattarsi di fonte allo spaesamento: «Elle "ne s'est pas faite à cette idée". Qu'elle s'y fasse et le désarroi disparaîtra. Il ne restera que le bouleversement et la connaissance claire que l'esprit en a» (*Ibid.*)²¹⁹. Coscienza del malessere e dello spaesamento da esso provocato, da qui dunque muovere per rifare «toute une civilisation» (*Ibid.*). Camus intende piantare saldamente i piedi sul terreno sconnesso delle macerie del Novecento, nel deserto sconsolante del nichilismo. E una volta conquistata questa posizione cosa fare? Seguiamo il sentiero degli appunti dei Carnets: «L'Étranger est le point zéro. Id. le Mythe. La Peste est un progrès, non du zéro vers l'infini, mais vers une complexité plus profonde qui reste à définir (II, 942)²²⁰. La risposta è evidentemente quella di definire una complessità che consenta un progresso dal deserto, dallo zero verso un "qualcosa". Qualsiasi conquista dello spirito non può essere raggiunta se prima non si è accettato il punto di partenza, il nichilismo morale, la crisi dei valori, la morte di Dio. Tuttavia, bisogna progredire. Ma come? Camus comincia precocemente a porsi delle domande sul superamento dell'assurdo-nichilismo e a progettare uno scatto in avanti: «L'Étranger décrit la nu-

²¹⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 16: «che il vero problema, anche senza Dio, è quello dell'unità psicologica [...] e della pace interiore».

²¹⁸Trad. it. da: *Ivi*, p. 22: «L'intelligenza moderna è in pieno smarrimento. La conoscenza si è estesa talmente che il mondo e lo spirito hanno perduto ogni punto d'appoggio. È un fatto che soffriamo di nichilismo».

²¹⁹Trad. it. da: *Ibidem*: «Non si è "abituata all'idea". Vi si abitui, e lo smarrimento sparirà. Non resteranno che lo sconvolgimento e la chiara consapevolezza che ne ha lo spirito».

²²⁰Trad. it. da: *Ivi*, pp. 26-27: «Lo straniero è il punto zero. Idem il Mito. La peste è un progresso, non dallo zero verso l'infinito, ma verso una complessità più profonda che deve ancora essere definita».

dité de l'homme en face de l'absurde. *La Peste*, l'équivalence profonde des points de vue individuels en face du même absurde. C'est un progrès qui se précisera dans d'autres œuvres. Mais, de plus, *La Peste* démontre que l'absurde n'apprend rien. C'est le progrès définitif» (II, 955)²²¹.

Un primo passo verso il progresso coincide con la scoperta della condivisione dell'esperienza assurda. L'uomo assurdo è "nudo", ma non più "solo", nel momento in cui prende coscienza del fatto che tale condizione è comune agli altri uomini. Il morbo che assaliva l'individuo allo sbocco di qualunque via diviene peste collettiva; il malessere individuale, malattia di una civiltà. Allo stesso periodo risale un ulteriore sviluppo dell'assurdo:

«Développement de l'absurde :

- 1) si le souci fondamental est le besoin d'unité ;
- 2) Si le monde (ou Dieu) n'y peuvent satisfaire.

C'est à l'homme de se fabriquer une unité, soit en se détournant du monde, soit à l'intérieur du monde. Ainsi se trouvent restituées une morale et une ascèse, qui restent à préciser» (II, 969)²²².

La rivolta, ne *Le Mythe de Sisyphe*, consisteva nella fedeltà sia all'assenza di senso che all'esigenza di senso. L'esigenza di senso, nello stile di vita assurdo, veniva mantenuta costante e sempre rinnovata. Camus, in sintesi, intravede la possibilità del progresso, nel momento in cui conferisce all'esigenza di senso, qualità tutta umana, il potere di creare principi unitari. In questa qualità risiede la possibilità di edificare una morale tutta umana, senza il soccorso di Dio, una "morale sans appel".

Questa ricostruzione filologica, che segue i frammenti dei *Carnets* come fossero molliche lasciate lungo un sentiero tortuoso, consente di penetrare con profitto nelle *Lettres à un ami allemand*, luogo fondamentale in cui Camus risolve alcune questioni teoriche fondamentali e apre le porte alla riflessione sintetica di *Remarque sur la révolte*.

²²¹Trad. it. da: *Ivi*, p. 31: «Lo straniero descrive la nudità dell'uomo davanti all'assurdo. *La peste* la equivalenza profonda dei punti di vista individuali davanti allo stesso assurdo. È un progresso che si preciserà meglio in altre opere. Ma in più *La peste* dimostra che l'assurdo non insegna nulla. È il progresso definitivo».

²²²Trad. it. da: *Ivi*, p. 49: «Sviluppo dell'assurdo: 1) se la preoccupazione fondamentale è il bisogno di unità; 2) se il mondo (o Dio) non possono soddisfarlo. Spetta all'uomo fabbricarsi un'unità, o distaccandosi dal mondo o all'interno del mondo. Così vengono ristabilite una morale e un'ascesi, che restano da precisare».

L'ultima delle quattro *Lettres à un ami allemand* viene scritta da Camus circa un mese prima dell'insurrezione di Parigi. Si spiega così, in un certo senso, quel tono da "resa dei conti" che vi si respira all'interno. Parigi, in quegli anni bui, è il simbolo dell'Occupazione e della Resistenza. Camus comincia dunque la sua riflessione attraverso una collocazione in situazione del soggetto scrivente. La situazione è quella di una città che ha subito l'oppressione ed è pronta a fare esplodere una terribile ondata di rivolta:

«Je vous écris d'une ville célèbre dans l'univers et qui prépare contre vous un lendemain de liberté. Elle sait que cela n'est pas facile et qu'il lui faut auparavant traverser une nuit encore plus obscure que celle qui commença, il y a quatre ans, avec votre venue. Je vous écris d'une ville privée de tout, sans lumière et sans feu, affamée, mais toujours pas réduite. Bientôt quelque chose y soufflera dont vous n'avez pas encore l'idée» (II, 24)²²³.

Come vedremo a breve, l'insurrezione di Parigi, alla fine di agosto 1944, apporta, negli ambienti resistenti, un forte vento di speranza, di entusiasmo e di rivoluzione. Camus si figura sulle rive della Senna, intento a respirare i fumi del desiderio di liberazione e a pensare all'amico nazista con rinnovato ardore. La rielaborazione del pensiero, tramite l'affabulazione letteraria, serve a Camus per donare al testo un tono personale e, nello stesso tempo, collettivo, come testimonia l'alternanza dell'uso, da un lato, della prima persona singolare (il "Je" di colui che scrive) e della prima persona plurale (il "nous" dei resistenti); dall'altro, del formale "vous" riferito al destinatario della lettera e, nello stesso tempo, ai nazisti in generale²²⁴. A guisa di precisazione, mi sembra opportuno rilevare che, ne *Le Mythe de Sisyphe*, Camus si esprime solo attraverso il "Je". Tuttavia, rispetto alle tre lettere che l'hanno preceduta, la quarta, unica rimasta inedita, appare maggiormente sorretta da proiezioni riflessive di carattere teorico. La discussione delle premesse condivise con l'amico tedesco consente una chiarificazione di quello che Camus stesso nella prima lettera chiama «long détour»: «Je veux vous dire comment il est possible que nous ayons

²²³Trad. it. da: A. CAMUS, *Lettere a un amico tedesco*, in *Opere*, cit., p. 363: «Le scrivo da una città famosa in tutto il mondo, intenta a preparare contro di voi un domani di libertà. Essa sa bene che non è facile e che, prima, dovrà attraversare una notte ancora più nera di quella iniziata quattro anni or sono, con la vostra venuta. Le scrivo da una città spogliata di tutto, senza luce né fuoco, affamata, e pur sempre indomita. Fra poco vi scoppierà una bufera di cui non avete ancora idea».

²²⁴Come spiegherò in seguito, Camus non si abbandona a un inutile nazionalismo che contrappone francesi e tedeschi.

été si semblables et que nous soyons aujourd'hui ennemis» (II, 25)²²⁵. Le considerazioni messe in essere nelle *Lettres à un ami allemand* sono sorrette senza dubbio da una dimensione teorica, ma soprattutto pratica, legata all'azione nella storia. L'amico nazista è coinvolto nella Seconda Guerra Mondiale, come d'altronde il Camus resistente. Si fronteggiano, dunque, non solo due diversi modi di pensare, ma anche due contrapposti modi di vivere la guerra, non individuali, ma collettivi: da una parte i nazisti oppressori, dall'altra i resistenti liberi. Il quesito capitale, che Camus intende isolare e sviluppare nell'ultima lettera, verte tutto sulla differenza di atteggiamenti pratici che si possono assumere nell'azione e nella storia, nel momento in cui si condivide la medesima visione del mondo di partenza.

La base teorica, che accomuna il nazista e il resistente, è un certo pensiero negativo e pessimista che certifica l'assenza di senso dell'esistenza e la miseria dell'uomo impotente: «Nous avons longtemps cru ensemble que ce monde n'avait pas de raison supérieure et que nous étions frustrés» (II, 25)²²⁶. Dall'invano e dall'insensato dell'esistenza, è scaturita, conseguentemente, la constatazione dello sgretolamento dei valori e della crisi morale che attanaglia il Novecento: il nichilismo. Se non esiste il bene e non esiste il male, poiché nulla mi consente di conferire un attributo qualitativo alle azioni, allora si può concludere, come era avvenuto ne *Le Mythe de Sisyphe*, che tutto si equivale, che tutto è permesso: «Vous n'avez jamais cru au sens de ce monde et vous en avez tiré l'idée que tout était équivalent et que le bien et le mal se définissaient selon qu'on le voulait» (II, 26)²²⁷. In conclusione, l'ultima caratteristica di questo sentire comune, tra il nazista e il resistente, è lo statuto della solitudine dell'uomo contemporaneo come punto di partenza: «Je me souviendrai que vous et nous sommes partis de la même solitude» (II, 28)²²⁸. La dimensione della collettività, ne *Le Mythe de Sisyphe*, non è contemplata se non in minima parte nella sezione dedicata alla descrizione della figura del conquistatore. Camus, nella quarta lettera, dimostra di comprendere perfettamente le conclusioni nichiliste alle quali era approdato, scrivendo *Le mythe de Sisyphe*, tanto da poter liberamente affermare che la logica

²²⁵Trad. it. da: *Ivi*, pp. 362-363: «Voglio spiegarle come è possibile esser stati così simili e oggi essere nemici».

²²⁶Trad. it. da: *Ivi*, p. 364: «Per molto tempo, ambedue abbiamo creduto che questo mondo non avesse una finalità superiore e che noi fossimo dei frustrati».

²²⁷Trad. it. da: *Ibidem*: «Lei non ha mai creduto che questo mondo avesse un senso e ne ha dedotto la concezione che tutto si equivalesse e che il bene e il male si potessero stabilire ad arbitrio».

²²⁸Trad. it. da: *Ivi*, p. 365: «mi ricorderò che voi e noi siamo partiti dalla stessa solitudine».

sottesa al ragionamento assurdo è la medesima nella quale il nazismo è proliferato, poiché anche il nazista ha considerato il nichilismo e l'assurdo un "punto zero". Le conseguenze teoriche e pratiche di un tale pensiero negativo d'origine sono, alla resa dei conti, determinanti: «Vous avez supposé qu'en l'absence de toute morale humaine ou divine les seules valeurs étaient celles qui régissaient le monde animal, c'est-à-dire la violence et la ruse» (II, 26)²²⁹. Azzerati i valori, affondata la morale tra le sabbie desertiche del nichilismo, il mondo degli uomini non si distingue da quello delle bestie e viene pertanto regolato dal principio della selezione naturale, dalla legge della potenza, del sotterfugio e della violenza. Tale dimensione bestiale si manifesta, in tutta la sua potenza, nel contesto bellico che coinvolge l'Europa, nel momento in cui viene proclamata in terra «le royaume de bêtes» e introdotto nella storia quello che, fino ad ora, aveva trovato solamente una constatazione a livello teorico-critico e contaminato la cultura. In assenza di morale e di fondamenti, infatti, sono proprio le abilità bestiali a calarsi "in situazione" e ad ergersi a regola dell'individuo - la cui finalità nella storia non è altro che «l'aventure de la puissance» e la sua morale «le réalisme des conquêtes» (II 26) - e dei popoli. In questo slancio di pensiero, che valore può conservare l'uomo se non esiste nulla che possa preservarlo, se tutto è permesso e la sua regola di condotta si fonda sulla potenza e sulla conquista? Il nazista ha concluso che l'uomo è un "nulla" e che, se è d'intralcio, deve essere annientato nel corpo e nell'anima: «Vous en avez conclu que l'homme n'était rien et qu'on pouvait tuer son âme» (II, 26)²³⁰. L'annichilimento dell'anima ha un significato particolare in Camus: non si tratta della semplice uccisione del corpo vivo, ma della soppressione della dignità dell'uomo. Camus, nel luglio 1944, ha in mente il massacro di Asq, di cui ha redatto la cronaca e il commento poco tempo prima su «Combat», e tutte le atrocità dell'occupazione, dai rastrellamenti alle fucilazioni, dalla morte dei *compagnons* a quelle dei civili inermi. Camus insomma scrive con gli occhi del resistente che assiste alla nullificazione dell'uomo al cospetto di una cieca violenza e reagisce con coscienza a tutto ciò. L'esperienza della Resistenza sarà fondamentale soprattutto per la comprensione dell'essenzialità della conservazione della dignità dell'essere umano. Tale comprensione emerge in relazione all'annichilimento gratuito messo in essere dalla violenza cieca e irresponsabile.

²²⁹Trad. it. da: *Ivi*, p. 364: «Ha creduto che, nell'assenza di ogni morale umana o divina, gli unici valori fossero quelli che governano il mondo animale, cioè la violenza e l'astuzia».

²³⁰Trad. it. da: *Ibidem*: «Ne ha concluso che l'uomo è nulla, che si poteva sopprimere la sua anima».

Nella quarta lettera, Camus intraprende la rielaborazione di un pensiero con cui si sente solidale nelle premesse, ma non nelle conseguenze. I contorni dell'assurdo, tracciati ne *Le Mythe de Sisyphe*, la *tabula rasa* dei valori, il nichilismo morale, la perpetua disponibilità del «*Tout est permis*», restano premesse per cominciare a pensare. In questi passaggi che mi appresto a delineare emerge, in tutta la sua ricchezza, la nozione di rivolta elaborata da Camus nel saggio sull'assurdo. Rivolta, ricapitolando, è mantenimento dell'assenza di senso e dell'esigenza di senso, consenso all'insensato e rifiuto della disperazione. Rivolta è una volontà che l'individuo si auto-impone, vale a dire una regola di vita. Mentre ne *Le Mythe de Sisyphe* la bilancia della rivolta sembrava pendere dalla parte dell'accettazione, delineando i contorni di un *amor fati* di stampo nietzscheano, nelle *Lettres à un ami allemand* il peso si sposta maggiormente sul versante del rifiuto e dunque del mantenimento dell'esigenza umana di un senso²³¹.

La solidarietà delle premesse, tra il nazista e il resistente, evolve, dunque, in una differenza delle conclusioni: «*Où était la différence ? C'est que vous acceptiez légèrement de désespérer et que je n'y ai jamais consenti*» (II, 26)²³². Il rifiuto della disperazione implica necessariamente un'apertura positiva; al contrario, il disperare dell'assenza di senso e della miseria umana genera le conseguenze nefaste a cui è pervenuto il nazismo. La disperazione non è altro che il *non sense* eretto a principio-guida dell'azione: se niente ha senso, allora tutto è permesso. Al contrario, Camus apre positivamente all'esistenza di un senso nel momento in cui afferma:

«Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. Ce monde a du moins la vérité de l'homme et notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même. Et il n'a pas d'autres raisons que l'homme et c'est celui-ci qu'il faut sauver si l'on veut sauver l'idée qu'on se fait de la vie» (II, 26-27)²³³.

²³¹Come è noto, ne *L'homme révolté*, il paradigma della rivolta si reggerà sull'equilibrio di negazione e di affermazione. Nell'oscillazione tra affermazione e negazione si esprime tutto il carattere evolutivo dell'idea di rivolta in Camus da *Le Mythe de Sisyphe* a *L'homme révolté*.

²³²Trad. it. da: *Ibidem*: «In cosa consisteva la differenza? Nel fatto che lei accettava con animo leggero la disperazione, mentre io non ho mai potuto consentirvi».

²³³Trad. it. da: *Ivi*, p. 365: «Continuo a credere che questo mondo non abbia una finalità superiore. Ma so che in esso qualcosa ha un senso ed è l'uomo, perché è il solo essere vivente che esige di averlo. Questo mondo dunque ha, per lo meno, la verità dell'uomo e nostro dovere è di fornire all'uomo le ragioni per lottare contro il suo stesso destino».

Una volta convenuto che non esiste un fondamento metafisico a garantire un senso all'esistenza, resta tuttavia la certezza che l'uomo, nel suo regno finito, è l'unico essere a poter concepire un senso terreno. Il mantenimento dell'esigenza di senso fa sì che la verità dell'uomo venga eretta a principio e la disperazione rifiutata. La condizione umana è qualificata, per la prima volta, in queste pagine, dalla categoria dell'ingiustizia: ingiusta è la matematica dell'esistenza che produce equazioni mortifere; ingiusta è la contraddizione tra una domanda perpetua e un altrettanto silenzio eterno; ingiusto è il *non sense*. Di fronte a tale condizione l'uomo può disperare e rassegnarsi di fronte all'eterna ingiustizia metafisica. La disperazione dell'amico tedesco, in quanto consenso rassegnato all'ingiustizia, finisce per aggravare la condizione umana, nel momento in cui immette nella storia il *non sense* e la violenza. Di qui, la mutilazione e l'annichilimento della dignità, che non fanno che accrescere la miseria dell'uomo su questa terra. I due piani del ragionamento, in questa congiuntura, sono quello metafisico, contro il quale l'uomo nulla può e mai potrà, e quello storico-politico, regno dell'umano, in cui l'uomo è l'unico in grado di concepire ed immettere un senso. L'affermazione di un principio unitario o di un senso, di cui Camus parlava nel sopracitato frammento dei *Carnets*, risulta essere, almeno per il momento, la giustizia, principio ineludibile e inseparabile dall'azione della Resistenza, così come veniva concepita dai suoi protagonisti. Come vedremo a breve, la Resistenza è considerata dai suoi attori principali, l'azione giusta per eccellenza.

Acquisita la consapevolezza dell'eterna ingiustizia, ciò che resta all'uomo è di proclamare nella storia, campo dell'umano, la giustizia: «J'ai choisi la justice au contraire, pour rester fidèle à la terre» (II, 26)²³⁴. La fedeltà alla terra appare essere, di conseguenza, una forma di fedeltà all'uomo, alla sua esigenza di senso in un mondo insensato. Tale esigenza, che ne *Le Mythe de Sisyphe* appariva come una sterile e vana soddisfazione sul piano metafisico, acquista, sul piano storico-morale, una concretezza vigorosa. La capacità di esigere un senso, ovvero di unificare le esperienze molteplici in un principio in grado di guidare l'azione, risulta essere l'antidoto principale contro la disperazione e l'unica possibilità di tracciare un sentiero nel deserto con le proprie forze e senza il soccorso dell'eterno. Il principio della giustizia è concepito da Camus come l'unica possibilità di "salvare" l'uomo.

²³⁴Trad. it. da: *Ivi*, p. 635: «Ho scelto la giustizia per restare fedele alla terra».

Nel momento in cui ci si avvicina alle *Lettres à un ami allemand*, bisogna costantemente fare uno sforzo di contestualizzazione del soggetto scrivente che esperisce la guerra in un contesto di occupazione particolarmente efferato. Di conseguenza, l'immagine del salvare l'uomo non ha nulla a che fare con una dottrina di origine metafisica o religiosa, perché l'eterno, il divino e qualsivoglia escatologia non vengono minimamente presi in considerazione. La terra, intesa come regno dell'uomo, da *Noces* a *L'homme révolté*, è l'unico teatro in cui si consuma la tragedia umana. Restare fedeli alla terra significa semplicemente occuparsi delle faccende umane. Salvare l'uomo significa non mutilarlo e concedergli la possibilità di vivere secondo giustizia per la propria felicità. Nella quarta lettera, Camus non intende regolare i conti con la condizione umana, ma semplicemente aprire uno spiraglio di senso nella storia. La sentenza nietzscheana che consiglia di "restare fedeli alla terra", riletta da Camus, non ha altro significato se non quello di regolare le vicende umane secondo un principio per cui la dignità umana venga perpetuamente difesa. Se non è dunque possibile affermare con certezza che l'esistenza abbia un senso, l'uomo, unico essere in grado di concepirne uno, può scegliere di agire nella storia indirizzandola, creando qualche stella polare, un punto di riferimento nel deserto.

Il passo fondamentale che vediamo compiersi, all'interno delle *Lettres à un ami allemand*, rispetto alla *tabula rasa* de *Le Mythe de Sisyphe*, consiste in uno spostamento di campo dal piano individuale-esistenziale al piano storico-collettivo, dalla dimensione del privato alla dimensione pubblica. Tale consapevolezza non è il frutto di una riflessione astratta, ma il segno della rielaborazione teorica degli argomenti acquisiti da una esperienza vissuta: la Resistenza. Queste pagine sono incomprensibili se estrapolate dal loro contesto. In esse si può leggere, al contempo, una riesamina delle teorie precedentemente abbracciate alla luce della nuova esperienza vissuta collettivamente e il bilancio personale di un uomo che ha scelto di essere resistente nella consapevolezza del deserto. Il dialogo epistolare con un amico immaginario è un sforzo di comprensione di una scelta compiuta coscientemente, quella di resistere all'oppressione, pur nella consapevolezza che l'oppressione e la violenza, nel mondo assurdo, equivalgono, da un punto di vista quantitativo, alla solidarietà e alla giustizia. L'idea di rivolta assorbe, dunque, l'esperienza dell'assurdo e l'esperienza della Resistenza e acquista la sua forma definitiva nella *Remarque sur la révolte*, nel 1945, a Liberazione avvenuta. Il passaggio da una esperienza all'altra risulta essere

per Camus un tortuoso cammino dell'intelligenza:

«Maintenant cela est accompli. Il nous a fallu un long détour, nous avons beaucoup de retard. C'est le détour que le scrupule de vérité fait faire à l'intelligence, le scrupule d'amitié au cœur. C'est le détour qui a sauvé la justice, mis la vérité du côté de ceux qui s'interrogeaient. Et sans doute, nous l'avons payé très cher. Nous l'avons payé en humiliations et en silences, en amertumes, en prisons, en matins d'exécutions, en abandons, en séparations, en faims quotidiennes, en enfants décharnés, et plus que tout en pénitences forcées. Mais cela était dans l'ordre. Il nous a fallu tout ce temps pour aller voir si nous avions le droit de tuer des hommes, s'il nous était permis d'ajouter à l'atroce misère de ce monde» (II, 11)²³⁵.

Il tortuoso cammino è un'immagine, da un lato, dell'attraversamento fisico della Guerra e della Resistenza nell'azione; dall'altro della rielaborazione al livello dell'intelligenza di un vissuto collettivo. Per comprendere a fondo il pensiero vissuto di Camus, è necessario affondare le mani in quel complesso fenomeno psicologico, morale, militare e politico che fu la Resistenza francese, per poi trarre gli elementi che entreranno a costituire il paradigma definitivo della rivolta. La dimensione del rifiuto, la scoperta della solidarietà, la riqualificazione della morte intesa in senso eroico, sono tutti elementi che Camus esperisce nella vita resistente. Fattori quotidiani in cui un uomo può imbattersi, nel momento in cui è intaccata la sua dignità. La Resistenza, con tutti i suoi eroi e i suoi morti, i suoi principi e i suoi sacrifici, è, per Camus, maestra di vita più di qualunque libro.

Tuttavia, prima della Resistenza bisogna scoprire e vivere la guerra; siamo solo all'inizio della curva. Camus lo farà da pacifista prima di impegnarsi nella Resistenza: «J'ai commencé la guerre de 1939 en pacifiste et je l'ai fini en résistant. Cette inconséquence, car c'en est une, m'a rendu plus modeste»²³⁶.

²³⁵Trad. it. da: *Ivi*, pp. 347-348: «Ora tutto è compiuto. Abbiamo dovuto fare un tortuoso cammino, siamo molto in ritardo. È il lungo cammino che lo scrupolo della verità impone all'intelletto e lo scrupolo dell'amicizia impone al cuore. Ma è lo stesso cammino che ha salvaguardato la giustizia e posto la verità dalla parte di coloro che interrogavano se stessi. E senza dubbio, lo abbiamo pagato molto caro. Lo abbiamo pagato a prezzo di umiliazioni e di silenzi, di amarezze, di prigionie, di esecuzioni all'alba, di abbandoni, di separazioni, di fame quotidiana, di bambini scarniti e soprattutto di pene sofferte. Ma ciò era nell'ordine delle cose. Ci è stato necessario questo lungo tempo per arrivare a capire se avevamo il diritto di uccidere individui umani, se ci era lecito aggiungere qualcosa all'atroce miseria di questo mondo».

²³⁶Da una lettera a Jean-Paul Déron del 1950 citata da Roger Quilliot in: A. CAMUS, *Essais*, cit., p. 1374.

CAPITOLO III

Prometeo

«C'est alors que des hommes, quelques hommes, sortirent de leur solitude pour aller chercher d'autres inconnus hier, anonymes, mais rebelles».

A. Vistel

L'inferno

La Prima Guerra mondiale è un evento che segna un'intera generazione. La Grande Guerra si è radicata negli intellettuali come una cicatrice indelebile e duratura, tanto più densa di conseguenze. Tutto l'ambiente intellettuale francese di sinistra infatti, a partire dagli anni Venti, è permeato dal pacifismo. La postura del pacifista è una reazione necessaria e giustificata da parte di chi, custode dell'*humanitas*, si è indignato di fronte al macello che ha sfregiato l'Europa tra l'estate del 1914 e la fine del 1918. Fino a quel momento - gli anni Venti -, la corrente pacifista si era alimentata solamente dell'azione e del pensiero sindacalista e socialista. Soprattutto a partire dagli anni Trenta, con l'avvento dei fascismi in Europa, il pacifismo continua a compenetrare gli ambienti intellettuali fedeli all'idea del mantenimento della pace "ad ogni costo". Tale prospettiva non tardò ad entrare in contrasto con l'antifascismo che sorgeva, nei *milieux* intellettuali, per far fronte all'ascesa di Hitler, di Mussolini, e della Spagna franchista.

Tra la Prima e la Seconda Guerra Mondiale, in piena crisi economica e politica, il dibattito intellettuale si articola su due poli determinati: l'antifascismo e l'anticomunismo. La generazione intellettuale che vive - e scrive - tra le due guerre oscilla, dunque, tra l'adesione al fascismo e al comunismo, articolando una dialettica politica fortemente aspra negli ambienti culturali. Questa bipolarizzazione degli ambienti intellettuali si acutizza al cospetto della Guerra Civile Spagnola. Esemplari, in questo caso, sono le opere che nascono in relazione al conflitto iberico. In particolare, nel 1937, viene pubblicato il romanzo *L'Espoir* di Malraux¹, l'anno successivo, invece, viene dato alle stampe il saggio di Bernanos *Les Grands Cimetières sous la lune*²; entrambi i testi furono letti e ammirati da Camus. Nel frattempo, in Francia, negli ambienti della *Gauche*, comincia a palesarsi un "sentire comune" fondato sul timore di un pericolo fascista endogeno che bisognava arginare e sopprimere³. Negli anni

¹A. MALRAUX, *L'Espoir*, Gallimard, Paris, 1937.

²G. BERNANOS, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Plon, Paris, 1938.

³Cfr. J. F. SIRINELLI, R. VANDENBUSSCHE, J. VAVASSEUR-DESPERRIERS, *Storia di Francia nel*

Trenta, dunque, per gli intellettuali di sinistra, essere antifascista significava assumersi il peso della responsabilità di contrastare - e impedire - l'ascesa del fascismo nel paese. L'antifascismo, come attitudine, e il pacifismo, come fede, furono due canali fondamentali per l'avvicinamento dei giovani intellettuali al comunismo⁴.

Tra pacifismo e antifascismo si colloca il pensiero politico di Camus alla fine degli anni Trenta nel momento in cui egli accede in qualità di giornalista a «Alger républicain», foglio e organo ispirato dal Fronte Popolare. Sulla cresta dell'onda della spinta pacifista e antifascista Camus si iscrive al Partito Comunista Algerino (PCA) nel 1935.

L'attività giornalistica di Albert Camus comincia precocemente sulle pagine del quotidiano algerino, nato nel 1938, «Alger républicain»⁵, poi divenuto «Le soir républicain»⁶. L'esperienza presso i due quotidiani, della durata di quindici mesi, segna, nel percorso di maturazione dello scrittore, un periodo di notevole crescita intellettuale, soprattutto dal punto di vista della consapevolezza politica e della conoscenza della realtà sociale algerina. Tuttavia, prima di accedere al mondo del giornalismo, Camus aveva già preso parte in maniera rimarchevole alla vita culturale e politica di Algeri; da un punto di vista prettamente letterario, aveva pubblicato, per l'editore *Charlot*, gli scritti di cui si è parlato, *L'envers et l'endroit* e *Noces*; quindi, già nel 1939,

Novecento, Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 71-77.

⁴Per una storia degli intellettuali in Francia nel Novecento si vedano: T. JUDT, *Past Imperfect: French Intellectuals. 1944-1956*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1992; J. JULLIARD, M. WINOCK, *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Éditions du Seuil, 1996; P. ORY, J. F. SIRINELLI, *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus a nos jours*, Paris, Armand Colin, 2002; J. F. SIRINELLI, *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron*, Fayard, Paris, 1995. Per una storia culturale della Francia nel Novecento: P. GOESTSCHEL, E. LOYER, *Histoire culturelle et intellectuelle de la France au XXe siècle*, Armand-Colin, Paris, 2002; J-P RIOUX, J-F. SIRINELLI, *Histoire culturelle de la France. Tome 4: Le temps des masses, le XXe siècle*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.

⁵«Alger républicain» fu creato su iniziativa di un gruppo di intellettuali vicini alla politica del Fronte Popolare. Questi ultimi, sostenitori del progetto politico e sociale Blum-Viollette, si raccolgono intorno alle figure di Jean-Pierre Faure e di Paul Schmitt. Il compito di dirigere il giornale viene affidato a Pascal Pia, giornalista e critico letterario parigino molto vicino ad André Malraux. Il giornale si va dunque a collocare in mezzo a più celebri quotidiani e settimanali politici, sindacali e letterari algerini dell'epoca, «La lutte sociale», «L'Algérie ouvrière», «Commune», «Monde», «La Dépêche algérienne», «L'Écho d'Alger». Ma a differenza di questi ultimi due, «Alger républicain» è slegato dai poteri amministrativi locali e dai poteri pubblici; Il primo giornale in cui Camus si impiega si presenta, dunque, in una veste completamente indipendente.

⁶Il primo numero di «Alger républicain» appare il 6 ottobre 1938 e l'ultimo il 15 settembre 1939. Dunque, allo scoppio del primo conflitto mondiale (1 settembre 1939) e dopo l'entrata della Francia in guerra (3 settembre 1939), Camus è un giornalista di «Alger républicain». Dal 15 settembre 1939, il quotidiano appare la sera e cambia nome, divenendo «Le soir républicain»; la sospensione definitiva è datata 10 gennaio 1940.

seppur giovane, rappresenta un punto di riferimento culturale per i suoi coetanei e, nel medesimo tempo, una promessa per la letteratura locale⁷.

Ma da dove proviene Camus? In quale *milieu* culturale e politico si forma negli anni di Algeri? Queste domande servono a mostrare come l'*engagement* camusiano inizi molto precocemente. Da questo momento in poi, si rende dunque necessario rimarcare alcune sfumature specifiche delle attività politico-culturali che hanno segnato il percorso intellettuale di Camus fino al 1939; di seguito opererò il passaggio definitivo allo studio della produzione giornalistica attraverso un'analisi degli articoli di «Alger républicain» e «Le Soir républicain» che hanno per oggetto lo scoppio del Secondo Conflitto Mondiale.

La prima collaborazione a una rivista culturale, colorata a forti tinte algerofile, si consuma tra le pagine di «Sud», rivista in cui Camus pubblica gli articoli su Verlainne, Rictus, Bergson e Nietzsche a cui si è fatto cenno. Una seconda serie di articoli ad oggetto artistico vengono pubblicati su «Alger étudiant» nel 1934. Oltre alla produzione di articoli e recensioni su riviste giovanili, Camus si impegna in numerose attività politico-culturali. L'*engagement* politico del giovane franco-algerino va di pari passo con quello culturale; egli, infatti, tra il 1935 e il 1937, all'epoca del Fronte Popolare, milita nei ranghi del PCA (Parti Communiste Algérien)⁸. Questa adesione coincide con l'ingresso effettivo di Camus nella politica. Tale scelta nasce da una sollecitazione di Jean Grenier, come conferma la lettera del 21 agosto 1935: «Vous avez raison quand vous me conseillez de m'inscrire au parti communiste. Je le ferai à mon retour des Baléares. Je vous avoue que tout m'attire vers eux et que j'étais décidé à cette expérience. Les obstacles que j'oppose au communisme il me semble qu'il vaut mieux les vivre»⁹. Queste parole sono testimoni dell'attrazione magnetica, condivisa da Camus con molti coetanei, nei confronti del comunismo e, nello stesso tempo, del precoce manifestarsi di qualche perplessità, ostacolo, resistenza. In linea col suo metodo "empirico", Camus decide di vivere i suoi dubbi e testare gli ostacoli.

È indubbio che il riflesso del contesto politico internazionale influisce notevol-

⁷Nel maggio 1939 la pubblicazione di *Noces* segna una delle prime tirature numericamente importanti delle *Editions Charlot*: 1200 esemplari prodotti e venduti in due anni. Cfr. M. PUCHE, *Edmond Charlot, éditeur*, cit., p. 22.

⁸Per una ricostruzione sistematica dell'esperienza di Camus nel PCA si rimanda a: J. LÉVI-VALENSI, *L'entrée de Camus en politique*, in J-Y: GUÉRIN (a cura di), *Camus et la politique*, Actes du colloque de Nanterre, 5-7 giugno 1985, L'Harmattan, Paris, 1986, pp. 137-151.

⁹A. CAMUS- J. GRENIER, *Correspondance. 1932-1960*, cit., p. 22.

mente su questa decisione: vivere un'esperienza nel Partito, in questa fase della storia politica e sociale della Francia, è un passaggio naturale per chi coltiva il seme dell'antifascismo. Il pacifismo e l'antifascismo, a livello ideologico, spingono molti giovani ad avvicinarsi al Partito. Nello stesso tempo, nel giovane Camus, giocano un ruolo straordinariamente condizionante i modelli culturali e letterari di riferimento: in particolare gli insigni André Gide e André Malraux, ineguagliabili miti giovanili, nonché "compagni di strada" e "vetrina" del Partito. Attraverso questa chiave di lettura è possibile interpretare l'adesione di Camus al Partito Comunista come una "sollecitazione di contesto" che Jean Grenier, dichiaratamente estraneo all'"ortodossia" partitica, si sente di consigliare al giovane allievo. L'esperienza nel Partito - secondo il maestro Jean Grenier - avrebbe potuto svolgere una funzione formativa nell'educazione politica del dotato allievo. Ebbene, Camus accede alla militanza con un bagaglio di domande da porre la Partito, sia nella sua veste burocratica che ideologica: « Il me semble que les outrances du communisme reposent sur un certain nombre de malentendus qui peuvent être répudiés sans dommage. C'est aussi que le communisme diffère quelquefois des communistes »¹⁰. Il giovane militante percepisce una sintonatura tra l'idea e coloro che dovrebbero incarnare quell'idea stessa nelle azioni e nei programmi sociali reali. Nello stesso tempo, ciò che lascia perplesso l'aspirante militante è l'assenza totale di spiritualità all'interno della dottrina comunista: «Ce qui m'a longtemps arrêté, ce qui arrête tant d'esprits, je crois, c'est le sens religieux qui manque au communisme». Tuttavia, l'ingenuità del giovane lascia aperte possibili strade: «Mais peut-être aussi peut-on comprendre le communisme comme une préparation, comme une ascèse qui préparera le terrain à des activités plus spirituelles». In conclusione, nonostante la riscontrabile emozione di fronte a un mondo nuovo, fin dal principio, l'esperienza in prospettiva riposa sulla granitica certezza del rifiuto dell'ortodossia: «dans l'expérience (loyale) que je tenterai, je me refuserai toujours à mettre entre la vie et l'homme un volume du *Capital* »¹¹. L'esperienza della vita, in Camus, è costantemente opposta all'astrazione sulla vita.

Il celebre saggio, *Essais sur l'esprit de l'orthodoxie*¹², fornirà al giovane militante, dal giugno 1938, gli "anticorpi" necessari per confrontarsi in maniera critica con ogni

¹⁰*Ibidem.*

¹¹*Ibidem.*

¹²J. GRENIER, *Essai sur l'esprit de l'orthodoxie*, Gallimard, Paris, 1938.

ortodossia politica. La concezione dell'ortodossia come una "dottrina d'esclusione" è alla base del saggio di Grenier. Il riferimento alla sfera della religione serve a definire l'ortodossia come una fede che si trasforma in un sistema che esclude chiunque non condivida il medesimo credo. Il sistema viene eretto attraverso una cristallizzazione della credenza: l'ortodossia è intransigente. L'intransigenza della credenza, eretta a sistema, rassicura il credente in un universo complesso: nascono così le Chiese. L'originalità del saggio di Grenier risiede nell'applicazione di un termine della sfera storico-religiosa a quella politica, in particolare al marxismo e al comunismo, in una congiuntura storica in cui il marxismo è vissuto dai suoi "seguaci" - i comunisti - come il Vangelo. La fase storica in cui scrive Grenier, non a caso definita come "âge des orthodoxies", ha talmente favorito la diffusione del marxismo nella società che si può tranquillamente affermare che «on est marxiste en 1935 comme on était républicain en 1880»¹³. Grenier considera senza dubbio il marxismo come un'ortodossia politica e ideologica; in realtà, il suo vero intento nel saggio non è quello di dimostrare l'insufficienza teorica della dottrina di Marx e dei suoi continuatori, ma di negare il suo valore in quanto dogma, in quanto dottrina intransigente¹⁴. In virtù di ciò, la contrapposizione tra fede e sistema è essenziale nell'*Essais sur l'esprit de l'orthodoxie*. Grenier, infatti, sostiene che gli uomini si adattano più facilmente a vivere dentro un sistema che secondo una fede; questa osservazione dipende dal fatto che l'esplicazione del mondo attraverso un principio è salutare e accomodante: «Il est vrai qu'on

¹³*Ivi*, p. 34.

¹⁴Questo aspetto dell'analisi è spiegato in questo passaggio: «Peut-on être convaincu de la nécessité et de la bienfaisance de ce qu'on appelle en gros le "socialisme"? Oui. Est-on forcé pour cela d'être marxistes? Non. - Peut-on admettre une politique d'extrême gauche? Oui. Est-on forcé pour cela d'admettre la métaphysique de l'extrême gauche? Non. Transformer la propriété, renoncer à toute conquête at à toute colonisation, faire du travail un droit et un devoir, pourquoi pas? Mais comme cela m'ennuie si vous exigez pour cela que je croie au progrès, à la raison, et à la science, au sens où les hommes du siècle dernier ont pris ces mots-là!» (*Ivi*, p. 45). È evidente che il rifiuto categorico del marxismo è limitato alla sua possibile cristallizzazione in messianismo religioso, in ortodossia, in dogma. Il partito, configurandosi come la Chiesa in cui il dogma è protetto e rispettato, è naturalmente disdegnato da Grenier in maniera molto aspra. Tuttavia, lo stesso Grenier si dimostra comprensivo verso coloro che accedono a un partito "per ignoranza", è invece intransigente nei confronti degli intellettuali istituzionalizzati che tendono a ragionare, nella grancassa di risonanza dei giornali e delle riviste, per partito preso. L'atteggiamento di Camus nei confronti della politica, non casualmente, sarà lo stesso del maestro. Camus, negli anni Cinquanta, adotterà la medesima postura di Grenier negli anni Trenta. Infatti, il rifiuto del "partito preso" della verità è una delle argomentazioni esposte nella lettera indirizzata a «Les Temps Modernes» il 30 giugno 1952: «On ne décide pas de la vérité d'une pensée selon qu'elle est à droite ou à gauche et moins encore selon ce que la droite et la gauche décident d'en faire. [...] Si, enfin, la vérité me paraissait à droite, j'y serais» (III, 412).

peut tout justifier par la "dialectique". Ce terme a une vertu magique infallible»¹⁵. La scomoda verità è, invece, che «une explication complète de l'homme par un seul principe n'est pas possible»; questa scettica proposizione del maestro di Camus va a cozzare col fatto che «notre esprit tend invinciblement vers l'unité, tandis que nous sommes condamnés à vivre dans un monde, d'ailleurs enivrant par son incohérence»¹⁶. Il partito, dunque, si configura, agli occhi di Grenier, come il luogo in cui si istituzionalizza l'ortodossia, in cui si rispettano le leggi del sistema, in cui vige la dottrina dell'esclusione. La scelta di consigliare al giovane allievo di iscriversi al Partito Comunista ha pertanto un forte intento pedagogico: come il padre fa toccare al bambino una fonte di calore per sperimentare il pericolo del bruciore, Grenier consiglia a Camus di entrare nel partito per saggiare le sue dinamiche e i suoi pericoli. Ad ogni modo, l'impegno di Camus nel partito fu sia politico, soprattutto orientato al reclutamento dei mussulmani, che culturale, attraverso la creazione e animazione di una *Maison de la Culture* ad Algeri e del *Théâtre du travail*¹⁷.

La breve adesione al Partito Comunista negli anni di apprendistato politico ad Algeri, tra il 1935 e il 1937, non è una vicenda da sottovalutare. Grazie a questa esperienza e alla lettura epocale del saggio di Grenier, Camus arriva in Francia già immunizzato contro l'attrazione nei confronti dei partiti organizzati. Non è perciò un caso che all'alba del suo impegno reale nella Resistenza interna, pur entrando in contatto con membri della Resistenza comunista (Ponge, ad esempio), Camus scelga di impegnarsi in un "movimento" e non in un "partito"¹⁸.

¹⁵Ivi, p. 33.

¹⁶Ivi, pp. 25-26. L'incoerenza del mondo che si oppone alla nostalgia di unità del pensiero è una presa di posizione teorica a cui approderà anche Camus ne *Le Mythe de Sisyphe*. L'influenza di Grenier è in questo incontrovertibile.

¹⁷Il gruppo noto come *Théâtre du travail* si proponeva di fare un teatro per il popolo e con il popolo. Camus si impegna in questa impresa collettiva che sta all'origine di una passione mai esaurita. L'impegno nel teatro coincide con l'adesione al Partito comunista algerino. Il contesto in cui si sviluppa questa azione teatrale è una Algeri molto povera dal punto di vista culturale e priva di un teatro locale. L'impegno di Camus e dei suoi giovani amici non si limita semplicemente ad un ambito esclusivamente culturale, ma il motore che anima i giovani intellettuali a creare un teatro è, *in primis*, politico-sociale. Gli spettacoli messi in scena tra il 1936 e il 1937 sono tutti intrisi di una valenza politica al fine di sensibilizzare il pubblico del *milieu* popolare a tematiche di ordine politico-sociale. In questa fase Camus si trovò ad adattare il romanzo di Malraux *Le Temps du mepris*, pubblicato nel 1935, a due anni da *La condition humaine*. A questa rappresentazione, carica di motivi politici, diede seguito la *pièce* intitolata *Révolte dans les Asturies*, presentata come «creazione collettiva». Il tema preso a prestito, per la finzione teatrale, è la ribellione dei minatori di Oviedo nel 1934. Quest'ultima *pièce* non fu però più rappresentata.

¹⁸Più avanti mostrerò la peculiarità dei "movimenti di Resistenza" rispetto ai "Partiti" organizzati.

Solo dopo aver esaurito l'esperienza nel partito comunista, Camus comincia l'avventura ad «Alger républicain»¹⁹.

«Le petit mendiant»²⁰ vede la luce un anno prima della Seconda Guerra Mondiale. Lo slancio che promuove la nascita di un quotidiano proviene dal Fronte Popolare e viene accompagnato dal progetto di creazione di tre testate: «Oran républicain», il primo a vedere la luce nel febbraio 1937, «Alger républicain» e l'ultimo in cantiere «Constantine républicain». Un quotidiano di opposizione per ogni regione.

Nella quarta pagina del numero del 6 ottobre 1938, «Alger Rëpublicain» si presenta così: «“Alger républicain” est le quotidien du “Front populaire”, c'est à dire de la démocratie»²¹. Accanto al titolo incentrato sulla politica internazionale²², in

¹⁹Sulla storia e il mito di «Alger républicain» si vedano: G. LAISNÉ, *Engagements d'un quotidien en société coloniale, le cas d'«Alger Républicain» (1938-1955)*, Mémoire de master de recherche 2e année Histoire, IEP, Paris, 2007; B. KHALFA, H. ALLEG, A. BENZINE, *La grande aventure d'«Alger républicain»*, Éditions Messidor, Paris, 1987. Quest'ultimo libro risente estremamente del mito di «Alger républicain» nell'epoca della guerra d'Algeria, tanto da occultare, quasi completamente, la parte iniziale della storia del giornale, quella in cui Pia e Camus cominciano ad impostare le basi di un giornalismo originale già predisposto a denunciare le miserie del colonialismo francese. Da un punto di vista strettamente storiografico, gli autori commettono l'errore di leggere e interpretare le inchieste di Camus su «Alger républicain» alla luce degli avvenimenti successivi (relativi alla crisi del 1954-1962) e della conseguente posizione di Camus in relazione alla guerra di Algeria. L'analisi sembra guidata da un pregiudizio che finisce per sminuire il ruolo fondamentale che Camus ha assunto nella vita culturale di Algeri alla fine degli anni Trenta, nonché la sua importanza nella maturazione del quotidiano nascente.

²⁰È il nome che la stampa coloniale dava a «Alger républicain» a causa delle sue difficoltà finanziarie. Per la creazione del nuovo quotidiano fu lanciata una campagna in cui 5000 *souscripteurs* acquistavano 5500 azioni al prezzo di 200 franchi. Il problema è che queste azioni venivano acquistate da cittadini modesti siccome non vi erano grandi azionisti. I mezzi di conseguenza erano modesti come le risorse degli azionisti. «Alger républicain» insomma senza il sostegno dei lettori non poteva esistere.

²¹«Alger républicain», 6 ottobre 1938. Quando nacque il giornale nell'ottobre 1938, Blum non era più al potere. Il suo posto era stato perso da Daladier. Nella settimana precedente l'uscita del primo numero del giornale algerino (il 29 settembre) il capo del governo francese aveva firmato a Monaco, insieme a Mussolini, Hitler e Chamberlain, l'accordo che portò all'annessione di vasti territori della Cecoslovacchia alla Germania nazista.

²²Ecco il primo titolo del primo numero del giornale: «*M. Bénès, présidente de la république tchécoslovaque, a démissionné*» («Alger républicain», 6 ottobre 1938). Il giornale è costituito da otto pagine. La prima pagina del quotidiano mostra sempre al centro una notizia internazionale o relativa alla politica nei confini francesi. La terza pagina, dedicata alle *Dernières nouvelles*, è costituita da brevi articoli. La quarta pagina si concentra sulla realtà sociale e politica locale e espone un titolo significativo, *De Belcourt à Bab-el-Oued*, i quartieri popolari di Algeri. Belcourt è il quartiere povero descritto da Camus nei suoi primi scritti. Sempre nella quarta pagina del primo numero compare un messaggio, sotto un articolo di Lucienne Jean-Darrouy intitolato «Tu ne lira pas!», recante le seguenti parole: «*Alger républicain ne sait pas tout mais tout ce qu'il sait, il le dit*». A pagina sei invece vengono ordinate le notizie della regione nordafricana nella rubrica «*Du littoral au Sahara*». Seguono le notizie sportive e relative agli spettacoli.

prima pagina, spicca un trafiletto dedicato ai lettori («à nos lecteurs») in cui viene presentata la testata. L'edizione del giorno 9 ottobre 1938 segna l'esordio della rubrica «Le salon de lecture», con la recensione di Camus a Marina di Vezza di Aldous Huxley, qualche giorno dopo apparirà, sulla medesima rubrica, la recensione a *La Nausée* di cui si è ampiamente parlato.

Nel 1937 l'Algeria non dispone di un quotidiano di sinistra, la stampa algerina è prevalentemente colonialista e controllata dal "denaro" (argent). «Alger républicain», insieme ai suoi due fratellastri, si iscrive nel quadro di una campagna che mira all'indipendenza della stampa dall'influenza del "denaro", è l'organo della sinistra non comunista. L'iniziativa che mette in pratica la creazione del giornale la si deve a un gruppo di personalità europee della Gauche di matrice socialista, provenienti da Orano²³. Non a caso lo stabile che ospita gli uffici del giornale viene situato a Bab-el-Oued («la Ruge»), quartiere popolare europeo di Algeri. Uno dei fondatori del giornale, Paul Smith, lascia precocemente la direzione del giornale a un idealista e liberale di nome Jean-Pierre Faure²⁴, il quale affida il ruolo di redattore capo a Pascal Pia; quest'ultimo infine ingaggia, in qualità di redattore, il giovane Camus, in cerca di un impiego. Accanto a Pia, esperto giornalista e fine intellettuale, Camus, al tempo venticinquenne, apprende il mestiere; si occupa in particolare di cronaca locale, segue le notizie nei palazzi di giustizia, nei commissariati e negli ospedali; di tanto in tanto scrive recensioni per la rubrica «Le salon de lecture». Con queste parole, in una lettera a Jean Grenier, Camus riassume le sensazioni legate alla scoperta del mestiere di giornalista:

«Je fais du journalisme (à "Alger républicain") - les chiens écrasés et du reportage - quelque articles littéraires aussi. Vous savez mieux que moi combien ce métier est

²³In particolare spiccano figure come Paul Schmitt, ex-segretario della sezione socialista di Benisaf, Edmond Auzas, professore di fisica, Pierre Tabarot, per un certo periodo membro del Partito Comunista, Charles Enkaoua, contabile, Georges Medioni, ingegnere e infine Maurice Karsenty, commerciante. Come si può notare tra gli artefici di «Alger républicain» non compaiono giornalisti professionisti. Il primo redattore capo, predecessore di Pascal Pia, è un membro del Partito Socialista, Michel Rouzé, arrivato da Parigi e fresco di servizio militare. Cfr. B. KHALFA, H. ALLEG, A. BENZINE, *La grande aventure d'"Alger républicain"*, Éditions Messidor, Paris, 1987.

²⁴In una lettera a André Abbou, Faure raccontando l'esperienza di *Alger républicain*, spiega come il magro capitale di cui disponeva il giornale costrinse i fondatori immettere nella redazione dei debuttanti e di provvedere al loro apprendistato. Camus era uno di questi: «Je dois dire que Camus m'apparut sur-le-champ comme le meilleur collaborateur que je pourrais trouver» (I, 864).

décevant. Mais j'y trouve cependant quelque chose : un impression de liberté - je ne suis pas contraint et tout ce que je fais me semble vivant»²⁵.

E sul motivo per cui ha accettato il lavoro al giornale: «On m'a refusé définitivement mon certificat médical pour l'agrégation. Une commission du gouvernement général a longuement statué sur mon cas. Le résultat a été négatif. C'est pour ça que j'ai accepté l'emploi de rédacteur à "Alger républicain"»²⁶. La strada dell'insegnamento, ormai preclusa, apre le porte al mestiere di giornalista. Le conseguenze di questa deviazione saranno decisive nel prosieguo della vita intellettuale di Camus: il tempo sottratto allo studio e all'insegnamento viene dedicato alla descrizione e all'interpretazione dell'attualità, al campo dell'empirico e del quotidiano politico-culturale.

Camus produce numerosi *reportages* su temi svariati, in generale legati alla realtà locale algerina, a partire dai problemi di democrazia locale in sede di amministrazione della città di Algeri, al più complesso tentativo di mettere in luce i problemi socio-economici della colonia al fine dell'emancipazione sociale. Tra questi ultimi, spicca il celeberrimo reportage sulla Cabilia, inchiesta compiuta nel 1939 nella regione più povera dell'Algeria, poi ripubblicata in *Actuelles III*. Di notevole interesse sono invece gli articoli aventi per oggetto le indagini giudiziarie, l'affare Hodent, la vicenda di el-Okbi e infine gli incendiari di Auribeau²⁷. In queste pagine emerge la profonda conoscenza di Camus del sistema giudiziario algerino. L'attenzione riposta dal giornalista al problema della giustizia, evidente negli articoli, trova uno sfogo letterario nella seconda parte de *L'Étranger*, attraverso la descrizione del processo di Meursault. La descrizione del processo, nonostante lo stile scarno e segmentato che caratterizza il romanzo, è molto precisa. La stessa presenza dei giornalisti, dei loro sguardi e atteggiamenti, è rimarcata con consapevolezza: «J'ai dit au gendarme : "Que de monde !" Il m'a répondu que c'était que c'était à cause des journaux et il m'a montré un groupe que se tenait près d'une table sous le banc des jurés. Il m'a dit : "Les voilà." J'ai demandé : "Qui ?" et il a répété : "Les journaux"» (I, 189)²⁸. Consapevoli della carriera giornalistica di Camus e della sua esperienza di redazio-

²⁵ ALBERT CAMUS-JEAN GRENIER, *Correspondance 1932-1960, cit.*, p. 33.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ J. Lévi-Valensi e André Abbou hanno raccolto in due volumi gli articoli di Camus sui due giornali algerini. Per un approfondimento degli articoli di cronaca giudiziaria di Camus si rimanda pertanto a: Cahiers Albert Camus 3. *Fragments d'un Combat 1938-1940*, Gallimard, Paris, 1978, 2 tomi.

²⁸ Trad. it. da: A. CAMUS, *Lo straniero, cit.*, p. 163: «Ho detto al gendarme: "Quanta gente!" Mi ha

ne presso il celebre giornale parigino «Paris-soir», sempre tra le asciutte righe de *L'Étranger*, attraverso le parole di un giornalista dall'aria "simpatica" che si rivolge a Meursault, possiamo rilevare una velata e ironica freccia rivolta a quella "stampa ad effetto", proiettata nel mercato delle notizie, tanto di moda all'epoca nella capitale: « "Vous savez, nous avons monté un peu votre affaire. L'été, c'est la saison creuse pour les journaux. Et il n'y avait que votre histoire et celle du parricide qui vaillent quelque chose" » (I, 190)²⁹. Infine, Camus trova anche il modo di raffigurare se stesso nel romanzo nella sua veste di cronista³⁰:

« Les journalistes tenaient déjà leur stylo en main. Ils avaient tous le même air indifférent et un peu narquois. Pourtant, l'un d'entre eux, beaucoup plus jeune, habillé en flanelle grise avec une cravate bleue, avait laissée son stylo devant lui et me regardait. Dans son visage un peu asymétrique, je ne voyais que ses deux yeux, très clairs, qui m'examinaient attentivement, sans rien exprimer qui fût définissable. Et j'ai eu l'impression bizarre d'être regardé par moi-même » (*Ibid.*)³¹.

La sequenza delle scene dedicate al processo di Meursault sono il frutto dell'esperienza sul campo del Camus cronista, del vissuto giornalistico che entra nel romanzo e non dunque di una astratta influenza di Kafka³².

risposto che dipendeva dai giornali e mi ha indicato un gruppetto che stava intorno a un tavolo sotto il banco dei giurati. Mi ha detto: "Eccoli là". Ho chiesto: "Chi?" e lui ha ripetuto: "I giornali"».

²⁹Trad. it. da: *Ivi*, p. 164: «"Sa, abbiamo un po' montato la sua faccenda. L'estate è una stagione morta per i giornali. E non c'è che la sua storia e quella del parricida che valgano qualcosa"».

³⁰Questa interpretazione è possibile grazie solo alla confessione di Camus appuntata sui *Carnets*: «Trois personnages sont entrés dans la composition de *L'Étranger* : deux hommes (dont moi) et une femme» (II, 954)[Trad. it. da: A: CAMUS, *Taccuini 1942-1951, cit.*, p. 29: «Tre persone sono entrate nello *Straniero*: due uomini (uno sono io) e una donna»].

³¹Trad. it. da *Ivi*, p. 164: «I giornalisti avevano già la penna in mano. Avevano tutti la stessa aria indifferente e un po' ironica. Tuttavia uno di loro, molto più giovane degli altri, con un vestito di flanelle grigia e una cravatta azzurra, aveva lasciato la penna appoggiata sul tavolo e mi guardava. Nella sua faccia asimmetrica non vedevo che i suoi occhi, molto chiari, che mi esaminavano attentamente, senza esprimere nulla che fosse definibile. E ho avuto l'impressione strana di essere guardato da me stesso».

³²La questione dell'influenza di Kafka su *L'Étranger* è stata posta per la prima volta, per via epistolare, da Jean Grenier: «J'ai lu vos mss. *L'Étranger* très réussis - surtout la 2ème partie malgré l'influence de Kafka qui me gêne». Camus risponde al maestro qualche giorno dopo: «Je voudrais répondre à une seule au moins de vos observations : l'influence de Kafka. Je me suis posé cette question avant d'écrire *L'Étranger*. Je me suis demandé si j'avais raison de prendre ce thème du procès. Il s'éloignait de Kafka dans mon esprit, mais non dans l'apparence. Cependant, il s'agissait là d'une expérience que je connaissais bien, que j'avais éprouvée avec intensité (vous savez que j'ai suivi beaucoup de procès et quelques uns très grands, en coeur d'Assises). Je ne pouvais pas y renoncer au profit d'une construction quelconque où mon expérience aurait moins de part ». La scelta del processo è la conseguenza di un metodo di lavoro che pensa le immagini a partire dal campo immediato dell'esperienza.

L'avventura di «Alger républicain» nella gestione Pia-Camus si conclude il 15 settembre 1939. Nei giorni drammatici dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale, il quotidiano mattutino cede il passo al suo gemello serale, «Le soir républicain», guidato dagli stessi uomini, ma composto da un numero ridotto di pagine. Anche «Le soir républicain» è destinato ad aver vita breve: la stampa del giornale verrà interrotta il 10 gennaio 1940. Questa data segna la fine di una fase della vita di Albert Camus in Algeria. Cominciano i primi viaggi in Francia, prima per motivi lavorativi (l'impiego a «Paris-soir»), poi per ragioni di salute. Ma a Parigi, sia attraverso il diario intimo che nella carta stampata, Camus ha già elaborato una idea personale del conflitto in atto.

Nella primavera del 1940, Camus, ormai installato a Parigi come collaboratore di redazione di «Paris-Soir», descrive la sua personale percezione della guerra in una lettera a Jean Grenier:

« Bien de choses se sont passées depuis de septembre et je ne sais plus très bien où je vous ai quitté. Pour moi, naturellement, la vie a été aussi dure que pour tout le monde et je ne pouvais pas accepter cette guerre sans beaucoup de déchirement. Mais ces phrases ne veulent pas dire grand-chose et voici le résumé de ces quelque mois. Je me suis engagé le 3 septembre, non parce que j'“adhérais”, mais parce que je ne voulais pas que ma maladie me servît de paravent dans cette histoire et aussi parce que je me sentais solidaire de tous les malheureux qui partaient sans trop savoir pourquoi »³³.

Il racconto si riferisce al fatto che, a causa della tubercolosi, Camus era stato riformato. È l'orgoglio a dettare queste parole al giovane che si vede escluso dal conflitto. Ma l'orgoglio non è lo stesso di chi aderisce, ma di chi, pur non accettando la guerra, si sente solidale con chi parte e si separa. L'attenzione di Camus, in questa fase, è concentrata sulla mobilitazione materiale e umana delle forze militari, ragazzi sbarbati costretti alla separazione o all'imbroglio. Infatti la percezione della guerra comincia attraverso una data e un frammento che concentra tutta l'attenzione sulla realtà locale algerina in cui si manifesta, come primo impulso, il timore dell'ignota impresa. Camus raccoglie voci, dialoghi e sentimenti provenienti dalla strada e li

La descrizione del processo, delle figure del Pubblico Ministero e dell'imputato è il frutto di una quotidianità vissuta, inconciliabile con l'astrazione simbolica di Kafka: « les personnages et les épisodes de *L'Étranger* sont trop individualisés, trop “quotidiens” pour risquer de rencontrer les symboles de Kafka » (A. CAMUS - J. GRENIER, *Correspondance. 1932-1960, cit.*, pp. 50-53).

³³Ivi, p. 38.

annota nel suo quaderno. I personaggi reali sono disertori che fingono malanni, uomini che si preoccupano di soddisfare esigenze sessuali prima di partire, madri che si separano dai figli, la gente di strada che si confronta su temi politici superficiali. La prima percezione della guerra avviene dunque sul piano locale e sentimentale³⁴.

Il passaggio successivo coincide con una certezza - «la guerre a éclaté» - e una domanda: «Où est la guerre?». La domanda appare vana e retorica, ma contestualizzata nell'orizzonte camusiano, acquista un senso ben preciso. Innanzitutto la percezione dello scoppio del conflitto, in una regione periferica come l'Algeria, è meno invadente rispetto al cuore dell'Europa. Tuttavia, Camus non si riferisce al quadro geopolitico del conflitto. L'orizzonte delle nozze col mondo è, in questo momento, l'arcipelago

³⁴«Septembre '39. La guerre.

Les gens qui se font opérer d'urgence par un médecin réputé d'Alger parce qu'ils ont peur qu'il soit mobilisé.

Gaston : "L'essentiel c'est qu'avant d'être mobilisé j'aie le temps de tirer une fève."

Sur le quai de la gare, une mère à un jeune réserviste (trente ans) : "Sois prudent".

Dans le tram : "La Pologne, elle se laisse pas faire".

"Le pacte anti-comertin, il existe plus".

"Hitler, si on lui donne le petit doigt, il faudra bientôt tomber le pantalon."

Au marché : - Vous savez, samedi, c'est la réponse.

- Quelle réponse ?

- La réponse de Hitler.

- Et alors ?

- Alors on saura si c'est la guerre.

- Si c'est pas malheureux À la gare, des réservistes giflent les employés: "Embusqués!"» (II, 884).

[Trad. it. da A. CAMUS, *Taccuini 1935-1942*, cit., p. 128: «Settembre '39. La guerra.

Quelli che si fanno operare d'urgenza da un celebre medico d'Algeri perché temono che venga richiamato.

Gaston: "l'essenziale è che prima che mi chiamino, io abbia il tempo di farmi una..."

Sul marciapiede della stazione una madre a un giovane richiamato (trent'anni): "sii prudente."

In tram: "la Polonia non si lascia fregare."

"Il patto anti-comertin non esiste più."

"Con Hitler, se si comincia a dargli il mignolo, si finisce prima o poi col dover tirarsi giù i pantaloni."

Al mercato: "È per sabato, sa, la risposta"

"La risposta di Hitler."

"E allora?"

"Allora sapremo se ci sarà la guerra."

"Ma guarda che guaio!"

Alla stazione i richiamati prendono a schiaffi i ferrovieri: "Imboscati!"»].

Come si evince da questo estratto di vita quotidiana popolare algerina, l'occhio di Camus è un'occhio letterario. Tra le voci dei passanti, riportate in forma di appunti, si evincono delle storie. La reazione allo scoppio della guerra viene descritto attraverso le voci di personaggi che digeriscono la notizia. Il primo momento dell'inizio di una riflessione di Camus è sempre empirico, la voce della strada, i corpi che parlano e reagiscono all'evento. In queste immagini Camus comincia ad focalizzare uno dei temi principali del romanzo *La Peste*, il tema della separazione.

di categorie con le quali Camus interpreta il mondo. La storia non è ancora entrata a far parte della riflessione dello scrittore franco-algerino e, in questa fase iniziale, la riflessione sull'evento bellico si limita alla percezione della contraddizione tra mondo e guerra:

« Elle [la guerra] n'est pas dans ce ciel bleu sur la mer bleue, dans ces crissements de cigales, dans les cyprès des collines. Ce n'est pas ce jeune bondissement de lumière dans les rues d'Alger.

On veut y croire. On cherche son visage et elle se refuse à nous. Le monde seul est roi et ses visages magnifiques. Avoir vécu dans la haine de cette bête, l'avoir devant soi et ne pas savoir la reconnaître. Si peu de choses ont changé. Plus tard, sans doute, viendront la boue, le sang et l'immense écoeurement. Mais pour aujourd'hui on éprouve que le [166] commencement des guerres est semblable aux débuts de la paix : le monde et le cœur les ignorent » (II, p. 884)³⁵.

In questo frammento possiamo rintracciare l'origine della riflessione compiuta in *Retour à Tipasa*. Il mondo, concepito nell'estetica pagana dello scrittore di *Noces*, si caratterizza nella sua indifferenza all'operare degli uomini. Sia in tempo di guerra che in tempo di pace, il Regno degli uomini viene ignorato dal mondo. In queste pagine dei *Carnets*, si respira l'ansia di una sudata riflessione, di una travagliata esamina soggettiva vissuta interiormente nell'inazione. Il ripiegarsi di nuovo sulla medesima domanda - «où est la guerre?» - coincide con l'approdo alla consapevolezza granitica dell'inutilità della rassegnazione o della fuga e, pertanto, all'affermazione della responsabilità *nella* guerra che il pacifismo, respirato e abbracciato prima del conflitto, sembra escludere:

« On se demandait où était la guerre - ce qui, en elle, était ignoble. Et on s'aperçoit qu'on sait où elle est, qu'on l'a en soi - qu'elle est, pour la plupart, cette gêne, cette obligation de choisir qui les fait partir avec le remords de n'avoir pas été assez courageux pour s'abstenir ou qui les fait s'abstenir avec le regret de ne pas partager la mort des autres » (II, 887)³⁶.

³⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 129: «Non in questo cielo azzurro, sul mare azzurro, negli stridori delle cicale, nei cipressi delle colline. Né nel fresco riverberare di luci nelle strade d'Algeri. Si vorrebbe crederci. Se ne cerca il volto ed essa si sottrae. Solo il mondo è re, e i suoi volti sono splendidi. Essere vissuti nell'odio per questa bestia, averla di fronte e non saperla riconoscere. Così poche cose sono cambiate. Più tardi, certo verranno il fango, il sangue e l'immensa nausea; ma per ora si sente che l'inizio della guerra assomiglia a quello della pace: il mondo e il cuore la ignorano».

³⁶Trad. it. da: *Ivi*, p. 132: «Ci si chiedeva dov'era la guerra, che cosa c'era in essa di ignobile. E ora ci si accorge che si sa dov'è, che la si ha in sé, che è, soprattutto, questo impaccio, quest'obbligo di scegliere che li spinge a partire col rimorso di non essere stati abbastanza coraggiosi da astenersi, o ad astenersi col rimpianto di non condividere la morte degli altri».

Camus inizia a fare i conti col suo presunto pacifismo. La guerra “è” ed “è qui”, inutile cercarla nell’indifferenza del mondo, essa è un fatto tutto umano concreto che si rivela « dans cette solitude affreuse du combattant et du non-combattant, dans ce désespoir humilié qui est commun à tous et dans cette abjection croissante qu’on sent monter sur les visages à mesure que les jours s’écoulent » (II, 887)³⁷. Il Regno degli uomini, tutto terreno, si tramuta in «règne des bêtes», la cui giurisdizione risiede in “visi bestiali di europei”, non “nel cielo azzurro e nell’indifferenza del mondo”. La convinzione di essere vissuti nel pacifismo deve fare i conti con la realtà: avere la bestia innanzi agli occhi. Inizia così, in questo barlume di riflessione emotivamente contrassegnata, il tentativo del riconoscimento della guerra, della sua ineluttabilità e, di qui, la presa di coscienza che non si può rimanere al di fuori delle muraglie del conflitto :

« Des l’instant où cette guerre “est”, tout jugement qui ne peut l’intégrer est faux. Un homme qui réfléchit passe généralement son temps à adapter l’idée qu’il a formée des choses aux faits nouveaux qui la démentent. C’est dans cette inclinaison, dans cette gauchissure de la pensée, dans cette correction consciente, que réside la vérité, c’est-à-dire l’enseignement d’une vie. C’est pourquoi, si ignoble que soit cette guerre, il n’est pas permis d’être en dehors. Pour moi naturellement, et d’abord - qui puis risquer ma vie en pariant pour la mort sans une crainte. Et pour tous ceux, anonymes et résignés, qui vont vers cette tuerie inexcusable - et dont je sens toute la fraternité » (II, 885)³⁸.

Quando la granitica convinzione astratta elaborata dal pensiero non si adatta agli eventi, ai fatti che realmente accadono, si richiede alla riflessione una “contorsione”, un adattamento, in cui è implicita una correzione. In questo tentativo risiede la verità, “l’insegnamento di una vita” o, più semplicemente, l’esperienza. Un pensiero astratto o una ideologia (in questo caso il pacifismo) tende piuttosto ad adattare gli eventi o il mondo a sé. Il pacifismo, vale a dire il rifiuto ostinato della guerra, cessa di adattarsi allo stato di cose del settembre 1939 nel momento in cui uomini, “anonimi e

³⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 133: «È in questa spaventosa solitudine del combattente e del non combattente, in questa disperazione umiliata che è comune a tutti, e in questa abiezione crescente che ci si sente salire al viso man mano che trascorrono i giorni».

³⁸Trad. it. da *Ivi*, p. 130: «Dal momento che questa guerra “esiste”, qualsiasi giudizio che non riesca a comprenderla è falso. Un uomo che riflette passa in genere il suo tempo ad adattare il concetto che si è formato delle cose ai fatti nuovi che lo smentiscono. È in questo tentativo, in questa contorsione del pensiero, in questo correggere cosciente che risiede la verità, cioè l’insegnamento di una vita. Perciò, per quanto questa guerra sia ignobile, non è lecito rimanerne fuori. Prima di tutto per me, naturalmente, che posso rischiare la vita puntando senza timore sulla morte. E poi per tutti coloro, anonimi e rassegnati, che s’avviano a questo massacro imperdonabile e dei quali mi sento fratello».

rassegnati”, si avviano al massacro. La guerra “esiste”, ecco l’evidenza lapalissiana. Il prendere coscienza di questo fatto, della sua riconosciuta ignominia, e il prendervi parte ora, è un *dovere*, al di là delle astrazioni. L’impegno dell’uomo - e non dello scrittore - coincide col tentativo coraggioso di Camus di arruolarsi, nonostante l’inaffidabilità. Il pensiero pacifista comincia a diventare militante³⁹. Le pagine dedicate alla guerra, all’interno dei *Carnets*, raccontano della travagliata esamina interiore dello scrittore che, pur essendo stato educato dal pacifismo, prende coscienza della necessità di avere un ruolo nel conflitto, di opporvisi senza rassegnazione o indifferenza, e di lottare contro di esso:

« Il est toujours vain de vouloir se désolidariser, serait-ce de la bêtise et de la cruauté des autres. On ne peut dire “Je l’ignore”. On collabore ou on la combat. Rien n’est moins excusable que la guerre et l’appel aux haines nationales. Mais une fois la guerre survenue, il est vain et lâche de vouloir s’en écarter sous le prétexte qu’on n’en est pas responsable. Les tours d’ivoire sont tombées. La complaisance est interdite pour soi-même et pour les autres » (II, 888)⁴⁰.

Il pacifismo integrale è concepito da Camus, in questa fase, come un ripiegarsi su se stessi, un infecondo rinchiudersi in una torre d’avorio. La conseguenza di ciò è un irrigidimento della postura morale che alimenta la “collaborazione” con lo stato di cose. Il fatto che la guerra non sia giustificabile non è in questione; la posizione dello scrittore è limpida: siccome il conflitto coinvolge tutti ognuno deve sentirsi responsabile⁴¹. Tuttavia, la pace si conferma essere l’obiettivo principale. Quello che il

³⁹ « Tous ont trahi, ceux qui poussaient à la résistance et ceux qui parlaient de la paix. Ils sont là, aussi dociles et plus coupables que les autres. Et jamais l’individu n’a été plus seul devant la machine à fabriquer le mensonge » (II, 886). [Trad. it. da: *Ivi*, p. 131: «Tutti hanno tradito: quelli che incitavano alla resistenza e quelli che parlavano di pace. Eccoli là, altrettanto docili e ancor più colpevoli degli altri. Mai l’individuo è stato così solo davanti alla macchina per fabbricare la menzogna»].

⁴⁰ Trad. it. da: *Ivi*, p. 134: «È sempre vano voler separare la propria responsabilità, anche soltanto dalla crudeltà e dalla idiozia degli altri. Non si può dire: “La ignoro”, si collabora o la si combatte. Non c’è nulla che sia meno giustificabile della guerra o dell’appello agli odi nazionali. Ma una volta scoppiata la guerra, è futile e vile volere trarsi in disparte col pretesto che non se ne è responsabili. Le torri d’avorio sono cadute. Il compiacimento, su se stesso e gli altri, è vietato».

⁴¹ La questione della responsabilità nella guerra è posta al centro e contrapposta all’indifferenza. Questo tema gramsciano lo ritroviamo integro in un articolo del «Combat» clandestino: « Ne dites pas : “cela ne me concerne pas. Je vis à la campagne, et la fin de la guerre me trouvera dans la paix où j’étais déjà au début de la tragédie.” Car cela vous concerne » (CAC 8, 123) [Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, Bompiani, Milano, 2010, p. 88: «Non dite: “La cosa non mi riguarda. Io vivo in campagna, e la fine delle ostilità mi restituirà la pace di cui godevo all’inizio della tragedia”»], e ancora, infine: « Il n’y a qu’un seul combat, et si vous ne le rejoignez pas, notre ennemi vous

giornalista contesta è un tipo di atteggiamento "pacifista" che si limita al "giudizio" dall'esterno, invece di approdare alla conclusione che «c'est au sein de cet absurde malheur qu'on conserve le droit de le mépriser» (II, 889)⁴².

Questo coacervo di riflessioni servono allo scrittore per mettersi in regola con la guerra. Da un punto di vista psicologico, possiamo osservare una serie di spunti e di motivazioni elaborate dal pensiero per giustificare un'azione, quella dell'arruolamento volontario. Ma, nello stesso tempo, in questi scritti si va concretizzando una postura teorica che Camus manterrà viva per tutta la durata del conflitto e che lo spingerà ad entrare "con le mani pure" nella Resistenza. Il 17 settembre 1939, su «Le soir républicain», Camus scrive: «nous savons qu'on peut faire une guerre sans y consentir» (CAC 3, 631). Questa precoce presa di posizione è una costante che Camus riproduce spesso negli scritti resistenti, sia negli editoriali di «Combat» che nelle *Lettres*. Nella semplice constatazione che "si può fare la guerra anche senza consentirvi", infatti, risiede la contraddizione in termini tra pacifismo e Resistenza, tra pacifismo e lotta all'oppressione.

Aderire a un movimento di Resistenza, vale a dire accettare di resistere a una forma di occupazione e di oppressione violenta, significa, innanzitutto, condividere la volontà di nuocere al nemico una volta riconosciuto come occupante (la Germania) o al servizio dell'occupante (il regime di Vichy). In secondo luogo, la coscienza di resistere - vale a dire di partecipare all'espressione collettiva e coordinata di un rifiuto intransigente, tramite una scelta volontaria - implica l'adesione responsabile a obiettivi dichiaratamente militari, come la lotta armata, la guerriglia e l'uccisione del nemico⁴³. Camus è consapevole di questa contraddizione di fondo che coinvolge integralmente la sua azione nella storia e il suo pensiero morale. L'autore de *Le Mythe de Sisyphe* cerca ossessivamente di mantenere vivo il sentimento naturale del

démontrera tous les jours qu'il est pourtant le vôtre » (CAC 8, 125) [Trad. it. da: *Ivi*, p. 90: «Esiste un'unica battaglia, e, se voi non siete in grado di farla vostra, sarà il nostro nemico a dimostrarvi, in qualsiasi momento, che si tratta comunque della vostra battaglia»]. Nel contesto clandestino, queste parole assumono tutt'altro peso. Il tono dell'articolo è costruito al fine di spronare la popolazione francese oppressa a comprendere che la guerra coinvolge tutti e necessita di un impegno condiviso. Tutto questo è perfettamente in linea con le funzioni principali della stampa clandestina, vale a dire la contropropaganda, l'incitazione alla rivolta e il reclutamento.

⁴²Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini 1935-1942, cit.*, p. 134-135: «è solo dall'interno di questa assurda sventura che si conserva il diritto di disprezzarla».

⁴³Cfr. P. LABOIRE, *L'idée de Résistance, entre définition et sens: retour sur un questionnement*, in *La Résistance et les français. Nouvelles approches*, «Les Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent», CNRS, n. 37, décembre 1997, p. 26.

disgusto per la guerra; ma nello stesso tempo intuisce la necessità morale di difendere, a qualunque costo, l'inoppugnabile principio della libertà e autodeterminazione dei popoli. Le *Lettres à un ami allemand* sono il luogo in cui lo scrittore problematizza questa questione: «C'est beaucoup que de se battre en méprisant la guerre» (II, 10). La presa di coscienza della necessità di rispondere militarmente all'oppressione e alla violenza è alla base di quel "long détour" che un intero popolo, che condivideva l'istinto dell'amicizia e della pace tra i popoli, ha dovuto intraprendere:

«Nous avons eu à vaincre notre goût de l'homme, l'image que nous nous faisons d'un destin pacifique, cette conviction profonde où nous étions qu'aucune victoire ne paie, alors que toute mutilation de l'homme est sans retour. Il nous a fallu renoncer à la fois à notre science et à notre espoir, aux raisons que nous avions d'aimer et à la haine où nous tenions toute guerre. Pour vous le dire d'un mot que je suppose que vous allez comprendre, venant de moi dont vous aimiez serrer la main, nous avons dû faire taire notre passion de l'amitié» (II, 11)⁴⁴.

La "lunga curva" della coscienza non si limita ad essere una presa di distanza dalle conseguenze nichilistiche del pensiero assurdo. Essa rappresenta soprattutto la sofferta sospensione della fedeltà a quell'idea di pace e concordia dei popoli che aveva alimentato gli ambienti di sinistra a partire dalla fine della Grande Guerra. Nelle *Lettres*, Camus è un uomo della Resistenza che scrive in nome di altri uomini che hanno deciso di resistere all'oppressione nazista dopo un tortuoso cammino interiore e partecipato, che hanno sofferto il tormento della sospensione della coerenza e fatto tacere il gusto della concordia: « Il nous a fallu tout ce temps pour aller voir si nous avons le droit de tuer des hommes» (II, 11)⁴⁵. Il disprezzo per la guerra persiste forte in Camus. Tuttavia, a questa granitica convinzione si va a sommare la presa di coscienza che la guerra è, in realtà, un conflitto tra popoli e non solo tra Stati. Il seme dell'antifascismo germoglia robusto nel momento in cui Camus realizza che la guerra in atto non è altro che un confronto militare che oppone i popoli liberi alla

⁴⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Lettere a un amico tedesco*, cit., p. 347: «Abbiamo dovuto vincere la nostra simpatia per l'essere umano, l'idea che ci facevamo di un destino pacifico, la convinzione, profonda in noi, che nessuna vittoria può ripagare, mentre ogni mutilazione dell'uomo è senza recupero. Abbiamo dovuto rinunciare al tempo stesso alle nostre concezioni e alle nostre speranze, ai motivi che avevamo per amare e all'odio che provavamo per qualsiasi guerra. Per dirlo con una espressione che credo lei possa comprendere venendo da me, cioè da uno a cui volentieri stringeva la mano, abbiamo dovuto far tacere la nostra stessa passione per l'amicizia».

⁴⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 348: «Ci è stato necessario questo lungo tempo per arrivare a capire se avevamo il diritto di uccidere individui umani».

soppressione del principio di autodeterminazione e indipendenza dei popoli messa in atto dall'ideologia totalitaria del nazismo. Camus oppone dunque al nazismo - che proprio attraverso le pagine di «Alger républicain» e «Le soir républicain» ha scoperto e approfondito - la lotta (combat) in favore della libertà e della giustizia. La convinzione che la Resistenza sia una guerra di reazione a un'oppressione reale viene espressa da Camus con queste parole: «nous étions entrés dans cette guerre les mains pures» (II, 11)⁴⁶. Il tema è riproposto nell'editoriale di «Combat» del 24 agosto 1944: «Le temps témoignera que les hommes de France ne voulaient pas tuer, et qu'ils sont entrés les mains pures dans une guerre qu'ils n'avaient pas choisi⁴⁷» (CAC 8, 149)⁴⁸. La purezza sostenuta è quella delle vittime, della sofferenza di chi ha sentito l'ingiustizia⁴⁹. La curva dello spirito che ha favorito tali conclusioni, dunque, sarebbe stata nient'altro che un vano interrogarsi se non fosse stata accompagnata e sostenuta dalla spada. In conclusione, per affermare la giustizia e la libertà è stato necessario impugnare la spada. Per sostenere tali conclusioni che giustificano la messa in moto dell'azione resistente, come visto del capitolo precedente, Camus si avvale di una riflessione complessa che mette in discussione l'intero arcipelago concettuale che sente di condividere, almeno in parte, con l'amico nazista. L'occupazione del territorio francese ha segnato dunque una fase decisiva per coloro che, come Camus, hanno scelto di resistere: «En 1940 a commencé une époque où le double jeu ne pouvait s'admettre. Il fallait lutter ou s'agenouiller. Mais on ne pouvait imaginer qu'on lutterait à genoux» (CAC 8, 302)⁵⁰.

⁴⁶Trad. it. da: *Ibidem*: «Siamo entrati in questa guerra con le mani pure».

⁴⁷Anche il giorno precedente, nell'editoriale *Ils ne passeront pas*, era comparso lo stesso motivo: «Ce n'est pas nous qui avons choisi de tuer» (CAC 8, 148). E anche in quello del 12 settembre: «Nous demandons s'il se trouvera une seule voix dans le monde pour dire que la France n'est pas entrée dans cette guerre avec les mains sales» (CAC 8, 186).

⁴⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 110: «Il tempo testimonierà che i francesi non intendevano uccidere, e che sono entrati con le mani nette in una guerra che non avevano scelto loro».

⁴⁹La Resistenza è considerata dalla maggior parte dei suoi attori, compreso Camus, un atto "puro". Il tema della "purezza" della Resistenza è una costante nei fogli clandestini. Non è un caso se il fenomeno della *Résistance*, per Camus, si configuri come il paradigma della "buona causa": un fenomeno simile alla respirazione per un'anima consapevole del proprio ruolo nella storia. Ne *La Peste*, allegoria della Resistenza europea al nazismo, Rieux, Tarrou e Grand (personaggi in cui Camus veicola il suo pensiero) si impegnano nella resistenza al bacillo della peste con la naturalezza con cui si intraprende un'azione "buona in sé", senza condizionamenti ideologici o religiosi precostituiti. Solo a Rambert (il giornalista parigino) è riservata la complessità di una iniziazione all'impegno.

⁵⁰Trad. it. da: *Ivi*, p. 236: «Nel 1940, si è inaugurata un'epoca in cui il doppio gioco è diventato inammissibile. Bisognava o lottare o genuflettersi. Ma non si poteva pensare di riuscire a combattere

Negli anni di apprendistato a «Alger républicain» e a «Le soir républicain», Camus comincia a manifestare i segni di quel “tortuoso cammino” del pensiero che lo porterà ad impegnarsi nella Resistenza. Le pagine dei due quotidiani algerini infatti arricchiscono il giovane giornalista perché, grazie alla loro struttura interna, favorita dalla regia di Pia, non si limitano ad informare, ma danno sfogo all’opinione e all’approfondimento delle tematiche internazionali contemporanee.

Da domenica 27 agosto a giovedì primo settembre su «Alger républicain» si consuma il conto alla rovescia della Guerra⁵¹. Il 2 settembre 1939 giunge alla redazione la notizia definitiva: «*Les troupes allemandes ont attaqué la Pologne*», «*Elles ont déclenché les Hostilité hier à 5 H. 45*», «*Le gouvernement français a décrété la mobilisation générale à partir d’aujourd’hui et l’état de siège*»⁵². In seconda pagina, vengono pubblicati alcuni estratti del discorso del Führer al Reichstag. Infine, il titolo definitivo viene stampato sul numero 833 di lunedì 4 settembre: «*La France et la Grande-Bretagne sont en guerre avec le Reich*»⁵³.

Il 15 settembre appare la comunicazione in prima pagina della nascita di «Le soir républicain», giornale della sera; il redattore capo è Albert Camus⁵⁴. In una lettera a Jean Grenier, maestro e confidente, Camus racconta la trasformazione di «Alger républicain» in «Les Soir républicain»:

«Dans le même temps «Alger-Républicain» s’est transformé en journal du soir «Le Soir-Républicain» [...]. On m’a confié la rédaction en chef et j’en ai eu toute responsabilité. J’en ai donc fait un journal à l’image de ce que je croyais vrai. C’est-à-dire que j’y

stando in ginocchio».

⁵¹ «*Le Führer aurait soumis au gouvernement britannique des suggestions pour un règlement de la question de Dantzig*» («Alger républicain», 27 agosto 1939); «*La réponse de Londres aux suggestions allemandes pour le règlement du conflit de Dantzig serait apportée aujourd’hui à Berlin par sir Neville Henderson*» («Alger républicain», 28 agosto 1939); «*La tension européenne ne se relâche pas*», «*Le texte integral des messages échanges par le Führer et M. Daladier révèle les thèses allemande et franco-britannique une incompatibilité générale*» («Alger républicain», 29 agosto 1939); «*Hitler à remis hier à 19 h. 15 la réponse du Reich à la note anglaise*» («Alger républicain», 30 agosto 1939); «*La réponse du chancelier Hitler a été examinée hier par le cabinet britannique qui l’a communiqué aux gouvernements français et polonais et à ceux des Dominions*» («Alger républicain», 31 agosto 1939); «*La tension européenne s’aggrave*», «*Le Reich annonce que les propositions faites par lui à la Pologne par l’intermédiaire de l’Angleterre sont restées sans réponse*» («Alger républicain», 1 settembre 1939).

⁵² «Alger républicain», 2 settembre 1939.

⁵³ «Alger républicain», 4 settembre 1939.

⁵⁴ «Alger républicain», 15 settembre 1939.

ai défendu la liberté de pensée contre la censure et la guerre sans haine (à l'occasion la paix par négociation) contre les excitations»⁵⁵.

Il quotidiano, costituito da sole due pagine, viene distribuito tra Algeri e la sua periferia e raccoglie le informazioni sullo stato del conflitto attraverso l'ascolto della BBC alla radio⁵⁶. Sotto al nome del giornale, dal 16 novembre 1939, compare la didascalia: «*Quotidien d'information et de critique au service de la vraie paix*». Queste ultime sei parole vengono censurate dal 18; dal 22 dicembre, vi viene aggiunto «*et contre toutes les dictatures*». La prima pagina è un insieme di articoli che raccontano notizie in poche righe. In seconda pagina permane la struttura di «Alger républicain» con le rubriche *Dernières nouvelles* e *De Belcourt à Bab-el-Oued* sulla realtà locale. In fondo alla seconda pagina, un racconto a puntate.

La guerra, come visto, sorprende Camus. Il viaggio in Grecia, alla ricerca dei valori solari e corporei esaltati in *Noces*, è annullato. Il momento di fare i conti con la «notte» è giunto. Nella redazione di «Alger républicain», Camus segue in presa diretta le notizie che giungono dall'Europa e comincia a prendere posizione. La postura antifascista del giovane giornalista si era già evidenziata negli scritti sulla guerra di Spagna. Negli articoli di «Le soir républicain», iniziano a prendere forma quei pensieri di resistenza che troveranno maggior forza e determinazione negli articoli di «Combat».

Il 17 settembre, su «Le Soir républicain»⁵⁷, Camus pubblica il primo articolo firmato. Il titolo è perentorio: *La guerre*. La tinta nera delle lettere che compongono il te-

⁵⁵ ALBERT CAMUS-JEAN GRENIER, *Correspondance, cit.*, p. 38.

⁵⁶ Testimonianza di Pascal Pia: «Nous trouvions plus d'informations que n'en recevaient les autres journaux en procédant à une écoute systématique des émissions de la B.B.C., recueillies en sténo» (I, 866).

⁵⁷ Riporto l'annuncio che specifica la *mission* del giornale: *À nos lecteurs*: «La parution du *Soir républicain* répond à un besoin pressant. Dans cette guerre où sa vie même est engagée, ou chaque heure qui s'écoule peut décider de son sort, le public a soif de nouvelles et d'informations vraies. Ce journal les lui apporte. Il le fera sans outrance ni vaine forfanterie. Une cause juste peut se passer de l'indigne et futile "bourrage de crâne". Seuls prévaudront ici les droits de la froide raison. Aucune autre considération ne nous fera dévier de notre route fidèles à notre idéal, nous serons fidèles à la vérité. D'ailleurs, l'expression de la vérité, pour si douloureuse et si amère qu'elle soit, ne peut que fortifier les résolutions et stimuler les énergies. C'est que M. Giradudoux, haut commissaire de l'information, a parfaitement compris en s'engageant par la voix de la radio, à renseigner le public avec franchise. Pour notre part nous nous efforcerons d'être fidèles au programme qu'annonce l'auteur de *La guerre de Troie n'aura pas lieu*. Nos informations sur les derniers événements de la nuit et de la journée seront présentées sans altération ni déguisement. En nous imposant cette très rude tâche, nous ne poursuivrons d'autre dessein que de servir à la cause de la justice et du droit, patrimoine de la république et de la démocratie» (*Le soir républicain*, 15 settembre 1939).

sto è alternata da “buchi” che interrompono le frasi: è l’effetto della censura⁵⁸. I temi racchiusi in questa colonna richiamano un orizzonte di riflessione vicino all’autore di *Noces* supportato dalle riflessioni impresse nei *Carnets*:

«Jamais peut-être les militants de gauche n’ont connu tant de raisons de désespérer. Bien des espoirs et bien des croyances se sont effondrés en même temps que cette guerre. Et parmi toutes les contradictions où le monde s’agite, contraints à la lucidité, nous sommes conduits à tout nier» (CAC 3, 630).

Il tono delle parole con cui inizia l’articolo è drammaticamente lucido: la guerra, facendo sprofondare nel nulla tutte le credenze e le speranze, ha condotto alla negazione totale. La guerra rompe un’armonia che è l’armonia col mondo, uno stato che

⁵⁸Il 4 ottobre 1939, in prima pagina, «Le soir républicain» lancia un comunicato ai lettori: «Il n’en reste pas moins cependant que pour des raisons que nous ne discuterons pas les informations dont nous disposons sont rendues incomplètes par le filtrage dont elles sont l’objet» («Le Soir républicain», 4 ottobre 1939). Le pagine del quotidiano serale infatti sono piene di “buchi”, ovvero di tagli effettuati dalla censura. Molti articoli di Camus hanno subito la medesima sorte. In un articolo posteriore, la redazione parlerà di “Liberté surveillée”, vale a dire della parziale sospensione di quei principi liberali e democratici di cui si nutre la libertà di stampa; la quale, durante la guerra, subisce una parziale alterazione da parte della censura. Le notizie censurate vengono scelte, a discrezione dall’organo censorio predisposto, tra quelle sospettate di informare il nemico o, altrimenti, di fuorviare il giudizio dei lettori («Le Soir républicain», 5 ottobre 1939). Il mezzo che la redazione di «Le Soir républicain» sceglie per aggirare la censura delle informazioni e delle opinioni è la creazione di “rubriche documentarie”. La pubblicazione di estratti di articoli, provenienti dalla stampa internazionale o di interi brani tratti da libri o articoli di storici, accademici e altri esperti di diritto internazionale, avrebbe dovuto garantire l’oggettività documentaria. La nuova rubrica prende il nome di «Sous les éclairages de guerre». Come lanterne nella notte della guerra, questi scritti svolgono la mansione di “illuminare”, seppur parzialmente, le cause del conflitto in atto, garantendo primariamente un principio di veridicità documentata e, nello stesso tempo, svolgendo la naturale funzione giornalistica di “informare”, attraverso l’approfondimento, il pubblico dei lettori: «Sous le titre “Sous les éclairages de guerre” nous accomplirons aussi notre rôle d’informateurs et nous servirons plus efficacement la vérité» (*Le Soir républicain*, 4 ottobre 1939). Nella nuova rubrica, «Sous les éclairages de guerre», verranno pubblicati articoli particolarmente chiarificatori e studi scientifici di esperti di diritto internazionale e storici, in grado di rischiarare le cause sociali, politiche, economiche e culturali del conflitto e, parimenti, di fornire gli strumenti per una maggiore comprensione dell’attualità. Solitamente all’estratto viene affiancato un commento di un giornalista di «Le Soir républicain». Una rubrica impostata in tal maniera, secondo la redazione di «Le soir républicain», avrebbe dovuto risvegliare il “bisogno di chiarezza” del lettore. Quest’ultimo, prendendo spunto dall’analisi proposta, viene messo in condizione di recepire o rifiutare le opinioni e le argomentazioni proposte. In ogni caso, il lettore sarà sollecitato a risvegliare la sua coscienza critica. La redazione difende la libertà di stampa e di espressione di fronte alla censura rivolgendosi alle coscienze, non attraverso una opinione assoluta, ma per mezzo di un dialogo tra opinioni divergenti. L’idea di fondo è quella di mostrare la varietà del pensiero di fronte alla complessità del presente. Non a caso le fonti e i testi proposti, in numerose circostanze, divergono dall’opinione della redazione, la quale, quotidianamente, prende posizione; ma solo dopo aver dialogato. La rubrica «Sous les éclairages de guerre» si presenta come uno sforzo «puro» e «disinteressato» volto a difendere «le droit de libre critique, d’indépendance d’esprit, la lucidité politique et la vraie démocratie» (I, 756).

è l'unico valido, ma non più possibile: «Et dans cette heure mortelle, si nous nous retournons vers quelque chose, ce n'est pas vers l'avenir [...] mais vers les images fragiles et précieuses d'un passé où la vie gardait son sens». Il senso, per l'autore di *Noces* e de *Le Mythe de Sisyphe*, è questo: «joie des corps dans les jeux du soleil et de l'eau, printemps tardif dans des éclaircissements de fleurs, fraternité des hommes dans un espoir insensé» (I, 755). La vita trova il senso nel corpo che si relaziona al mondo attraverso la gioia carnale che sente il sole. In questi passi è evidente il tocco dell'autore lirico di *Noces*. In anticipo, possiamo riscontrare tra le righe dell'articolo anche alcune meditazioni in stato embrionale de *Le Mythe de Sisyphe* o delle *Lettres à un ami allemand*⁵⁹. Camus è impegnato, di fatto, a collocare la guerra nel suo universo lirico e nella sua visione del mondo. La guerra è parte dell'avvenire, del futuro, di una fatalità insensata che si contrappone allo sguardo lucido di un passato immaginato. L'avvenire, immagine incarnata della guerra, ci fa volgere lo sguardo a un passato, non storico, ma metafisico, di una dimensione dell'umano ormai sepolta dalla disperazione. In questa analisi, ben lungi dal seguire lo stile dell'editoriale o del commento all'evento, attraverso una analisi economica, politica e militare del fatto bruto, vira bruscamente verso una interpretazione a metà tra il monito del moralista e lo sguardo del filosofo. A dimostrare che in queste parole non siamo fuori dall'arcipelago concettuale di Camus ci viene in aiuto l'ultimo perentorio paragrafo dell'articolo:

«Et c'est bien là peut-être l'extrémité de la révolte que de perdre sa fois dans l'humanité des hommes. Peut-être après cette guerre les arbres refleuriront encore, puisque le monde finit toujours par vaincre l'histoire. Mais ce jour-là, je ne sais pas combien d'hommes seront là pour les voir» (I, 756).

In queste parole, l'autore di *Noces* mette in relazione il mondo e la storia; vi si può già scorgere, in prospettiva, l'esito della riflessione su natura e storia al centro de *L'homme révolté*. Ma qual è il senso dell'articolo? Il mondo finisce sempre per vincere la storia, certamente gli alberi rifioriranno ancora. Tuttavia, si tratta pur sempre di alberi, pietre, insomma dell'invincibile natura. Il tema non può stupire il lettore attento: in *Le vent à Djemila* Camus ha già constatato che «le monde finit toujours par vaincre l'histoire» (I, 115). La natura, in una parola, è indifferente a tutto ciò che è

⁵⁹La fraternità (non ancora solidarietà) che unisce gli uomini nella loro medesima condizione, la speranza privata del senso. Queste concezioni sono già in essere, nello slancio creativo di Camus, proprio all'indomani dello scoppio del Secondo Conflitto Mondiale.

umano, dunque anche alla guerra, la più abominevole manifestazione dell'umano. La natura perdura, si auto-alimenta nell'indifferenza rispetto alle trame degli uomini; essa resisterà, incurante, anche alle bombe, magari modificandosi⁶⁰, ma nello stesso tempo rimanendo tale e quale. Camus, nell'editoriale di «Le soir républicain», fa un passo in più rispetto al lirismo descrittivo di *Le vent à Djemila* ponendo la seguente questione: quanti uomini rimarranno a vedere gli alberi rifiorire? Questa domanda sorge di fronte alla guerra. La dimensione dell'umano non è più colta nel suo essere corporeo, ma nel suo essere storico. Il futuro è concepito in termini di progresso o decadenza e non in termini di stabilità atemporale, come gli alberi e le pietre. La problematica centrale nell'articolo è quella dell'annientamento volontario. Comincia ad emergere, in tutta la sua urgenza, da un lato la questione morale della guerra; dall'altro, il problema dell'azione umana nella storia. In sintesi: la natura, non facendo nulla e restando indifferente, si preserva; l'uomo, per preservarsi, deve scegliere di fare qualcosa.

Philippe Vanney ha dimostrato, con validi argomenti, che Camus non fu il sostenitore di un pacifismo astratto ma si fece veicolo di una «attitudine pacifista» condivisa con la redazione di «Le soir républicain»⁶¹. Questa attitudine si regge sulla volontà di esplorare le strade della pace nel rispetto dell'individuo e dei popoli. Gli articoli di «Le soir républicain» intraprendono indubbiamente questo cammino. Il fatto che la guerra, in quanto “realtà immanente”, non possa essere ignorata in no-

⁶⁰Camus, in questa fase, non immagina neppure la minaccia nucleare. Solo dopo i “fatti” di Hiroshima, egli prende coscienza del compito che grava sulla sua generazione. L'editorialista di «Combat» sarà uno dei pochi a percepire l'imponenza dell'evento nucleare e uno dei primi a denunciarne la fatale distruttività. Martedì 8 agosto 1945, «Combat» dà la notizia titolando: *La première bombe atomique a été lancée hier sur la Japon*. Sottotitolo: «*Sa force d'explosion est 2000 fois plus grande que celle des plus puissantes bombes employées jusqu'ici. Le président Truman souligne l'importance des résultats acquis par les alliés dans la recherche et la production de la puissance atomique*» («Combat», 8 agosto 1945). Mentre gli altri giornali si preoccupano di spiegare la fabbricazione scientifica della bomba atomica e dell'atomo, Camus riassume il suo pensiero così: «la civilisation mécanique vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie. Il va falloir choisir, dans un avenir plus ou moins proche, entre le suicide collectif ou l'utilisation intelligente des conquêtes scientifiques» (CAC 8, 569) [trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 449: «La civiltà meccanica è appena giunta al suo ultimo grado di barbarie. Dovremo scegliere, in un futuro più o meno prossimo, tra il suicidio collettivo e l'impegno intelligente delle conquiste scientifiche»]. Le armi nucleari sono una nuova angoscia che affligge un secolo contrassegnato dalla violenza e dalla follia. Anche in questo caso, il mondo non reagisce. Spetta all'uomo imporre «sa dernière chance» perché davanti all'umanità si aprono «perspectives terrifiantes» (*Ivi*, 571).

⁶¹F. VANNEY, *Albert Camus devant la guerre*, «Bulletin d'études françaises», N. 19, 1988, p. 50. Nel prosieguo dell'analisi degli articoli di Camus sulla guerra mi sono avvalso di alcune delle conclusioni a cui è pervenuto Vannay nel suo esaustivo lavoro di ricognizione.

me di un pacifismo assoluto, significa riconoscere un ruolo legittimo alla lotta contro l'aggressione. Da questo punto fermo bisogna cercare di porre le basi di una «tregua» da cui muovere per ricostruire dalle fondamenta un nuovo ordine internazionale fondato su una «vera pace»⁶². Quali sono dunque i limiti che Camus, alla luce degli avvenimenti che segnano la storia del Novecento, decide di imporre al pacifismo?

In un articolo intitolato *Profession de foi*, firmato da Pia e Camus, possiamo leggere la seguente affermazione: «Nous sommes profondément pacifistes» (CAC 3, 728). Circa trent'anni dopo, dalla tribuna di Stoccolma, Camus ritorna idealmente su quell'affermazione: «J'ai été pacifiste jusqu'en 1940». Ma si spiega meglio: «je pense que la paix est le plus grande des biens, mais pas jusqu'à la servitude»⁶³. Il primo Camus che scrive è un giovane che scopre il conflitto al suo inizio, in quella fase della Seconda Guerra Mondiale denominata *drôle de guerre*⁶⁴. Il giornalista, nel 1939, guarda al futuro con trepidazione e buona coscienza. L'intellettuale pubblico, conscio del suo ruolo nella storia, al contrario, nel 1957, ragiona con tutt'altra consapevolezza della guerra. Dalla seconda affermazione possiamo evincere il limite del pacifismo camusiano: l'oppressione. Il Camus che pronuncia i suoi discorsi in Svezia è uno scrittore affermato e un cittadino europeo che ha esperito la guerra, l'oppressione e la Resistenza. Tuttavia, è possibile rintracciare negli scritti di «Alger républicain» i germi di questa posizione.

Il nodo centrale della questione è che Camus oppone alla guerra non tanto una nozione astratta di pace, quanto piuttosto l'idea di libertà dei popoli. La pace, o meglio la “vera pace”, è per Camus un “nuovo ordine” internazionale in cui la libertà e l'indipendenza dei popoli siano garantite in nome di una riorganizzazione delle relazioni internazionali⁶⁵. Mentre scrive su «Le soir républicain» Camus ha in

⁶²*Ivi*, pp. 50-51.

⁶³Citato da ROGER QUILLIOT in: A. CAMUS, *Essais, cit.*, p. 1374.

⁶⁴Gli articoli che Camus pubblica su «Le soir républicain» risentono fortemente del clima di “stasi” della “strana guerra”. Sebbene la dichiarazione di guerra fosse stata firmata e inviata, nel periodo che va dalla Campagna di Polonia, nel settembre 1939, alla Campagna di Francia, nel maggio 1940, nessuno schieramento portò a termine un attacco significativo sul suolo europeo.

⁶⁵Cfr. F. VANNEY, *Albert Camus devant la guerre, cit.*, p. 25 e 37. Questo tema verrà riproposto a più riprese da Camus nel filo degli articoli di «Combat» e ribatito con maggior vigore in relazione alla notizia dei fatti di Hiroshima: « Nouns nous refusons à tirer d'une aussi grave nouvelle autre chose que la décision de plaider plus énergiquement encore en faveur d'une véritable société internationale, où les grandes puissances n'auront pas de droits supérieurs aux petites et aux moyennes nations, où la guerre, fléu devenu définitif par le seul effet de l'intelligence humaine, ne dépendra plus des

mente l'invasione della Polonia. Qualche anno dopo sperimenterà sulla propria pelle l'Occupazione della Francia. La guerra, dunque, negli articoli del giornale della sera viene concepita e osservata al di là del tema morale dell'annientamento e della degradazione di tutti i valori fisici e spirituali⁶⁶. Il nodo da sciogliere è politico ed è sempre quello della libertà e dell'indipendenza dei popoli.

La prima evidenza da cui muove Camus è che la guerra colpisce e opprime le popolazioni: «... Il est clair que ce sont les peuples polonais, allemand, anglais, français, qui souffrent le plus de la guerre» (CAC 3, 635). Mersault - pseudonimo sotto cui si nasconde Camus⁶⁷ - sostiene lapalissianamente che «les premières victimes de la guerre soient les peuples» (CAC 3, 649). Il primo valore umano ad essere mutilato, in tempo di guerra, è lo stesso che fa progredire i popoli in tempo di pace: la libertà. La libertà deturpata è quella delle popolazioni e degli individui.

La cesura netta tra i popoli e dirigenti che li governano e li rappresentano è un ulteriore elemento di riflessione del giornalista. Camus si rifece, al contempo, alle dittature e ai regimi repubblicani e democratici: «On me dira que les gouvernements représentent les peuples. Mais nous lisons tous les jours dans les journaux que ce n'est pas vrai pour certains pays. Et pour les autres on me permettra de sourire d'une façon discrète» (CAC 3, 26). La responsabilità del conflitto in atto è attribuita a tutti gli Stati, non solo, dunque, alla Germania nazista: «La situation [...] qui a conduit à la guerre actuelle, est née des fautes commises de part et d'autre par tous les États, si bien que les responsabilités sont partagées» (CAC 3, 643-644). Partendo dal

petits appétits ou des doctrines de tel ou tel État» (CAC 8, 571) [Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 451: «Non intendiamo far discendere da una notizia tanto grave altra decisione se non quella di perorare con ancora maggior forza la causa di una vera organizzazione internazionale nella quale le grandi potenze non abbiano diritti superiori a quelli delle piccole e medie nazioni e nella quale la guerra, falgello divenuto mortale per il solo effetto dell'intelligenza umana, non dipenda più dagli appetiti o dalle dottrine politiche di questo o quello Stato»].

⁶⁶Cfr. CAC 3, 643.

⁶⁷Camus fa un largo uso di pseudonimi sia nella produzione giornalistica che in altri ambiti della scrittura. Soprattutto al tempo di «Alger républicain» e di «Le soir républicain» Camus si firmerà: Vincent Capable, Demos, Irénée, Liber, Néron, Pétrone, Zaks, César Borgia, Marco, Jean Mersault. Olivier Todd sottolinea che questa pratica era comunemente adottata dai giornali "poveri" per fare apparire elevato il numero (in realtà esiguo) dei collaboratori. Al contrario André Abbou e Jaqueline Lévi-Valensi sostengono che l'uso di pseudonimi fosse dettato dalla necessità di premunirsi contro ogni pressione e intimidazione da parte dei poteri locali (O. TODD, *Albert Camus. Une vie*, cit., p. 286). Durante la Resistenza Camus assumerà dei nomi di battaglia: prima Albert Mathé, poi Beauchard. La prima delle quattro *Lettres à un ami allemand* è firmata Louis Neuville. Negli stessi articoli di «Combat» quando non presentavano la firma collettiva della redazione, il giornalista si firmava Suétone. Anche il manoscritto satirico mai pubblicato, *L'impromptu des philosophes*, è firmato Antoine Bailly.

presupposto che «le traité de Versailles est le père spirituel des accords de Munich» (CAC 3, 626), Camus afferma la necessità di analizzare con uno sguardo retrospettivo e autocritico le politiche che, dalla fine della Grande Guerra, hanno favorito l'ascesa dei fascismi e la deflagrazione del conflitto. La lucidità di Camus emerge nel momento in cui, consapevole della complessità inegugiabile delle cause del conflitto⁶⁸, egli invita a «décomposer la combination d'éléments historiques, idéologiques, économiques, politiques, géographiques, moraux, ethniques et culturels, etc. dont la réunion constitue la situation actuelle» (CAC 3, 634). Malgrado ciò, l'editorialista del quotidiano algerino non minimizza il peso del nazismo considerato «une des causes dominantes [...] de la conjuncture actuelle» (CAC 3, 634). La realizzazione del regime nazista nell'ordine internazionale e la propagazione della sua dottrina inumana ha contribuito necessariamente a produrre lo stato di guerra. Tuttavia, Camus insiste nell'inquadrare il problema del nazional-socialismo in un contesto geopolitico e storico più largo che scavalca i confini tedeschi e in cui tutti gli Stati sono responsabili: «même les abus et cruautés de la politique intérieure du régime actuel de l'Allemagne sont en partie le résultat de cette longue suite des fautes commises des toutes les parts» (CAC 3, 644). In altre parole, Versailles implica Monaco. La situazione di disperazione politica e morale in cui è stato abbandonato il popolo tedesco dopo la fine della Prima Guerra Mondiale ha senza alcun dubbio favorito la proliferazione della "peste bruna". Le pagine di «Le soir républicain», nella rubrica "sous les éclairages des guerre", ospitano studi illuminati sulla questione della "dottrina

⁶⁸Secondo lo storico François Bédarida, l'interpretazione del Secondo Conflitto Mondiale operata dai contemporanei all'alba del disastro, la si può riassumere in tre punti di vista principali. All'inizio del Conflitto, in una fase ancora limitata degli eventi, si sovrapponevano opinioni e interpretazioni confuse e passionali a sentenze più lucide e razionali. Il dibattito naturalmente si concentra intorno alle dichiarazioni pubbliche degli Alleati sulla necessità di difendere la Polonia. La prima interpretazione in voga all'inizio della guerra è, pertanto, la difesa della libertà del territorio della Polonia e il diritto alla libertà del popolo polacco. Su questo tema si edifica infatti anche l'impianto argomentativo di Camus sulle colonne di «Le soir républicain». La seconda chiave di lettura, più culturale che politica, si riassume nello scontro tra due civiltà: il nemico è l'"Eternelle Allemagne", il "germanesimo", il militarismo prussiano. Questo atteggiamento è ben riscontrabile in alcuni articoli pubblicati all'interno della rubrica "sous les éclairages de guerre". Infine, l'ultima interpretazione dell'evento si muove sui binari più alti della morale: la guerra è una lotta in difesa della libertà e della dignità dell'uomo. Lo stesso Churchill, in una dichiarazione del settembre 1939, preannuncia l'allegoria camusiana dichiarando: «La question n'est pas de se battre pour Dantzig ou pour la Pologne. Nous nous battons pour sauver le monde de la peste de la tyrannie nazie et pour défendre tout ce qui est le plus sacré aux hommes» (F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, Complexe, Bruxelles, 2003, p. 94). Il tema morale della difesa della dignità dell'uomo e del suo onore, come vedremo, sarà al centro di quello che veniva comunemente nominato "Esprit de la Résistance".

del nazional-socialismo⁶⁹ e accolgono numerosi estratti di articoli provenienti dai giornali della Capitale che hanno per oggetto la questione culturale del nazismo nel momento in cui sembrava prospettarsi l'opinione diffusa che la guerra in atto assumesse le sembianze di uno scontro tra civiltà opposte⁷⁰, la "Germania eterna" e la "Francia eterna"⁷¹. La redazione del giornale della sera è, in realtà, molto attenta e

⁶⁹Come il sopracitato saggio di René Capitant.

⁷⁰Il primo articolo che compare nella rubrica "sous le éclairages de guerre" (non attribuibile a Camus) si intitola *La guerre et sa signification intellectuelle*. Nella rassegna vengono trascritti estratti di quattro articoli di giornali parigini che presentano opinioni differenti sul tema: un articolo di M. Pierre Gaxotte, pubblicato su «Je suis partout» il 15 settembre 1939, a cui segue René Benjamin da «Candide» del 20 settembre, poi un lungo estratto di un articolo di L. Emery sui «Feuilles libres» del 10 settembre e infine una suggestione di Bernard de Vaulx su «Je suis partout» del 15 settembre. In breve, Pierre Gaxotte sostiene che Hitler non è un errore passeggero della Germania, ma al contrario l'espressione della sua «volontà profonda ed eterna». La Germania unificata genera naturalmente un *chef de guerre*, tende alla guerra come fine ultimo della sua esistenza ed elimina tutto ciò che si oppone a questa vocazione: la libertà dei corpi, lo spirito, le lettere, la natura stessa. René Benjamin scrive, in forma di *epistula*, a un soldato francese in prima linea ricordandogli la superiorità del popolo francese che lotta per salvare la Francia per preservare lo spirito e i costumi francesi; al contrario, la Germania si batte esclusivamente per la distruzione. Bernard invece sostiene una tesi curiosa: ispirandosi a Maurras, afferma che il soldato francese deve sapere che sarà proprietario delle ricchezze del nemico. L'atteggiamento della redazione di «Le soir républicain» in questa rubrica è quello di chi vuol far sentire tutte le opinioni su un dato argomento, sarà il lettore a scegliere quella più vicina alla sua. Questi tre articoli riassunti succintamente, mostrano come la retorica antinazista abbia scavalcato i limiti e sia diventata retorica antitedesca cavalcando l'onda di un nazionalismo in cui la Francia si è ripiegata. L'unico articolo accolto positivamente dalla redazione di «Le soir républicain» è quello di Emery. Il tema centrale che tiene insieme i quattro estratti è il problema culturale della guerra. Il commentario che li precede (non attribuibile a Camus) si sbilancia in una analisi del significato intellettuale della guerra attraverso il confronto tra lo spirito francese e lo spirito tedesco: «La France s'y présente comme le pays de la Raison, lucide, objective, maitresse d' elle-même, s'appliquant à connaître exactement ce que nous sommes et ce qu'est le monde où nous vivons, pour sauvegarder l'éminente dignité de la personne humaine et aménager au mieux son existence» (*La guerre et sa signification intellectuelle*, «Le Soir républicain», 5 ottobre 1939). La Francia, in questo conflitto, lotta per salvare la persona umana contro l'impeto del misticismo di cui si alimenta la dottrina nazionalsocialista. Segue una descrizione del misticismo che si oppone voracemente alla Ragione francese: «Ce mysticisme cède sans contrôle à tous ses élans intérieurs -même fous et betiaux- il se prosterne aux fantômes de son imagination morbide, ou s'empporte contre eux, sans se rendre compte de l'inanité de ces créations de son cerveau, qu'il s'épuise à adorer ou exécuter» (*Ibidem*).

⁷¹Il tema era nell'aria nel dibattito internazionale sulla guerra. Non è un caso che la questione venga sviscerata in maniera organica e convincente da Simone Weil nel medesimo anno, il fatidico 1939, in un saggio intitolato *Riflessioni sulle origini dello hitlerismo*. Attraverso una comparazione dell'esperienza storica vissuta dal mondo antico, l'espansione di Roma, la filosofa ebrea offre ai contemporanei una forte interpretazione della natura del sistema politico e delle mire espansionistiche hitleriane. Il punto di partenza da cui muove l'autrice nel saggio sono proprio i pregiudizi che emergono in Francia sulla permanenza, genetica o antropologica, di determinati caratteri nazionali: «Col favore degli eventi riappaiono vecchie espressioni; si parla di nuovo di "Francia eterna" e "eterna Germania", e basta la posizione dell'aggettivo a indicarne la portata» (S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, Adelphi, Milano, 1990, p. 199). La ricerca del senso delle precedenti espressioni è oggetto di dibattito anche all'interno del circuito giornalistico di «Le soir républicain», attraverso la rubrica documentaria "Sous

lucida nello scandagliare gli aspetti culturali della guerra. Partendo dal presupposto che una interpretazione del conflitto impostata su impulsi sciovinisti finalizzati a sminuire le responsabilità della Francia, patria della ragione e della libertà, a scapito della Germania mistica e militarista, viene tenacemente rigettata, la redazione di «Le soir républicain», attraverso la voce di Zaks-Camus, invoca la lucidità di fonte a un evento che si spinge ben oltre una faziosa interpretazione culturale⁷².

les éclairages de guerre". Secondo la Weil, la questione fondamentale è quella di comprendere se tali espressioni abbiano un senso o no. Infatti se un popolo fosse "nocivo" agli altri dall'eternità l'unico scopo dei negoziati e delle battaglie sarebbe quello di distruggerlo o incatenarlo. In realtà «la storia delle nazioni offre così esempi ugualmente sorprendenti di permanenza e di trasformazioni» dello spirito delle nazioni. Un esempio sono proprio la Francia e la Germania considerate dal pregiudizio del tempo, allo scoppio del conflitto, così opposte. La risposta alla domanda sul senso della permanenza del carattere militarista e istintivo della Germania e dello spirito razionale e tendente alla conservazione della pace e alla difesa della libertà della Francia va ricercata nel passato. Innanzitutto non esiste una "Francia eterna" per ciò che concerne la pace e la libertà: «Napoleone non ha ispirato al mondo meno terrore e orrore di Hitler, né a minor ragione». La Weil mette in scena, attraverso una rievocazione dettagliata della storia della Francia e degli eventi di politica estera più sanguinosi una analisi filosofico-politica volta a mostrare che le forme di razzismo e nazionalismo dirompenti all'epoca si esprimono in egual modo in Germania e in Francia perché si fondano su una concezione dello Stato nutrita da idee di forza, di grandezza di superiorità che porta in se stessa il batterio del totalitarismo. Il modello di cui si serve la Weil per mostrare la natura dello stato hitleriano è dunque l'antica Roma. L'analisi smentisce alla fine i pregiudizi etico-antropologici legati alle espressioni "eterna Germania" e "Francia eterna". Camus, in questa fase, non conosce ancora Simone Weil, tanto meno il suo saggio *Riflessioni sulle origini del hitlerismo*. Tuttavia, nelle *Lettres à un ami allemand* il tema del conflitto tra due civiltà - o tra *Weltanschauung* contrapposte - viene riproposto, ma in maniera più originale e complessa, ricollegato a categorie filosofiche, e soprattutto scevro di ogni impulso nazionalistico. Camus, nelle *Lettres*, si riferisce ai "nazisti" e non ai "tedeschi" e parala da "Europeo libero" e non da "francese".

⁷²La redazione di «Le soir républicain» si raccoglie tutta intorno alle parole di un articolo di L. Emery apparso sui suoi «Feuilles libres» del 10 settembre 1939 e di cui ne viene riportato un lungo estratto il 5 ottobre. Emery dirige l'attenzione verso le posizioni che si cominciano a ostentare in Francia nei confronti del ruolo troppo centrale della morale tra le cause della guerra: «l'évidence morale, c'est l'entraînement des peuples, c'est le glissement vers le cratère de volcan» (*La guerre et sa signification intellectuelle*, «Le Soir républicain», 5 ottobre 1939). Da questo punto di vista ciò che sconvolge è il ruolo che hanno assunto ufficialmente i valori spirituali - o piuttosto mistici (Emery fa l'esempio dell'utilizzo ossessivo del termine "onore") - nell'affermazione della necessità della guerra. Insomma il problema di Danzica non è un fatto di onore. Il problema è che, senza una contropartita, non si poteva invadere la Polonia. Emery non si limita a sottolineare le differenze che caratterizzano lo spirito dei popoli in guerra, ma cerca di scavare all'interno delle motivazioni economico-politiche del conflitto: «Un nation qui accepterait de donner sans rien recevoir renoncerait par là au titre de grande puissance» (*Ibidem*). In sintesi, la guerra in atto non ha nulla a che fare con una morale universale razionalista o religiosa. Questo articolo è essenziale perché pone al centro del discorso un problema morale che Camus riproporrà negli articoli di «Combat» subito dopo la liberazione di Parigi. Scrive Emery: «Dans tout système de morale, il ne s'agit pas de savoir si telle concession doit être payée par une autre, mais seulement si elle est conforme à la justice. Qu'on ait refusé d'appliquer cette règle élémentaire à la vie d'un nation, cela prouve seulement que, pour cette dernière, la fin suprême de la moralité, c'est la force» (*Ibidem*). L'appello all'onore dunque non sussiste in quanto precedente ad ogni riflessione morale. Infine, Emery pone un quesito riguardo alla Germania: perché i tedeschi in

La condanna della guerra - esaminata con tormento nel sottosuolo della riflessione dei *Carnets* - non si trincerava dietro un assurdo disfattismo, tanto meno si concretizzava in un vano neutralismo giustificato dall'ideologia pacifista di partenza. La constatazione della "realtà" della guerra non consente il rigetto astratto della situazione reale. L'attenzione di Camus si concentra dunque sul problema dell'oppressione. La guerra innescata dalla Germania si configura come una guerra d'aggressione che ha avuto inizio, per l'appunto, con l'invasione della Polonia:

«Je le dis d'autant plus librement que j'ai été parmi les premiers et reste parmi les plus ardents à critiquer le système d'oppression à l'intérieur et d'agression à l'extérieur qui a caractérisé la politique national-socialiste. Et si je pensais et continue à penser que l'intervention extérieure armée n'est pas le bon moyen de faire cesser les excès qu'un gouvernement inflige à ses gouvernés, et que ce n'est pas en bombardant les sujets Allemands qu'on les émancipera, par contre j'ai été parmi les premiers, et reste parmi les plus ardents à réclamer que la guerre d'agression extérieure, quand elle se produit, et quels qu'en soient l'État-auteur et l'État-victime, soit arrêtée le plus rapidement et le plus complètement et efficacement possible par la défense du peuple attaqué et l'assistance de toutes les autres nations à la victime, assistance allant s'il le faut jusqu'à l'appui militaire, juste aussi complet que nécessaire pour juguler l'agression» (CAC 3, 644).

Dal passo citato, emerge chiaramente il fatto che Camus rigetta aspramente la guerra d'aggressione e prende partito sulla possibilità di intraprendere una controffensiva militare difensiva per arginare l'oppressione dei popoli invasi. La funzione della controffensiva è concepita, innanzitutto, come un mezzo, seppur estremo, finalizzato ad arrestare l'aggressione militare di un paese e l'oppressione di un popolo soggiogato. Il fine di una azione militare difensiva è dunque quello di porre termine al conflitto in atto e non di prolungarlo. Camus, anche in questi passaggi, oppone alla guerra non tanto la pace astratta, quanto piuttosto la libertà, l'indipendenza e il di-

massa hanno seguito il loro *Furher* con la certezza che egli fosse nel giusto? La risposta non va cercata nell'indole tedesca mistica e assetata di guerra. Per spiegare le scelte politiche della Germania non basta la mistica del *Furher* e l'accecamento di un popolo. Il problema di fondo è messo in luce con chiarezza: la questione è l'esistenza del Corridoio di Danzica, argomento su cui il cancelliere ha battuto il ferro perché questione spinosa che da molto tempo esaspera e umilia i tedeschi. In conclusione, l'articolo sostiene che non si può spostare sul discorso spirituale la terribile materialità dei fatti. Il 6 ottobre è dunque Zaks-Camus a commentare l'articolo di Emery: ««L'explication et l'interprétation de L. Emery, que nous avons cité dans notre précédente chronique, contient et exprime une part très considérable, et probablement décisive, de la vérité. Tout tentative d'interprétation qui ne tiendrait pas compte des facteurs ainsi indiqués par L. Emery ne saurait, par là même, fausse et incomplète» (La doctrine du national-socialisme, «Le Soir républicain», 6 ottobre 1939).

ritto all'autodeterminazione dei popoli. Per salvaguardare questi principi essenziali, il giornalista di «Le soir républicain» giustifica anche la lotta militare:

«... si et tant que le gouvernement allemand, ou tout autre, s'attaque militairement à la France et à l'Angleterre, ou à d'autres nations, et refuse une cessation d'hostilités proposée par elles, et si et tant qu'il n'y a pas d'autres moyen que la lutte militaire pour lui imposer cette cessation des hostilités, il faut lutter militairement jusqu'à ce qu'il consente à arrêter la lutte» (*Ibidem*).

Vanney fa notare molto acutamente che Camus non utilizza mai l'espressione "guerra difensiva"; egli preferisce scrivere "lotta militare" o "intervento militare" intendendo con queste espressioni l'azione coordinata da opporre all'aggressione o al rifiuto della cessazione della ostilità⁷³. Il termine "guerra" assume, agli occhi di Camus, un connotato troppo negativo. Malgrado ciò, il senso delle parole dell'articolo di Camus è inequivocabile: di fronte a una guerra d'aggressione, come quella imposta dalla Germania, è lecito opporre una guerra difensiva in nome della libertà e indipendenza dei popoli.

In conclusione, l'analisi del conflitto in atto, messa in essere sulle pagine di «Le soir républicain» da parte di Camus, è sorretta dall'opposizione netta tra le nozioni di "oppressione" e "difesa della libertà". L'oltrepassamento violento dei limiti imposti dalla libertà e dall'indipendenza di un popolo legittima la necessità di resistere all'aggressione e all'oppressione generata sulle popolazioni inermi anche tramite un'azione militare. Come è lecito concludere, dunque, Camus non è un "pacifista integrale" poiché ammette e giustifica la possibilità di una guerra difensiva. Tale controffensiva militare è concepibile e giustificabile solo in quanto reazione ad una aggressione determinata dall'esterno che lede i principi di libertà e autodeterminazione dei popoli. Di conseguenza, tale guerra difensiva è solo un mezzo per raggiungere la cessazione delle ostilità e definire una tregua. L'obiettivo finale è sempre la creazione di un ordine internazionale fondato su una "vera pace".

Alla luce delle precedenti riflessioni, è dunque possibile interpretare più chiaramente questa affermazione di Camus: «J'ai commencé la guerre de 1939 en pacifiste et je l'ai finie en résistant. Cette inconséquence, car c'en est une, m'a rendu plus modeste»⁷⁴.

⁷³P. VANNEY, *Camus devant la guerre*, cit., p. 31.

⁷⁴A. CAMUS, *Essais*, cit., p. 1374.

L'idea astratta di una pace "ad ogni costo" si è scontrata con la terribile atrocità degli eventi. La modestia risiede tutta nella capacità di stabilire una regola d'azione solo dopo aver esperito l'inferno, dopo averne testato le fiamme e le mura. L'impegno di Camus nella Resistenza interna è dunque preparato da una concezione della libertà come primo valore da difendere e dell'oppressione come primo flagello contro cui rivoltarsi. Le posizioni assunte da Camus nei due quotidiani algerini implicano il futuro impegno di Camus nella *Résistance*. La lunga stagione della Seconda Guerra Mondiale imporrà il "filo spinato" ai cancelli di Tipasa: per superare le mura dell'oppressione e riscoprire la bellezza, Camus dovrà immaginare Prometeo all'inferno.

III.2

Il tempo della rivolta

Il 4 gennaio 1960 la prima pagina di «Combat» è molto cambiata. La "Croce di Lorraine" incastrata nella "C" è scomparsa. Le parole che incarnavano il senso del programma del movimento, *De la Résistance à la révolution*, rimpicciolite, appaiono accanto a un più generico: *Le journal de Paris*. Sotto il titolo *Fausto Coppi. Athlete modèle*, compare un editoriale, *Mort d'un cycliste*, che esordisce con parole di presagio: «Decidement, 1960 prend un sinistre relais. La mort se moque de trèves des confiseurs et il lui arrive d'aligner [...] un série funebre. Après Philippe, voilà Coppi»⁷⁵. La serie nefasta non è terminata. La redazione di «Combat» non sapeva ancora che il giorno seguente avrebbe dovuto scrivere il necrologio del più celebre tra i suoi storici collaboratori.

Il 5 gennaio 1960, «Combat» titola: *Albert Camus est mort*. Sulla parte destra della prima pagina spicca una foto di Camus con gli occhi tristi⁷⁶.

L'articolo posto al centro della pagina - intitolato *Une conscience contre le chaos*, firmato da Alain Bosquet - descrive così l'editorialista dei giorni della Liberazione:

«C'était un homme d'action et, à la fois, un écrivain isolé; "engagé" dans son être

⁷⁵*Mort d'un cycliste*, «Combat», 4 gennaio 1960.

⁷⁶«Combat», 5 gennaio 1960.

et sa pensée, il a eu le mérite de garder à son écriture et à son art un air de qualité qui, aux meilleures pages, savaient s'élever au-dessus de l'"engagement" trop visible»⁷⁷.

È un ritratto a posteriori: Camus ha già conosciuto la fama e la caduta. Un breve riferimento all'Algeria e al romanzo *L'Étranger*, la più sottile delle descrizioni dell'uomo indifferente al mondo, introduce una circoscritta interpretazione del pensiero dello scrittore: «sa morale - car il ne cessera plus être justement cela: le professeur d'un morale difficilement accessible, noble, qu'il faut mériter - comporte l'imperatif d'un choix»⁷⁸. Di Camus viene ricordata la probità, il rigore morale in cui risiede il peso delle sue opere. L'editoriale evidenzia inoltre la curvatura essenziale che collega le opere sull'assurdo - a partire da *L'Étranger* - a quelle sulla rivolta.

L'esperienza di Camus nella redazione di «Combat» è riassunta in poche righe:

«Plusieurs années durant, cette révolte et cette passion dans la liberté, Albert Camus va les mettre au service de sa patrie. Déjà adhérent du mouvement "Combat" dans la clandestinité, il poursuit au grand jour son action lorsqu'il devient, dès la Libération, directeur de notre journal. Pour balayer les vieilles valeurs désuète, dégager les nouvelles valeurs encore timides, Albert Camus, écrivain partisan, n'a jamais agi au nom seul de la passion: il était trop méditerranéen, trop racinien, trop conscient de la relative justesse des causes, pour avoir oublié le sens de la dignité et, par-delà, celui de l'humanisme sans cesse régénéré d'apports parfois contradictoires. La lutte terminée [...] il a repris, sous des formes diverses l'illustration de ses idées»⁷⁹.

La storia di Camus nella redazione di «Combat» comincia alla fine del 1943, la storia di «Combat» qualche anno prima.

Tra il giugno 1940 e la fine di agosto 1944, la stampa francese non era libera, come d'altronde la Francia stessa e i francesi che quella medesima stampa aveva il dovere

⁷⁷A. BOSQUET, *Un conscience contre le chaos*, «Combat», 5 gennaio 1960.

⁷⁸*Ibidem*.

⁷⁹*Ibidem*. In realtà, questa rievocazione non fa trasparire la disillusione politica dello storico redattore capo del giornale nel dopoguerra. Sempre in prima pagina, compare nel medesimo giorno un fac-simile di una lettera indirizzata da Camus a un collaboratore di «Combat»: «Vous êtes, si j'ose dire, regonflant. J'ai le même espoir que vous. Mais dix années de lutte imbéciles dans la France de 45 à 55 m'ont rendu moins enthousiaste, voilà tout. Et surtout je suis, depuis peu, physiquement fatigué et obligé de mettre de l'ordre dans l'excès de mes préoccupations. Mais une conversation tranquille vaudrait mieux...» («Combat», 5 gennaio 1960). In questo biglietto, invece, è riassunto lo stato d'animo reale di Camus nell'immediato dopoguerra. Qualche giorno dopo, la rubrica «Combat lettres» dedica una pagina intera all'opera di Camus («Combat», 7 gennaio, 1960). La prima pagina del nuovo «Combat» è tutta dedicata al suo più celebre redattore capo, ma nessuno della vecchia redazione è stato invitato a portare la sua testimonianza sulle pagine del giornale da Camus tanto amato.

di informare⁸⁰. La presenza dell'occupante nel territorio nazionale si percepiva in maniera pressante sul piano spirituale. L'irruzione impetuosa nella vita intellettuale del paese era una delle mire dei nazisti. L'occupazione nazista privò i giornali della libertà e li rese servi del potere occupante. Tutte le componenti materiali e logistiche dei giornali, dallo statuto all'organizzazione, dal personale di redazione agli articoli scritti e stampati, dalla carta all'inchiostro, si andavano modificando in relazione a tre avvenimenti: la sconfitta militare, l'occupazione del territorio⁸¹ e l'Armistizio⁸².

La *défaite*, senza dubbio, modifica nella sostanza la vita dei francesi sia dal punto di vista materiale che morale. L'Occupazione genera infatti uno sconvolgimento che permea ogni settore della comunità: dalla politica alla cultura, dall'economia alla vita quotidiana⁸³. Per i suoi effetti materiali immediati, la sconfitta militare e l'occupazione del territorio modificano in maniera durevole le condizioni di esercizio della vita intellettuale soprattutto nella Capitale⁸⁴. Il primo effetto è la dispersione dell'*intelligensia* parigina nel territorio nazionale, principalmente nella zona detta "libera", nel sud⁸⁵. Alcuni intellettuali ebrei scelgono inevitabilmente l'esilio. In sintesi, lo statuto morale della comunità francese lo si può riassumere nella parola "disorientamento":

« Non seulement la guerre avait changé mes rapports à tout, mais elle avait tout changé : le ciels de Paris et les villages de Bretagne, la bouche des femmes, les yeux des enfants. Après juin '40, je ne reconnu plus les choses, ni les gents, ni les heures, ni les lieux, ni moi-même. Le temps, qui pendant dix ans avait tourné sur place, brusquement bougeait, il m'entraînait : sans quitter les rues de Paris, je me trouvais plus

⁸⁰Per una storia generale della stampa in Francia dalle origini ai nostri giorni: C. BELLANGER, J. GODECHOT, P. GUIRAL, F. TERROU (a cura di), *Histoire de la presse française*, 5 Tomi, Presses Universitaires de France, Paris, 1975. In particolare mi sono servito del IV tomo: *De 1940 à 1958*.

⁸¹Il 10 giugno 1940 il governo francese si ritira a Bordeaux e dichiara Parigi "città aperta". La Francia viene dunque invasa; formalmente si arrende il 25 giugno.

⁸²Il 22 giugno 1940 viene stipulato l'Armistizio franco-tedesco a Compiègne. In seguito alla sconfitta militare francese il territorio a nord della linea Ginevra-Dole-Moulins- Tours (comprendente Parigi), e a ovest della linea Tours- Mont de Marsan-confine spagnolo viene ceduto ai tedeschi occupanti. Mentre a sud fu instaurato un governo collaborazionista, la Repubblica di Vichy. I prigionieri francesi restano in mano tedesca, ma la flotta non viene consegnata. L'esercito francese, sul suolo europeo, doveva essere smobilitato; invece la Francia poteva però mantenere nelle colonie oltremare le forze necessarie per il controllo dell'impero coloniale.

⁸³Sul tema si è soffermato: H. AMOUREUX, *La Grande Histoire des Français sous l'Occupation*, Robert Laffont, Paris, 1988.

⁸⁴P. ORY, J-F. SIRINELLI, *Les intellectuels en France*, cit., p. 121.

⁸⁵Ad esempio André Gide, uno degli uomini più celebri della vita intellettuale parigina, si installa in Costa Azzurra.

dépaysée qu'après avoir franchi des mers, autrefois. Aussi naïve qu'un enfant qui croit à la verticale absolue, j'avais pensé que la vérité du monde était fixe : elle demeurait encore à demi enfouie sous une gangue que les années allaient user, ou que la révolution soudain pulvérisait ; mais substantiellement, elle existait : dans la paix qui nous était donnée fermentaient la justice et la raison. Je bâtissais mon bonheur sur un sol ferme, sous d'immuables constellations.

Quel malentendu ! J'avais vécu non pas un fragment d'éternité mais une période transitoire : l'avant-guerre. La terre me révélait une autre des ses faces : la violence était déchainé et l'injustice, la bêtise, le scandale, l'horreur»⁸⁶.

Simone de Beauvoir, in questo frammento estratto dalle sue memorie, manifesta lo stato di alterazione della percezione del vissuto quotidiano condiviso da tutti i francesi. Il senso di "spaesamento" accompagna i ricordi e le emozioni degli scrittori e dei poeti che hanno vissuto l'Occupazione sulla loro pelle. L'evocazione poetica dei giorni drammatici dell'Occupazione coglie esattamente lo stato d'animo dei parigini incarnati nella loro città-simbolo:

« Paris a froid Paris a faim
Paris ne mange plus de marrons dans la rue
Paris a mis de vieux vêtements de vieille
Paris dort tout debout sans air dans le métro
Plus de malheur encore est imposé aux pauvres»⁸⁷.

Sartre, dal canto suo, prova a razionalizzare la situazione opprimente attraverso una descrizione umorale puntuale della vita durante l'Occupazione:

«À chaque instant nous sentions qu'un lien avec le passé s'était cassé. Les traditions étaient rompues, les habitudes aussi. Et nous saisissions mal le sens de ce changement, que la défaite elle même n'expliquait pas entièrement. Aujourd'hui je vois ce que c'était : Paris était mort»⁸⁸.

Malgrado la vita fosse ambigua e pesante in questa «ville déserte», in questa «no man's land» senza auto e passanti in cui si camminava tra pietre, la vita è andata avanti: «nous avons vécu»⁸⁹. In fin dei conti, testimonia Sartre, nonostante il giogo imposto, si poteva lavorare, mangiare, dormire, a volte anche ridere, ma qualsiasi

⁸⁶S. DE BEAUVOIR, *La force de l'âge*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 615-616.

⁸⁷P. ELUARD, *Au rendez-vous allemand*, Les Éditions de minuit, Paris, 1945, p. 10.

⁸⁸J.-P. SARTRE, *Paris sous l'occupation*, in ID., *Situation III*, Gallimard, Paris 1976, p. 24.

⁸⁹*Ivi*, p. 22-23.

azione era coperta da un alone di finzione, dominata dal terrore. Lo smarrimento dei francesi navigava in una sorta di limbo artificiale: «La France était pareille à un pot de fleurs qu'on met sur le bord de la fenêtre quand il fait soleil et qu'on rentre pour la nuit, sans lui demander son avis»⁹⁰. Sartre, condividendo lo spirito di Simone de Beauvoir, sottolinea la sensazione di "spersonalizzazione" percepibile nelle vite individuali dei parigini e, di conseguenza, dei francesi della Zona Nord sottomessi al giogo dell'Occupazione militare. Anche Jean Grenier, rientrato a Parigi, coglie il senso di smarrimento e di finzione che domina la città occupata nel cui centro si respira un profondo senso di vuoto: « La grande surprise, c'est en plein coeur de Paris, de ne plus voir taxi, ni autobus, ni véhicule d'aucune sorte ; la ville vous paraît absolument vide»⁹¹. Parigi in ginocchio diviene il simbolo di una oppressione silenziosa, anonima e perentoria. Il silenzio assordante, le strade deserte e la calma apparente generano quella sensazione di tragico spaesamento sotto i ferri di un'occupazione invisibile e invadente. Così *Les lettres françaises* fotografano Parigi sotto l'Occupazione nell'ottobre 1942:

«Aujourd'hui Notre-Dame, le Luxembourg, les quais, Le Louvre nous apparaissent comme les décors en attente d'une cité abandonné. D'autres visions nous hantent comme des cauchemars. Ce sont les cours de prison où l'on fusille. C'est une colonne de captifs choisis comme otages, qu'escortent des nazis en armes. C'est un large avenue blême, à la tombée du jour, jadis artère animée d'un quartier populaire, à présent silencieuse et sinistre, parcourue par les seules patrouilles d'agents cyclistes. C'est la place de l'Etoile profanée sur le coup de deux heures par la fanfare hitlérien qui monte les Champs-Elysées ». [...] « Même lorsque aucun Allemande n'est en vue, il est impossible de ne sentir le poids de leur présence. Partout la surimpression hitlérienne. Partout la marque de l'oppression»⁹².

Parigi e la Francia portavano sulla pelle il marchio dell'oppressione. Camus è uno straniero in patria. Si trova in Francia per motivi di salute e si reca settimanalmente in treno a Saint-Étienne per le insufflazioni. Con candido stupore, nei vagoni del locale che lo conducono in città, l'algerino osserva una popolazione turbata dal suo stato d'eccezione:

« L'élégance a quitté ce peuple que la misère habite. Dans les trains les valises sont fatiguées, fermées avec des ficelles, rafistolées avec du carton. Tous les Français ont l'air

⁹⁰Ivi, p. 28.

⁹¹J. GRENIER, *Sous l'Occupation*, Éditions Claire Paulhan, Paris, 1997, p. 19.

⁹²*Notre Paris*, «Les lettres françaises», octobre 1942.

d'émigrants. [...] À la gare, tout un peuple pressé absorbe sans rechigner une nourriture infâme et puis sort dans la ville obscure, se coudoient sans se mêler et regagnent hôtel, chambre, etc. Vie désespérante et silencieuse que la France tout entière supporte dans l'attente. [...] Un vieil ouvrier raconte sa misère : ses deux pièces à une heure de Saint-Étienne. Deux heures de route, huit heures de travail - rien à manger à la maison -, trop pauvre pour utiliser le marché noir» (II, 956)⁹³.

La fotografia di Camus è un preambolo alle descrizioni delle condizioni di vita degli appestati di Orano ne *La peste*. Camus coglie lo spaesamento generale di un popolo intero osservato dal treno e dipinge i francesi come "emigranti" in patria, poveri, affamati e ricattati dal mercato nero. Quello che lascia trasparire Camus in quelle immagini è la realtà di un popolo immobilizzato e esasperato che, sotto la coltre del silenzio, sopporta l'Occupazione in uno stato di perenne "attesa". Tutte le immagini che Camus riesce a catturare nei giorni in cui percepisce lo stato di Occupazione del paese saranno rielaborate e innestate allegoricamente nell'edificio delle immagini de *La peste*, romanzo che il convalescente sta appunto scrivendo in quei giorni trascorsi al freddo di Le Panelier.

Il fenomeno della Resistenza francese, in tutta la sua complessità e singolarità, nasce e si sviluppa all'interno della cornice dell'Occupazione del territorio francese da parte del *Terzo Reich*. Il senso della Resistenza non è per nulla comprensibile se lo si estrinseca dallo stato dello spirito dei francesi negli anni dell'occupazione. Le condizioni di umiliazione o di «écrasement psycho-physique», secondo la testimonianza di Jacques Maritain⁹⁴, sono il presupposto della nascita di quello che viene comunemente nominato «esprit de Résistance»:

«...le pays, plongé du jour au lendemain dans la stupéfaction d'un désastre écrasant, submergé par les flots des réfugiés que les avions allemands mitraillent sur les routes, complètement désorganisé et sans aucun moyen de défense contre la destruction qui menaçait villes et villages, se trouvait dans l'état d'un homme qu'un coup de massue

⁹³Trad. it. da: A. CAMUS, *Taccuini 1942-1951, cit.*, pp. 32-33: «L'eleganza è sparita da questo popolo abitato dalla miseria. Sui treni le valigie sono stanche, legate con cordicelle, rappezzate col cartone. Tutti i francesi sembrano degli emigranti. [...] Alla stazione, una folla frettolosa assorbe senza arricciare il naso un nutrimento orribile, poi esce nella città abbuaiata: si passano accanto senza mescolarsi e tornano all'albergo, alla stanza, ecc. Una vita esasperante e silenziosa che la Francia intera sopporta nell'attesa. [...] Un vecchio operaio racconta la sua miseria, le sue due stanze a un'ora da Saint-Étienne. Due ore di strada, otto ore di lavoro, e a casa niente da mangiare: troppo povero per ricorrere al mercato nero».

⁹⁴J. MARITAIN, *À travers le désastre, La maison française*, New York, 1941, p. 49.

sur la tête a abattu ; toutes les défenses psychologique étaient annihilées »⁹⁵.

Gli intellettuali si trovano dunque a condividere questo trauma con l'intera popolazione. La reazione dei francesi alla catastrofe copre uno spettro amplissimo di sentimenti, dalla disperazione alla rassegnazione, dal rifiuto alla rivolta. I due romanzi pubblicati dalla casa editrice clandestina Éditions de Minuit⁹⁶, *Le silence de la mer*⁹⁷ di Vercors e *Le Cahier noir*⁹⁸ di Mauriac, sono testimoni delle reazioni e dei sentimenti reali suscitati dall'Occupazione e dall'umiliazione. Vercors esprime il patriottismo dei francesi descivendo l'azione di un padre e una figlia che oppongono il silenzio attivo contro l'ufficiale tedesco che sono costretti ad ospitare nella propria casa; lo scrittore cattolico, invece, nel suo libro, intitolato precedentemente *Lettre à un désespéré pour qu'il espère*, oppone parole di speranza all'orrore della guerra. In questo contesto esangue di sconforto, la stampa conserva sostanzialmente la sua posizione, continua ad essere quella che era prima. Almeno in apparenza. I quotidiani continuano a fiorire e a vivere in una atmosfera di illusoria normalità, veicolando le informazioni e trasformandosi in organi ufficiali del consenso: è tutto qui il senso di quel «nous avons vecu» di cui Sartre testimoniava.

I *media*, la stampa e la radio, occupano un posto di primo piano nella gestione del potere fin dall'inizio dell'Occupazione:

«Parents et amis réunis avec gravité autour du poste familial de radio. Kiosque à journaux parisien couvert de magazines français et allemand. Censeurs en uniformes feldgrau attablés devant des morasses. Ces quelques images nous disent assez la place que la presse et la radio ont tenue dans la vie des Français des "années noires", toujours "demandeurs" de nouvelles, pourvue qu'elles fussent crédibles. Ces mêmes images rappellent aussi que la mainmise sur les esprits par le biais de l'information à été le souci constant du gouvernement de Vichy et des Allemands qui ont cherché à se concilier l'opinion ou à la conquérir. De ce fait, la presse et la radio sont devenues des enjeux de pouvoir»⁹⁹

⁹⁵Ivi, p. 41.

⁹⁶Le Éditions de minuit è una casa editrice fondata, nel 1941, in clandestinità durante l'Occupazione tedesca della Francia, da Jean Bruller e Pierre de Lescure. Nel febbraio 1942 pubblicò il primo libro, *Le silence de la mer* di Vercors. Fino alla Liberazione, riuscì a mandare in stampa 25 opere di scrittori reistenti. Sul tema: R. O. PAXTON, O. CORPET ET C. PAULHAN, *Archives de la vie littéraire sous l'Occupation. À travers le désastre*, Éditions Tallandier et Éditions de l'IMEC, Paris, 2009.

⁹⁷VERCORS, *Le silence de la mer*, les Éditions de Minuit, Paris, 1944.

⁹⁸F. MAURIAC, *Le Cahier noir*, les Cahiers du silence, Londres, 1943.

⁹⁹C. LÉVI, *La propagande*, in J.-P. AZEMA, F. BÉDARIDA (a cura di), *La France des années noires*, vol. 2, *De l'occupation à la libération*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 57.

Durante l'occupazione tedesca, i giornali conservano il loro aspetto precedente al 1940: la presentazione tipografica dei quotidiani sopravvissuti risulta immutata. In realtà però, nelle due zone, il potere occupante o collaborazionista dirige totalmente la stampa attraverso la manipolazione delle testate preesistenti, la soppressione dei giornali disobbedienti e la creazione di nuovi fogli a seconda delle circostanze¹⁰⁰. Sia a Parigi che in provincia, il potere in armi impone un personale di redazione controllabile¹⁰¹; per giunta, l'approvvigionamento del materiale necessario per assemblare e distribuire un giornale era controllato dal *Reich*. Sotto l'Occupazione, i nazisti, come conseguenza dell'impoverimento del paese, razionalizzavano e distribuivano prodotti di ogni genere. Nel campo dell'informazione, essi dispensavano a loro discrezione le materie prime per la creazione del giornale: macchine tipografiche, carta, inchiostro. Infine, un organo censore fu posto al fine di orientare l'informazione attraverso tagli e mutilazioni, l'imposizione degli argomenti da trattare, l'interdizione dei temi tabù¹⁰². Dal 18 luglio 1940, i giornali della Zona Nord dipendevano da due organismi: la *Propaganda-Abteilung*¹⁰³ e l'Ambasciata tedesca di Parigi. Oltre ai giornali il controllo tedesco si estendeva necessariamente anche alle loro "fonti", le agenzie di stampa. Tuttavia, nel medesimo tempo, venivano conservate, almeno

¹⁰⁰C. BELLANGER, J. GODECHOT, P. GUIRAL, F. TERROU (a cura di), *Histoire de la presse française*, IV, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, pp. 8-9. La linea di demarcazione tra la zona nord occupata militarmente e la zona sud sottoposta al governo di Vichy separa completamente le due zone di Francia. In ciascuna delle due parti la stampa è sottomessa a due autorità distinte: il comando militare nella zona nord e il governo Vichy nella zona sud. La politica, le concezioni, gli obiettivi sono simili, ma non identici (*Ibid.*). Sulla storia dell'Occupazione e dei cosiddetti "années noires" si rimanda al già citato vol. 2 de *La France des années noires* a cura di Azéma e Sirinelli. Sulla Francia di Vichy in particolare, invece, si sono soffermati: R.O. PAXTON, *Vichy France, Old Guard and New Order, 1940-1944*, Columbia University Press, New York, 2001; J-P. AZÉMA. F. BÉDARIDA (a cura di), *Le Régime de Vichy et les français*, Fayard, Paris, 1992; H. ROUSSO, *La Francia di Vichy*, Il Mulino, Bologna, 2010; É. CONAN, H. ROUSSO, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Fayard, Paris, 1996.

¹⁰¹C. BELLANGER..., *Histoire de la presse française, cit.*, p. 9. In alcuni casi, la direzione che governa il giornale dall'anteguerra accetta, per opportunismo, di sottomettersi all'occupante o alla politica di Vichy pur di mantenere il proprio ruolo (*Ibidem*).

¹⁰²Cfr. *Ivi*, pp. 11-18. La censura contro cui si è rivoltato Camus sulle pagine di «Le Soir républicain» era molto più benevola. Al contrario, fino al 1943, nella Francia occupata, la censura nazista fu particolarmente severa; essa veniva applicata non solo agli editoriali, alle notizie, ai reportage politici, economici e militari ma anche allo spettacolo, allo sport, alla moda. Dal 10 gennaio 1943 fu imposta al redattore capo di ogni giornale un'autocensura fondata su un unico principio cardine: la proibizione di ogni pubblicazione che potesse nuocere al prestigio del *Reich* e che mettesse in pericolo l'ordine dei territori occupati o la sicurezza delle truppe occupanti. Il redattore era responsabile diretto di ciascuna pubblicazione e di ciascun redattore.

¹⁰³Si tratta dell'organo ufficiale della propaganda tedesca in Francia durante l'Occupazione. Nessun giornale poteva sfuggire al controllo degli organismi tedeschi preposti alla propaganda.

in apparenza, le differenze politiche tra le testate: continuavano ad esistere giornali di "Gauche" e di "Droite", differenti nel dettaglio, ma perfettamente giostrati dalla macchina della propaganda dell'occupante. Il fine ultimo della strategia propagandistica era quello di ricongiungere tutti gli strati e i settori dell'opinione pubblica al grande progetto dell'occupante attraverso una infiltrazione manovrata senza eccessivi sconvolgimenti nella "normalità" redazionale dei giornali. Nella Zona Nord il tema principale che sviluppa la stampa è la sottomissione del "vinto" (la Francia) al "vincitore" (la Germania nazista) e di conseguenza la denigrazione e l'attacco delle forze alleate. Nella zona di Vichy il ruolo dei giornali è quello di sostenere il governo autoritario ed esaltare la figura di Pétain: l'informazione doveva forzatamente presentare gli avvenimenti da una angolatura conforme alla linea del governo.

È evidente, dunque, che il ruolo della stampa, in questa fase della storia di Francia, non era quello di fare informazione o di esprimere un'opinione, ma di condizionarla. La conseguenza di questo atteggiamento è la monotonia dei temi trattati e degli articoli pubblicati. Ai coprifuoco, al silenzio delle strade, alla presenza dei militari tedeschi in armi, sintomi di una occupazione fisica, si fa strada la sottile arma della propaganda, della subordinazione dell'opinione alla volontà del potere politico-militare attraverso una gestione ragionata e invasiva dell'informazione. L'occupazione fisica sconfinava nel condizionamento psicologico. La "spersonalizzazione" sartriana acquista il suo senso più profondo. Nel contesto psicologico messo in essere dalla propaganda, "collaborare" dunque non significava solo appoggiare il potere occupante, ma soprattutto contribuire a sostenere un surrogato di normalità in uno stato d'eccezione¹⁰⁴.

Nel microcosmo della *presse parisienne* autorizzata, il contraccolpo dell'Occupazione si percepisce in grande: il numero di giornali messi alle stampe crolla decisamente¹⁰⁵. Tra questi troviamo il celebre «Paris-soir», fondato nel 1923 e riportato

¹⁰⁴Dopo la "stretta di mano" di Montoire, il 24 ottobre 1940, prende il via la stagione del collaborazionismo nella sua veste politica, intellettuale e mediatica. Gran parte dei fogli clandestini sorti nella Zona Sud si scaglieranno in maniera violenta contro i "collaborazionisti" del Governo di Vichy. Tra i resistenti, i "collaborazionisti" vengono considerati "traditori" e per questo denigrati e colpiti con attacchi violenti sulle pagine dei giornali. Il fenomeno dell'"epurazione" dopo la Liberazione sarà al centro dei dibattiti tra gli intellettuali sulle colonne dei più celebri quotidiani sorti dalla Resistenza. Il più celebre dei confronti sul tema scottante dell'epurazione vedrà, come attori principali, Camus e Mauriac sulle pagine di «Combat» e «Le Figaro». Sul tema in particolare si è soffermato: J. GUÉRIN, *Albert Camus: portrait de l'artiste en citoyen*, Bourin, Paris, 1993, pp. 43-62.

¹⁰⁵Da 239 quotidiani e periodici nel 1939 si scende a soli 43 nel 1942-1943. Solo cinque giornali si

agli splendori dall'industriale Jean Prouvost¹⁰⁶ nel 1930¹⁰⁷. Anche Camus figura nella lunga storia di questo celeberrimo quotidiano parigino. Durante la *drôle de guerre*, dopo la chiusura definitiva di «Le soir républicain», Camus è in Algeria in cerca di un lavoro. Pascal Pia, in viaggio per Parigi, si impegna a trovargliene uno nella capitale. Liberatosi un posto a «Paris-soir», Pia si rivolse a Pierre Lazareff¹⁰⁸ per favorire l'assunzione di Camus, il quale, senza pensarci troppo, visto lo stato di ristrettezza economica in cui versava, accettò senza indugio e si presentò sul posto di lavoro il 23 marzo 1940¹⁰⁹. In questo periodo, nel suo diario, Camus a più riprese narra della propria solitudine in una città straniera (II, 908-909). Lo stesso mestiere procuratogli da Pia, quello di segretario di redazione, risveglia in lui spiacevoli sensazioni. «Paris soir» è un giornale molto diverso rispetto a «Alger républicain» e a «Le soir républicain» poiché rappresenta il prototipo del quotidiano popolare che bada più a svagare i suoi lettori che ad informarli. È l'incarnazione di quel giornalismo "ad effetto" al cui centro gravitano i fatti di cronaca, le catastrofi, gli scandali. Camus non scrive articoli, ma si occupa in particolare della cura dell'immagine del giornale, vale a dire dell'impostazione visiva delle pagine finalizzate alla "cattura" del lettore. Mentre in una camera d'albergo "buia e lurida" a Montmartre¹¹⁰ Camus portava a termine *L'Étranger* e lavorava con dedizione a *Le Mythe de Sisyphe*, il 14 giugno 1940 le truppe tedesche sfilavano per le strade di una ancor più nauseabonda Parigi: è l'inizio dell'Occupazione, la fine della *drôle de guerre*. La redazione di «Paris soir» si sposta pertanto in provincia, prima a Clermont-Ferrand e poi a Lione, dando vita a una riedizione del giornale parigino favorevole alla cooperazione franco-tedesca in linea con Vichy. Nel frattempo, a Parigi, i tedeschi sfruttano la popolarità del giornale della sera e pubblicano una loro versione di «Paris-soir» che uscirà nelle edicole durante tutto il conflitto. Alla fine di dicembre 1940, a pochi giorni dal ma-

sciogliono volontariamente: «l'Aube», «l'Époque», «l'Intransigent», «l'Ordre», «le Populaire». Altri, invece, come i quotidiani «La Croix», «Le Figaro», «L'Action française» e i settimanali «Candide» e «Gringoire», ripiegano in Zona Sud (C. BELLANGER..., *Histoire de la presse française, cit.*, p. 41).

¹⁰⁶Grande industriale e magnate della stampa francese nel Novecento. Prouvost rileva «Paris soir» nel 1930 e introduce, attraverso le pagine di questo giornale, un metodo di comunicazione delle informazioni proveniente dagli Stati Uniti: grossi titoli, immagini d'impatto, qualità della carta. «Paris soir» diviene ben presto un "prodotto" che raggiunge tirature ben superiori al milione di copie.

¹⁰⁷Per una storia del giornale: R. BARRILLON, *Le Cas Paris-Soir*, Armand Colin, Paris, 1959.

¹⁰⁸Al tempo caporedattore di «Paris-soir».

¹⁰⁹H. LOTTMAN, *Albert Camus, cit.*, p. 230.

¹¹⁰*Ivi*, p. 231.

trimonio con Francine Faure, Camus viene licenziato dalla redazione di «Paris soir» che necessitava di tagli. Il giornale sopravvive fino al maggio 1943. Rispetto alla concezione camusiana del “giornalismo critico”, «Paris-Soir» rappresenta il principale anti-modello¹¹¹. «Paris-soir» è l’ultimo giornale a cui Camus collabora prima di intraprendere l’avventura di «Combat».

Accanto ai fogli di stampa autorizzati, durante gli “anni bui” della Francia nasce e si sviluppa la stampa clandestina¹¹². Il fenomeno è clamoroso; numerosi sono i fogli di informazione che prendono vita. I titoli dei giornali (evocativi per necessità) variano a seconda dell’immaginario prescelto per rappresentare il movimento: dai simboli della Francia rivoluzionaria («Valmy», «la Marseillaise», ecc.) ai personaggi rappresentativi della cultura francese («Pantagruel», «J’accuse», ecc.). Tuttavia, i titoli che richiamano l’orizzonte della Resistenza e della lotta per la Liberazione proliferano in abbondanza («Combat», «Défence de la France», «Résistance», «Libération», «Franc-tireur» ecc.). Grazie ai Movimenti e ai loro fogli, pubblicati nell’ombra della clandestinità, la Resistenza interna, da un lato influenzava l’opinione pubblica opponendosi alla propaganda tedesca e petainista; dall’altro generava correnti di pensiero originali¹¹³. Infatti i giornali clandestini che sorgevano dalla “guerra dell’ombra” rappresentavano un “mezzo” e una “vetrina” del movimento alle loro

¹¹¹J. GUÉRIN (a cura di), *Dictionnaire Camus*, Robert Laffont, Paris, 2009.

¹¹²Il fenomeno della stampa clandestina colpisce per la straordinaria fioritura manifestatasi durante i quattro anni dell’Occupazione. «L’Unité», giornale ufficiale del PCF, esiste già clandestinamente dall’ottobre 1939. Dall’ottobre 1940 nasce «Pantagruel», seguono «France Libre», «l’Homme libre» a Lille, «L’Alsace» a Strasburgo, «Liberté» a Marsiglia. Poi si sviluppano gli organi dei grandi movimenti di resistenza: «Combat», «Franc-tireur», «Défense de la France», «Les Cahiers de l’O.C.M.», «Résistance», «Libération». Tuttavia, la stampa resistente non si limita a rispecchiare partiti e movimenti; dagli ambienti universitari infatti sbocciano «Notre droit» e «Université libre». Seguono «Valmy», «La France continue», «Témoignage chrétien». Accanto alla stampa propriamente detta si segnala la nascita della già citata casa editrice, *Éditions de Minuit*, fondata da J. Bruller (Vercors) e P. de Lescure, che pubblicherà in clandestinità *Le silence de la mer* di Vercors, *Le Musée Grévin* di Aragon e *Le Cahier noir* di Mauriac (Cfr. C. BELLANGER..., *Histoire de la presse française*, cit., pp. 98-112). Quanto ai partiti: con l’entrata in guerra dell’U.R.S.S. contro la Germania (22 giugno 1941), anche il Partito Comunista intensifica la lotta nella Resistenza e lancia la formula del *Front National* aperto a tutti i resistenti. Il Partito Socialista invece era rappresentato da molti membri sparsi nelle due «Libération» (sud e nord), ne «La voix du Nord» e nell’*entourage* di De Gaulle. Anche il Partito Socialista, in principio diviso in vari movimenti e testate clandestine, si ricostituisce in Partito della Resistenza attraverso la voce de «Le Populaire». Fino alla Liberazione il Partito comunista e il Partito Socialista saranno gli unici partiti della III Repubblica ricostituiti e attivi. Sulla stampa clandestina si veda in particolare: C. BELLANGER, *La Presse clandestine*, Armand Colin, Collection Kiosque, Paris, 1961; E.B. GRAVENSEN, *La Quatrième Arme. La presse française sous l’Occupation*, Esprit Ouvert, 2001.

¹¹³Cfr. H. MICHEL, *Les courants de pensée de la Résistance*, cit., pp. 119-120.

spalle; è il caso del “Mouvement de Libération Nationale”, fondato da Henri Frenay e Berthie Albrecht, più noto col nome del suo periodico «Combat», dal 1942 il più strutturato e potente tra i movimenti di Resistenza nel sud della Francia¹¹⁴. La produzione giornalistica di Camus negli anni della Resistenza e dopo la Liberazione prenderà vita sulle pagine di un giornale clandestino sorto tra le fila di un movimento di riferimento, «Combat» per l'appunto. Ma che cos'è in particolare un movimento di Resistenza? Che ruolo avevano i movimenti in quella che viene comunemente definita Resistenza interna?

I Movimenti di Resistenza¹¹⁵ sono organismi allargati e in movimento che rag-

¹¹⁴Per una storia del movimento «Combat» rimando a: M. GRANET, H. MICHEL, «Combat»: *histoire d'un mouvement de Résistance de juillet 1940 à juillet 1943*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957. Invece per una storia “raccontata” del giornale «Combat»: Y-M., AJCHENBAUM, *À la vie à la mort. Histoire du journal «Combat» 1941-1974*, Le Monde Éditions, Paris, 1994. Un interessante contributo è il breve saggio autobiografico di Roger Grenier: R. GRENIER, «Combat», in É-A. HUBERT, M. MURAT (a cura di), *L'année 1945*, Honoré Champion, Paris, 2004, pp. 17-36.

¹¹⁵Il pensiero della *Résistance* non fu né unico né immutabile. All'interno dei movimenti, nel medesimo raggruppamento, coesistevano persone diverse e provenienti dai *milieux* politico-culturali più diparati, a volte anche oppositori di fazioni che, in tempo di pace, non avrebbero mai potuto coabitare. Per giunta, a questo necessario coacervo ideologico di base - che differenziava geneticamente la struttura ideologica degli assemblamenti - bisognava aggiungere il fisiologico e costante ricambio di uomini, dovuto alle repressioni aggressive della Gestapo e della Milizia, che influiva ulteriormente sulla loro complessità strutturale. L'unico punto focale che accomunava il pensiero dei movimenti di Resistenza era la ferma opposizione all'invasione, la lotta contro i nazisti invasori e i sistemi politici realizzati nel territorio francese dal *Reich* e dalla collaborazione. L'obiettivo principale delle azioni dei movimenti era senz'altro l'occupante in tutte le sue diverse forme: il nazista, il tedesco oppressore. Tuttavia, soprattutto in Zona Sud, i movimenti resistevano al Vichismo. La cooperazione di pensieri differenti convergenti su una azione ben precisa era la norma. In realtà, il pensiero della *Résistance* si creava e ricreava in relazione all'evento, si modellava su di esso. Questo aspetto è ben visibile negli editoriali dei fogli clandestini: la riflessione dell'editorialista nasce sempre da un fatto, da una dichiarazione, da una strage per poi spingersi ad elaborare una riflessione politica e morale. La varietà dei raggruppamenti della *Résistance* si può riassumere - come suggerisce Henri Michel - in cinque grandi tendenze, corrispondenti a gruppi di uomini relativamente omogenei che hanno tentato di motivare la propria azione attraverso un pensiero politico e morale. Tre di questi movimenti sono nati dalle circostanze contingenti: “France libre” a Londra con De Gaulle, i “Mouvements de résistance” nella Francia occupata e il cosiddetto “Giraudisme” a Algeri. Gli altri due raggruppamenti resistenti, invece, sono rappresentati dai due partiti sopravvissuti alla guerra, il Partito Socialista e il Partito Comunista. Camus - come noto - farà parte di un movimento di resistenza, «Combat», di cui diverrà la “voce” più celebre attraverso l'omonimo foglio clandestino e poi libero. I movimenti, in conclusione, sono delle formazioni senza unità che si originano, all'inizio, da legami di amicizia o per puro caso, in contesti geografici differenti, e poi si organizzano fino a elaborare una linea comune, una dottrina-guida finalizzata in particolare a rifare la Francia (Cfr. H. MICHEL, *Les courants de pensée de la Résistance*, cit., pp. 10-13). Camus, pensatore a-partitico e libero da condizionamenti ideologici pre-esistenti, non può che trovarsi a suo agio in questa dimensione iniziale di totale libertà di pensiero. Il giovane editorialista, al culmine della sua esperienza nella Resistenza, approderà alla condivisione del pensiero collettivo con la redazione del foglio del movimento. Per questa ragione gli editoriali arriveranno ad essere l'espressione di un «nous» significativo, testimone dello spirito

gruppano al loro interno volontari che si impegnano alla lotta militare e intellettuale contro l'occupante. I volontari venivano reclutati nelle circostanze più varie: alcuni provengono da vecchi partiti politici, ciononostante la maggior parte di essi sono "uomini nuovi" ostili ai partiti preesistenti poiché considerati la causa della disfatta francese¹¹⁶. I movimenti di resistenza si sviluppano nel territorio francese in contesti geopolitici differenti generatisi in seguito alla divisione della Francia in due parti: la Zona Nord, sotto il giogo del nazista occupante, e la Zona Sud, sottoposta al regime di Vichy, ma libera di instaurare legami con «France Libre» da Londra, grazie all'intermediazione di Jean Mulin, a partire dal 1942.

In realtà, il moto originario della Resistenza scaturisce da azioni e reazioni individuali antecedenti alla costituzione dei movimenti e dei *reseaux* sia in Zona Nord che in Zona Sud: «Jusque dans l'hiver 1941-1942, c'est le temps du bricolage h r ique et dispers »¹¹⁷. Uno slancio spontaneo e orgoglioso che spinge i singoli uomini alla ribellione palesa il rifiuto diffuso - ma non ancora condiviso - di accettare la situazione e l'umiliazione. Di conseguenza, le prime forme di resistenza si configurano come atti di rivolta individuale contro il potere occupante o contro l'allineamento e la collaborazione col Regime. In Zona Nord, come in Zona Sud, gli atti individuali cominciano a prendere la forma pi  complessa di azioni concertate nel momento in cui i piccoli gruppi escono allo scoperto e abbandonano l'isolamento per costituire una reale opposizione collettiva e concertata. La necessit  di coinvolgere la societ  francese *in toto* nella lotta contro l'occupante al fine di non limitare la resistenza ad un atto individuale - senz'altro eroico, ma fine a se stesso - favorisce il potenziamento della consapevolezza resistente su un piano collettivo di condivisione del rifiuto. Nascono, dunque, dopo una fase di dispersione delle forze di opposizione all'Occupazione, i primi assembramenti resistenti - come il «Mouvement de libération nationale», fondato da Frenay -, vale a dire gruppi ristretti di uomini che condividono e portano a termine obiettivi militari particolari, sabotaggi e azioni mirate ad indebolire il nemico. La caratteristica peculiare dei movimenti in stato embrionale   che essi,

collettivo dell'azione. Sul tema della dimensione "collettiva" che caratterizzava il giornale «Combat» rimando a: J. GUÉRIN, *Le premier «Combat» ou l'aventure d'un intellectuel collectif*, in J. GUÉRIN (a cura di), *Camus et le premier «Combat» (1944-1947)*, cit., 1990, pp. 21-47.

¹¹⁶L'opposizione tra Movimenti e Partiti rappresenter  una frattura permanente all'interno della Resistenza francese.

¹¹⁷J-P AZÉMA, *Des résistance   la Résistance*, in J-P. AZEMA, F. BÉDARIDA (a cura di), *La France des années noires*, cit., p. 277.

a differenza dei *réseaux*¹¹⁸, intendono agire efficacemente sulla popolazione. Il modo più efficace di coinvolgere i francesi nella lotta è quello di diffondere l'idea che la Resistenza esiste. Qual è, dunque, il modo più efficace e capillare per veicolare, tra gli strati di una società francese permeata di rassegnazione, il seme della ribellione? Come irradiare lo spirito della Resistenza nei cuori di una popolazione assopita e umiliata? Nascono così i primi fogli resistenti clandestini diffusi, all'inizio, con una tiratura assai limitata: una pagina sola, massimo due, sono sufficienti per diffondere l'idea che non tutta la Francia è rassegnata.

Henri Frenay fa apparire, insieme a Bertie Albrecht, nel febbraio 1941, il «Bulletin d'information et de propagande». Si tratta evidentemente di un primo piccolo passo verso la fondazione di una testata più consistente e articolata. La costituzione dei fogli clandestini, agli albori della Resistenza, è la testimonianza di un processo in atto: i moti resistenti, da atti individuali impercettibili e inconsistenti, si trasformano in soggetto collettivo strutturato e visibile. Le *résistances* sono ormai fuse nella *Résistance*. Una volta messo in moto il processo di condivisione e collettivizzazione, ciascun foglio clandestino subisce delle metamorfosi dovute all'allargamento e alla fusione con altri gruppi e altri giornali omogenei. È così che il «Bulletin d'information et de propagande» viene sostituito da «Les Petites Ailes» e «Vérités,» i quali a loro volta si fondono con «Liberté» per dare vita a «Combat», organo ufficiale di un movimento ampiamente strutturato. I movimenti, dunque, dopo la costituzione dei loro fogli ufficiali, cominciano ad agire su due piani differenti, ma sovrapposti: da un lato mirano a compiere azioni militari determinate; dall'altro si applicano a influenzare l'opinione pubblica per contrastare la capillare propaganda tedesca e, nello stesso tempo, per evitare che la Francia cada in preda alla collaborazione. È evidente, infine, che in questa fase della storia di Francia la stampa clandestina riveste un ruolo decisivo. La Resistenza attraverso i fogli resistenti si misura con l'occupante non solo militarmente, ma anche attraverso la lotta intellettuale e ideologica.

La funzione principale della stampa clandestina, al momento della sua nascita, era naturalmente quella di opporsi, sul piano della divulgazione delle informazioni, alla stampa ufficiale, controllata dal nemico, attraverso appelli alla lotta e la divulgazione di informazioni censurate¹¹⁹. In principio, i giornali dell'ombra assunsero

¹¹⁸I *réseaux* sono delle organizzazioni militari create appositamente per portare a compimento missioni specifiche, come le evasioni e i sabotaggi.

¹¹⁹Per mettere insieme questo rischioso meccanismo era però necessario disporre di fonti d'informa-

la funzione di tramite tra il gruppi resistenti e i civili francesi oppressi. Ogni foglio clandestino parla e scrive in nome della Francia. La stampa resistente suscita entusiasmo, recluta nuovi aderenti, si propone di scoraggiare il nemico. Così si sviluppa quella che è comunemente considerata una delle "armi" della *Résistance*¹²⁰. Solo in un secondo momento, al contrario, la stampa clandestina amplia le proprie funzioni proponendosi come un vero e proprio veicolo di idee politiche, morali ed economiche. Di fronte all'occupante e al silenzio del regime di Vichy, al cospetto dei problemi posti dal conflitto in atto e alle domande sull'avvenire della Francia e del mondo, i giornali sono costretti a prendere posizione. Una serie di bollettini di informazioni destinati a informare, a sostenere e a incitare i francesi oppressi dall'invasore si trasformano in veri e propri quotidiani d'idee, in cui vengono elaborati programmi politici e sollevati problemi morali¹²¹. Accanto ai più importanti giornali clandestini, nascono e si sviluppano altre pubblicazioni meno dense di informazioni, meglio redatte, consacrate alla preparazione dell'avvenire e arricchite dalla maggiore consistenza dell'analisi politico-culturale. Questi "quaderni di riflessione", «Cahiers Politiques», «Cahiers de l'O.C.M.», «Cahiers de Libération», «Cahiers du Témoignage Chrétien», «Revue libre» e «Lettres Françaises», prestavano le loro pagine a saggi politici ed economici, a progetti per l'avvenire, ad articoli di filosofia, a racconti e a poesie. Camus pubblicherà le sue *Lettres à un ami allemand* proprio su questo tipo di riviste; la prima sul secondo numero della «Revue libre» e la seconda nel terzo numero dei «Cahiers de Libération»; la terza, risalente all'aprile 1944, fu pubblicata in «Libertés», n. 58, il 5 gennaio 1945. L'ultima restò inedita, seppur destinata anch'essa

zioni non controllate. La prima e decisiva fonte è "Radio Londra" che non solo manda in continuazione messaggi di speranza e di lotta, ma è una sorgente continua di notizie fresche. Il 28 aprile 1942 Jean Moulin annuncia la creazione di un "Bureau d'Information et de Presse" (B.I.P.) - al di fuori dei movimenti, ma in accordo con loro -, con il compito, da un lato, di diffondere comunicazioni provenienti dalla Resistenza esterna e, dall'altro, di ritrasmettere a Londra e alle Forces françaises libres (FFL) ulteriori informazioni dal fronte interno. Il B.I.P. è quindi un'agenzia di stampa a doppio senso, fa penetrare informazioni all'interno della Francia occupata e ne fa uscire altre da indirizzare ai giornali del F.F.L. e degli Alleati (Cfr. C. BELLANGER..., *Histoire de la presse française, cit.*, p. 140-142). Ulteriori agenzie di stampa erano: C.I.D. (Centre dd'Information et de Documentation) creato dal M.U.R (Cioè il "Mouvement Unis de Résistance" costituito da «Combat», «Franc-tireur» e «Libération»), B.I.M.U.R (Bulletin intérieur des Mouvements Unis de Résistance), U.F.I.D. (Union française d'Information et de Diffusion).

¹²⁰Cfr. E.B. GRAVENSTEN, *La Quatrième Arme. La presse française sous l'Occupation*, Esprit Ouvert, Lousanne, 2001.

¹²¹Cfr. H. MICHEL, B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, *Les idées politiques et sociales de la Résistance*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.

alla «Revue libre».

Il materiale umano che costituiva le redazioni dei giornali non era naturalmente composto da soldati; tuttavia, dato il costante pericolo imposto dalla clandestinità, Pia e Camus, come tutti i redattori dei giornali clandestini, agivano nell'ombra per portare alla luce il loro foglio di informazione. La presenza di figure di spicco del panorama intellettuale francese nelle redazioni delle riviste e dei fogli clandestini garantiva, al contempo, visibilità e qualità agli articoli prodotti.

«Combat», prima di apparire sulla scena libera della stampa parigina il 21 agosto 1944, è stato un foglio clandestino creato e stampato prima a Lione e poi a Parigi. «Combat» nasce nel dicembre 1941 dalla fusione di due giornali/movimenti clandestini, «Vérités» (in precedenza «Petites Ailes françaises»), di Frenay, e «Liberté», in cui militavano i Democratici-Cristiani. I fondatori originari del movimento di Resistenza e poi del relativo bollettino sono Henri Frenay e Berty Albrecht¹²². Il movimento e il quotidiano «Combat» si sviluppa in principio nel sud-est della Francia, in seguito nella regione di Lione; ma viene impiantato anche a nord grazie a Robert Guèdon e Pierre de Froment. Il movimento «Combat» si impone da subito come il più efficace tra i movimenti di Resistenza non comunista in Zona Sud insieme a «Franc-Tireur» di Jean-Pierre Lévi e «Libération» di Emmanuel d'Astier de La Vigerie. Il foglio di informazione svolge le tre funzioni principali richieste a un foglio di informazione resistente: è la voce, la vetrina e il principale reclutatore del movimento. Fin dal primo numero dato alle stampe, «Combat» riporta in manchette le seguenti parole di Clemenceau: «Dans la guerre comme dans la paix le dernier mot est à ceux qui ne se rendent jamais». E apre con un appello alla lotta:

« Le journal "Combat" appelle les Français à la lutte. Il les convie à s'unir pour vaincre l'esprit de soumission et préparer l'appel aux armes. Notre combat sera mené

¹²²Henri Frenay (1905-1988), coetaneo di Sartre, nel 1939 è ufficiale di Stato Maggiore sulla Linea Maginot; fatto prigioniero dai tedeschi, poi evaso, assembla nel 1940 il Movement de libération nationale (MLN). Nel luglio 1941 entra in contatto con Jean Mulin e lo introduce nella clandestinità. Fondatore di «Les Petites ailes» crea in seguito «Vérités». Dopo essersi alleato ai democristiani del movimento «Liberté» di de Menthon e Teitgen fonda nell'autunno 1941 il «Mouvement de Libération française» (MLF), più noto come «Combat». Nel 1943 entra nel «Comité français del Libération nationale» come «commissaire aux Prisonniers, Déportés et Réfugiés». Berty Albrecht (1893-1943) oltre ad essere una resistente impegnata nel movimento «Combat» è una figura del femminismo francese. Creatrice di una rivista trimestrale, «Le Problème sexuel», diventa, durante la Resistenza, l'alter ego di Frenay alla guida di «Combat». Arrestata a Cluny dalla Gestapo il 27 maggio 1943 si suicidò a Fresnes.

contre l'Allemagne d'abord, mais aussi contre quiconque pactisera avec elle et, consciemment ou non, se fera son auxiliaire dans notre malheur»¹²³.

Il patriottismo viene vincolato indissolubilmente a una rete di valori della storia francese richiamati nell'appello alla lotta. La fede è tutta riposta nella Francia di Giovanna d'Arco e nella vittoria della Prima Guerra Mondiale:

«La meilleure de notre armes est la Foi. Nous croyons à la France, celle de Jeanne la Pulcelle jusqu'à celle du Poilu de 1914 celui dont l'histoire vient d'être supprimée des manuels scolaires car il faudrait oublier que nous avons vaincu»¹²⁴.

Nel primo numero del giornale di cui Camus sarà redattore capo, compare in stato embrionale uno dei temi più martellanti dell'editorialista scrittore: il binomio menzogna/verità in politica. In questa fase, l'opposizione tra "verità" e "menzogna" si consuma sul piano della gestione delle informazioni. L'obiettivo principale dei movimenti di Resistenza e dei loro fogli clandestini era quello di informare i francesi con notizie "vere". Sul piano mediatico, la propaganda nazista e del Regime di Vichy è il nemico da fronteggiare. In questo contesto, i giornali che sgorgano dall'afflato resistente si ergono a portatori sani di verità (al plurale) e si oppongono, con i loro mezzi, alla menzogna della propaganda strutturata e capillare dell'oppressore straniero o collaborazionista. Il primo impulso che spinge alla creazione dei fogli clandestini è dettato dall'urgenza di diffondere e di far sapere la "verità". Prima del 1943, la controinformazione di «Combat», giornale clandestino della Zona Sud, è indirizzata primariamente contro il Regime di Vichy, contro la figura di Pétain, contro la Rivoluzione Nazionale. Il foglio clandestino intraprende una vera e propria guerra delle informazioni. La strategia mediatica consiste nel convincere i lettori che l'uso della menzogna politica e propagandistica danneggia prima di tutto i francesi. Il numero 37 del novembre 1942 titola infatti: *Je hais les mensonges...*¹²⁵. In numero successivo invece specifica:

«Je hais le mensonges qui vous ont fait tant de mal. Ayant aussi parlé?, le régime et le chef qui l'"incarne" ont aussitôt commencé à mentir. Mensonge, l'armistice dans l'honneur. Mensonge, la collaboration dans la dignité. Mensonge, la révolution

¹²³ Appel, «Combat», n° 1, dicembre 1941.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ *Je hais les mensonges...*, «Combat», n° 37, novembre 1942.

ationale. Mensonge sur mensonge, le prétendu double jeu. Personne n'a plus lourdement, plus sottement menti, mais personne n'a menti avec plus de constance et d'audace que ce régime et cet homme qui se présentait à la nation en débandade comme providentiellement désignés pour la sauver»¹²⁶.

Fin dal primo numero è ben chiaro l'obiettivo di «Combat» in relazione all'uso propagandistico dell'informazione operata da Vichy. Alla "menzogna", la Resistenza contrappone la "verità" per risvegliare il popolo francese dal suo stato di anestesia indotta:

« Notre arme aussi la Vérité. Les mensonges des plus insidieux aux plus grossiers s'étaient sur nos murs et remplissent les journaux et la radio. Nous lutterons contre l'anesthésie du peuple français»¹²⁷.

Dopo la Liberazione, i due poli "verità" e "menzogna" costituiranno per la redazione diretta da Camus il paradigma ideale di riferimento per giudicare l'operato della politica. È evidente, dunque, che il problema della Liberazione non è solo territoriale, ma anche spirituale. Alla propaganda tedesca e di Vichy che "anestetizza" viene contrapposta la replica stimolante dei fogli clandestini. "Risvegliare le coscienze" è l'imperativo che i fogli clandestini si auto-impongono fin dal principio.

Fin dal primo numero, «Combat» si esprime con un vocabolario afferente alla sfera della religione e della morale. Non è un caso vista la matrice democratico-cristiana alle fondamenta del movimento. Tuttavia, è importante sottolineare che, fin dalla fondazione del giornale, i discorsi e le analisi di «Combat» sono fortemente marcati da una orientazione morale. Fin dall'esordio vi si afferma: «Nous voulons qu'a la défaite des armes succède la victoire de l'esprit»¹²⁸. Le parole utilizzate nei passaggi cruciali del primo appello sono "foi", "esprit", "âme", "vérité", "salut", "martyre" e anche l'ambigua espressione: "croisade contre le nazisme"¹²⁹. La fede nella Francia è dunque una religione, la verità un'arma. La lotta è, fin dal principio, orientata a

¹²⁶*Le temps du mensonge*, «Combat», n° 38, dicembre 1942.

¹²⁷*Appel*, «Combat», n° 1, , dicembre 1941.

¹²⁸*Ibidem*.

¹²⁹«Combat» è un foglio che si sviluppa in zona libera. Questo fatto implica che l'avversario principale della lotta del quotidiano non sia dunque il nazismo, anche se sempre presente nello sfondo, ma il regime di Vichy incarnazione del tradimento e della vergogna: «La Révolution dite "nationale" est un fruit pourri. L'armistice a prolongé la guerre, tous les événements qui se sont produits depuis juin 1940 le démontrent un peu plus chaque jour» (*Servitude ou Libération*, «Combat», febbraio 1942). Un ulteriore tema costante in «Combat» come in altri fogli clandestini, è la difesa dell'onore della Patria, principio genetico in seno all'ideale resistente: «Etant adversaire de la collaboration nous le

liberare lo spirito dei francesi poiché hanno perso la propria anima nel tradimento di Vichy¹³⁰. La stessa Resistenza sembra essere sorretta da un afflato mistico unanimamente nominato «esprit de Résistance» o «esprit partisan» che altro non è se non una inclinazione, una missione, uno stato dello spirito che rifiuta l'oppressione¹³¹. L'orientazione morale, ben visibile all'inizio, si mantiene costante durante tutto il periodo della Resistenza anche quando la matrice cristiano-democratica alla base del foglio, nel corso degli anni e delle battaglie, cederà il passo ad un socialismo umanista impegnato a riflettere, con una certa ostinazione, sulle prospettive morali del conflitto in atto e dell'avvenire. Su questo terreno già preparato Camus troverà un naturale appoggio per edificare la sua tribuna. Il linguaggio adottato da Camus nei suoi immortali editoriali è infatti fortemente contrassegnato da uno slancio morale persistente che poggia saldamente i piedi su un lessico comune ai giornali dei movimenti. Le parole più utilizzate da Camus sono sempre parole "moralì" come "libertà" e "giustizia", "solidarietà" e "orgoglio", rivitalizzate dall'entusiasmo del pensiero della Resistenza. Da editorialista del più influente dei giornali sorti dalla Resistenza, Camus manifesterà la sua ferma opposizione al realismo politico, attribuito sia alla vecchia politica che al Partito Comunista, con l'intento dichiarato di portare a compimento la tanto conclamata rivoluzione attraverso l'innesto del linguaggio morale nell'esercizio della politica¹³². È innegabile che Camus, nei suoi editoriali, si faccia

sommes du Gouvernement qui nous affirme l'avoir librement choisis et nous le demeurerons quelle que soit son attitude ultérieure, car il a trop gravement compromis les intérêts et l'honneur des français» (*Doctrine*, «Combat», N. 2, , dicembre 1941).

¹³⁰Quello della "perdita dell'anima" è un tema peculiare della Resistenza cristiana. Il celebre primo numero dei «Cahiers du Témoignage Chrétien», apparso un mese prima dell'appello di «Combat», inizia proprio con queste parole: «France prends garde de perdre ton âme» (*France prends garde de perdre ton âme*, «Cahiers du Témoignage Chrétien», N. 1, novembre 1941).

¹³¹Come vedremo questa espressione avrà molta fortuna negli anni dell'occupazione e sarà utilizzata anche in ambito storiografico.

¹³²Il 7 ottobre 1944 Camus, in un articolo senza titolo, prende posizione nei confronti dell'anti-comunismo. La condanna da parte di «Combat» dell'anti-comunismo è radicale. Tuttavia, Camus non risparmia la dottrina del Partito da alcune critiche altrettanto radicali. I comunisti trovano in una filosofia della storia coerente la giustificazione al realismo politico come metodo privilegiato per arrivare al trionfo di un ideale comune a molti francesi. Camus, nei suoi articoli ingaggia una rivolta costante contro il realismo in tutte le sue vesti politiche. In particolare, l'editorialista si scaglia contro una concezione tecnica dello Stato in contrapposizione alla concezione etica (afferzata da molti quotidiani della Resistenza che vogliono tagliare i ponti col passato). Lo Stato, per Camus, non deve essere concepito come un insieme di rapporti di forza sui quali hanno secondaria incidenza le forme giuridiche, le ideologie della giustizia e i valori. Porre il problema dell'avvenire politico della Francia significa, innanzitutto, rinnovare il paese da un punto di vista morale. Per Camus l'avvenire non è scritto, ma è il frutto di un grande sforzo di chiarezza e di rinnovamento che deve essere fi-

veicolo passionale di idee morali e politiche. In realtà, però, queste idee non si organizzano in un sistema compiuto. Camus è un giornalista e non un filosofo della politica¹³³ e, come tale, si limita ad osservare il suo tempo nell'esperienza storica e ad indicare delle vie possibili da perseguire nel concreto poiché il problema che assilla la generazione che vive la Seconda Guerra Mondiale è l'avvenire. Camus persiste nel mantenere, anche nei suoi editoriali su «Combat», l'atteggiamento del moralista più che del teorico politico¹³⁴.

Un ulteriore argomento di interesse consiste nel fatto che «Combat», giornale di uomini giovani e nuovi, intendeva essere il portavoce della mistica della Resistenza interna senza essere legato a nessuna organizzazione o partito¹³⁵. I nuovi fogli clandestini vogliono rappresentare un taglio definitivo con la classe politica del

nalizzato a provocare nella vita politica del paese una esperienza molto limitata (nozione di limite) che consiste nell'introdurre «le langage de la morale dans l'exercice de la politique» (CAC 8, 240). La morale deve fungere da limite all'azione politica. Sul tema della morale negli articoli di Camus rimando a: J. LEENHARDT, *Essai sur la morale d'«Actuelles»*, in *Cahiers Albert Camus* 5, Gallimard, Paris, 1985; A. GROSSER, *Camus, la politique et les fondements de la morale*, in J. GUÉRIN (A CURA DI), *Camus et le premier «Combat»*, cit., pp. 135-143; L. ARRIZABALAGA, *Le Combat de Camus (1944-1947)*, Kirographaires, Aix-en-Provence, 2011.

¹³³Di questo Camus ne è perfettamente consapevole: «Le journalisme n'est pas l'école de perfection. Il faut cent numéros de journal pour préciser une seule idée» (CAC 8, 240). Sul Camus giornalista si veda: J. GUÉRIN, *Camus the Journalist*, in E.J. HUGHES (a cura di), *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 79-92.

¹³⁴Cfr. T. JUDT, *La responsabilité des intellectuels*, cit., pp. 156-159. Tony Judt offre in questo libro una interpretazione che mi sento di condividere pienamente. Il rapporto di Camus con la propria epoca si manifesta in termini piuttosto disgiuntivi. I suoi scritti sono infatti testimoni di una evidente inadeguatezza dello scrittore al clima iper-politicizzato della Francia del dopoguerra. Camus è insomma un *étranger* a Parigi anche dal punto di vista politico. Sartre, nel suo epitaffio al vecchio amico, ripetendo un tema già evidenziato nella *Explication de L'Étranger de Camus*, sottolineerà proprio questa sfumatura dell'atteggiamento nei confronti del proprio tempo che costrinse Camus a porsi "contro" la storia: «Nel nostro secolo, e contro la storia, era l'erede moderno di quella lunga schiera di moralisti, le cui opere costituiscono forse la parte più originale della nostra letteratura» (J-P. SARTRE, *Albert Camus*, in ID., *Che cos'è la letteratura?*, cit., pp. 527-528). Judt sottolinea invece che «en tant que moraliste, Camus développe une réflexion et une écriture qui allaient, à des titres divers, à contre-courant de son temps, ce qui contribue à expliquer la difficulté qu'il eut à se faire une place dans son siècle. La méfiance qui lui inspiraient les ambitions démesurées de l'homme moderne, affranchi des contraintes de la modestie qu'impose la foi, le conduisit à envisager les actions humaines non en termes de possibilités, mais de limites» (T. JUDT, *La responsabilité des intellectuels*, cit., pp. 158). Non è un caso dunque, che in quegli anni in particolare, Camus continui a credere fermamente nella necessità psicologica e sociale della rivolta invece di abbandonarsi alla passione ampiamente condivisa per la rivoluzione. Il ritorno all'idea di misura, compiuto ne *L'homme révolté*, infine, è in realtà un ritorno alla classicità, alla prudenza greca che si contrappone nettamente ai progetti politici novecenteschi edificati sulla ragione astratta.

¹³⁵J. GUÉRIN, «Combat», in J.F. Sirinelli (a cura di), *Dictionnaire historique de la vie politique française au XX siècle*, Presses Universitaire de France, 1995, p. 206.

passato che ha portato la Francia all'Armistizio, alla Collaborazione, alla "perdita dell'anima". L'indipendenza ideologica e politica e la spinta morale all'origine del quotidiano favorirono indubbiamente la scelta di Camus di impegnarsi nella realtà di «Combat». Bisogna ora chiarire come e quando.

Camus entrò in contatto con la redazione di *Combat* alla fine del 1943 e ne divenne redattore capo all'alba della Libération.

La tubercolosi segna la vita di Camus in maniera indelebile. Il primo attacco, subito in giovane età, coincide con la celebre visita del maestro Jean Grenier, nella sua casa di Belcourt insieme ad alcuni compagni di scuola, che dà il via ad una lunga e profonda amicizia¹³⁶. La malattia impedisce al neulaureato in filosofia di procedere al conseguimento dell'*agrégation* e di diventare, dunque, insegnante. Questa limitazione imposta dal governo francese¹³⁷ coincide con la scelta di perseguire altre strade e di cercare altri sbocchi lavorativi, uno di questi fu proprio il giornalismo. Allo scoppio del Secondo Conflitto Mondiale, Camus viene riformato nonostante i suoi ripetuti tentativi di arruolarsi per solidarietà nei confronti dei suoi coetanei. Costretto pertanto a vivere la guerra da spettatore, si concentra sulla scrittura. Ad Orano, alla fine del gennaio 1942, colpito da un violentissimo attacco di tosse, Camus scopre che anche il polmone sinistro è intaccato dalla tubercolosi. Per un lungo periodo la malattia lo costringe a limitare la sua attività alla lettura. Grazie a un salvacondotto, la famiglia Camus ottiene il benessere a trasferirsi nel sud della Francia, in montagna, per approfittare dell'aria secca e lasciarsi alle spalle l'umidità del Nord-Africa. La destinazione è Le Panelier, un villaggio nei pressi di Chambon-sur-Lignon nel Massiccio Centrale. Le insufflazioni si svolgevano a Saint-Etienne ogni quindici giorni¹³⁸. In questo contesto agreste e isolato in cui si poteva mantenere un dignitoso tenore alimentare nonostante la scarsità dei mezzi, Camus cominciò ad intravedere la luce della guarigione dopo aver pensato più volte alla morte. Il primo pensiero che perseguitava i coniugi e soprattutto il convalescente era però l'Algeria, il ritorno ad Algeri.

Nella notte del 7 novembre 1942 prende il via sulle coste algerine l'«operazione

¹³⁶J. GRENIER, *Ricordi, cit.*, p.17.

¹³⁷I malati di tubercolosi non potevano assumere il ruolo di funzionari nella pubblica istruzione. In base alla regolamentazione vigente al tempo, per presentarsi all'*agrégation* ogni francese doveva presentare un certificato medico o sottoporsi a una visita medica.

¹³⁸O. TODD, *Albert Camus. Une vie, cit.*, p. 432.

Torch» per il controllo delle coste del Maghreb. L'obiettivo militare era quello di cacciare il nemico dal nord-Africa e costruire una base di partenza per risalire l'Europa meridionale. Dei tre sbarchi previsti, due avvennero in Algeria (in quel momento sotto il governo collaborazionista del maresciallo Philippe Pétain di Vichy), ad Algeri (operazione Terminal) e a Orano (Operazione Reservist). Le operazioni furono il frutto di una collaborazione anglo-americana supportata da alcuni gruppi resistenti coordinati da "France libre". La reazione del Reich all'«operazione Torch» fu l'«operazione Danton» ovvero l'invasione della Repubblica di Vichy da parte delle forze tedesche e italiane. Naturalmente il Reich non poteva permettere uno sbarco alleato nella Francia meridionale dunque cercò di impadronirsi della flotta Francese attraccata nel porto di Tolone; quest'ultima fu però autoaffondata nell'unico atto di resistenza operato da Vichy. Dopo queste due operazioni la situazione della Francia e delle sue colonie era mutata profondamente: l'intero paese si trovava sotto l'autorità della forza occupante tedesca e l'Africa del nord, in mano agli Alleati, era completamente staccata dalla madrepatria. «*Comme des rats!*» appunta Camus nel suo diario l'11 novembre 1942. Azzerata ogni possibilità di lasciare il paese e di muoversi verso Algeri, lontano dalla sua famiglia, trovatosi a vivere in "zona occupata" malato e privo di fondi, Camus comincia l'esilio forzato tra le fattorie isolate nell'inverno di Le Panelier. L'evento che segna una svolta nelle operazioni militari della Seconda Guerra Mondiale condiziona l'esistenza di uno scrittore pronto ad affermarsi nel panorama intellettuale parigino. In una lettera a Francine del settembre 1944, una delle poche testimonianze che lo scrittore ha lasciato della sua esperienza nella Resistenza, è possibile scorgere le dinamiche che lo hanno spinto all'*engagement* nella Resistenza:

«Après avoir essayé de passer en Espagne et y avoir renoncé puisqu'il fallait faire plusieurs mois de camp ou de prison et que je ne pouvais le faire dans mon état, je suis entré dans les mouvements de résistance. J'ai beaucoup réfléchi et je l'ai fait en toute clairvoyance parce que c'était mon devoir. J'ai travaillé en Haute-Loire et puis tout de suite après à Paris avec Pia, au mouvement Combat» (CAC 8, 18)¹³⁹.

¹³⁹Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., pp. 11-12: «Dopo aver cercato di passare in Spagna e avervi rinunciato, poiché occorreva scontare parecchi mesi in un campo di prigionia e, nelle mie condizioni, non potevo permettermelo, sono entrato nei movimenti di resistenza. Ho molto riflettuto e l'ho fatto con piena consapevolezza, perché era mio dovere. Ho lavorato in Alta Loira e subito dopo a Parigi, con Pia, al movimento "Combat"».

Queste vicende biografiche mostrano come Camus arrivi ad impegnarsi nella Resistenza interna per pura contingenza. L'intento del convalescente scrittore era in realtà quello di tornare ad Algeri e di raggiungere sua moglie Francine la quale, partita in anticipo per riprendere il suo posto di insegnante, era approdata in patria. La permanenza di Camus sul suolo francese era vincolata alla cura della tubercolosi che aveva drammaticamente messo in pericolo la sua esistenza. Il rischio di essere catturato, nel suo stato di malato, non poteva essere corso. Ma nello stesso tempo, secondo la testimonianza, la scelta di entrare nei movimenti di Resistenza fu ponderata a lungo e presa definitivamente con "clairvoyance". A livello teorico, un esame personale del tormento della scelta, attraverso la messa in discussione di un pensiero in precedenza acquisito, come visto, è testimoniato dalle *Lettres à un ami allemand*. Ad Algeri ed a Orano, nei mesi precedenti Camus non si legò attivamente a nessuno dei movimenti di resistenza che si stavano formando allora in Francia e che, per il momento, in Algeria si limitavano a poche e isolate azioni. Solo dal 1942 la Resistenza in Algeria cominciò ad assumere connotati rilevanti¹⁴⁰, ma Camus era già in Francia.

Camus, costretto dunque a permanere in Francia, nella Zona Sud ormai occupata, fa amicizia con un resistente, Pierre Lévy detto Fayol, mentre porta avanti *La Peste*. I nomi dei personaggi del romanzo provengono in maggioranza dalla regione in cui sta lavorando¹⁴¹. Le frequentazioni di uomini impegnati nella Resistenza aumentano di giorno in giorno: Ponge, padre Bruckberger e Leynaud. Camus incontra Ponge nel gennaio 1943 a Lione; ne scaturisce una fitta corrispondenza e un forte scambio intellettuale sulle tematiche dell'assurdo. Camus dichiara apertamente la sua ammirazione per *Le Parti pris des choses*, Ponge rimane altrettanto colpito da *Le Mythe de Sisyphe*. Con padre Bruckberger e René Leynaud Camus instaura un rapporto di intensa e viva amicizia. Bruckberger è un domenicano scrittore appassionato di Nietzsche. Leynaud è un partigiano cattolico nonché poeta, dall'inizio del 1942 anche capo regionale del movimento «Combat». Nello stesso tempo permane una fitta corrispondenza con Pascal Pia anch'egli membro del movimento «Combat». Camus in questi mesi del 1943 è al corrente delle attività della Resistenza interna particolar-

¹⁴⁰Furono molti gli amici di Camus che si impegnarono nella Resistenza nel nord-Africa, come Pierre Galindo e Paul de Dadelsen (H. LOTTMAN, *Albert Camus.*, p. 246).

¹⁴¹Ivi, p. 310. A Le Panelier crea il gesuita Paneloux; il nome del giornalista Rambert ricorda il quartiere di Saint-Etienne Motrambert; il dottor Rieux era uno dei medici di Le Chambon.

mente vivace nella regione della sua convalescenza¹⁴². Tuttavia, pur frequentando resistenti appartenenti a partiti (Ponge) o a movimenti (Leynaud) Camus rimane ai margini di un impegno concreto mantenendo sempre fisso l'obiettivo di tornare in Algeria per strade traverse. Al centro della sua vita in quel momento ci sono le insufflazioni a Saint-Etienne e il lavoro. Camus in questa fase sta lavorando intensamente a *La Peste*. Di conseguenza l'attività resistente è concepita dallo scrittore solo in forma allegorica. La pubblicazione di *Les Exilés dans la Peste* (parte semi-definitiva del romanzo compiuto) sulla rivista «Domaine français» rappresenta un aleatorio atto di resistenza morale. Il testo descrive uno stato di esilio forzato, è la trasposizione allegorica dell'occupazione, la testimonianza di Camus del terrore, della violenza, della separazione. In un primo momento, l'unico contributo che lo scrittore riesce a fornire è una rappresentazione delle lotte e le circostanze che lo circondano:

«En somme, le temps de l'épidémie fut surtout un temps de l'exil. Une des conséquences les plus remarquables de la fermeture des portes fut en effet la soudaine séparation qu'elle apporta à des êtres qui n'y étaient pas préparés. [...] Cette invasion brutale de la maladie avait pour premier effet de supprimer les sentiments individuels, ou du moins d'obliger les gents à agir comme s'ils n'en avaient pas. [...] Même la légère satisfaction d'écrire leur fut refusée. D'une part, en effet, la ville n'était plus reliée au reste du pays par les moyens de communication habituels, et, d'autre part, un nouvel arrêté interdit l'échange de toute correspondance, pour éviter que les lettres pussent devenir les véhicules de l'infection. Ainsi, la première chose que la peste apportât aux habitants d'O... fut l'exil. [...] Il venait toujours un moment où les exilés voyaient clairement que les trains n'arrivaient pas. Ils savaient alors que leur séparation était destinée à durer et qu'il devaient essayer de s'arranger avec le temps. À partir de ce moment, ils réintégraient leur condition de prisonniers» (II, 275-280).

Camus lavora soprattutto sugli atteggiamenti e le convinzioni dei personaggi credenti e non credenti immersi nella lotta. L'atteggiamento di Camus in questa fase esistenziale è rintracciabile in Rambert: come il giornalista parigino vuole raggiungere Parigi fuggendo la peste, lo scrittore algerino vuole tornare ad Algeri¹⁴³.

¹⁴²Lione fu un importante centro di riferimento per la Resistenza nella zona sud; la città divenne il rifugio di numerosi intellettuali resistenti. I fogli clandestini «Combat», «Libération», «Franc-Tireur» stabiliscono a Lione il loro quartier generale. La città diviene anche il fulcro della Resistenza spirituale quando, dal novembre 1941, vi vengono stampati e lanciati i «Cahiers du Témoignage chrétien» di de Lubac. L'area di Le Chambon-sur-Lignon è invece molto attiva nella protezione e accoglienza degli ebrei in fuga durante tutta la Seconda Guerra Mondiale (Cfr. F. MARCOT, *Dictionnaire historique de la Résistance, cit.*, pp. 292-293 e 999).

¹⁴³Sulla stessa linea di *Les Exiliés dans la peste*, anche se non si può parlare di un gesto resistente tout

Solo alla fine del 1943, all'età di trent'anni, Camus si stabilisce a Parigi¹⁴⁴ e prende contatto col movimento «Combat». Il punto di riferimento è ancora Pascal Pia, nella Resistenza dal 1942 con gli pseudonimi di "Ponreau" e "Renoir". Dopo la fusione di «Liberté» e «Verités» che ha dato vita a «Combat», Pia, in precedenza capo del settore diffusione propaganda sotto la guida di Claude Bourdet¹⁴⁵, assume il comando della redazione occupandosi della stampa e della distribuzione. Dall'alto del suo ruolo, Pia consiglia a Bourdet di affidare a Camus la direzione della «Revue Noire», una pubblicazione a sfondo culturale¹⁴⁶. Albert Camus diventa dunque ufficialmente il resistente "Albert Mathé". L'impegno di Camus nella Resistenza segna una svolta per il movimento «Combat»: «L'engagement de Camus dans cette équipe fut un des accident qui conditionnent la vie des individus, si ce n'est des sociétés»¹⁴⁷. Per quale ragione? Spiega Bourdet che, nel 1943, la redazione del foglio clandestino non era ancora risuscita ad abbracciare il dominio culturale. L'istinto morale genetico del quotidiano era affiancato dalla dimensione operativa dell'azione; mancava, dunque, un approccio intellettuale in grado di razionalizzare gli eventi e di integrare i settori

court, bisogna rilevare un particolare che testimonia i germi di un impegno concreto che di lì a poco sarebbe sfociato nella collaborazione a «Combat»: in seguito alla pubblicazione sui *Cahiers du sud*, nell'aprile 1943, di un saggio critico su *Le portrait de M. Pouget* di Jean Guilton, Camus ha insistito per anteporre al testo una nota in cui prendeva le distanze dagli atteggiamenti di Guilton durante la guerra.

¹⁴⁴Parigi, nella memoria sociale dei francesi, è un simbolo imprescindibile. La Capitale, con tutte le sue ferite, è la custode dell'eredità delle lotte condotte dal popolo francese per libertà nel corso della storia. Indubbiamente questo immaginario simbolico stimola l'azione dei resistenti. Durante i quattro anni dell'occupazione tedesca, Parigi è la "capitale tedesca della Francia", sede delle più alte autorità d'occupazione e dei servizi di gestione dell'occupazione stessa (compresa la *Propaganda abteilung*), nonché "vetrina della collaborazione". A Parigi, dunque, l'occupazione è densa e visibile e il seme dell'indignazione e della ribellione germoglia velocemente. Inoltre, a differenza di Lione e di altre città in cui la Resistenza si è sviluppata, Parigi possiede un peso politico immensamente superiore, nonché delle caratteristiche sociologiche e demografiche che favoriscono la lotta clandestina: concentrazione delle *élites* dirigenti, reti di socializzazione molteplici, anonimato della metropoli, abbondanza dei mezzi di trasporto collettivi e centralità dello snodo ferroviario. Tutti questi fattori spiegano il fatto che tutte le organizzazioni clandestine o nascono a Parigi, o vi stabiliscono la direzione dopo una prima fase di gestione delle proprie forze in provincia. Tutto ciò spiega il perché, a partire dal 1943, tutte le forze della Resistenza unita si spostano nella capitale (Cfr. F. MARCOT, *Dictionnaire historique de la Résistance*, cit., pp. 302-304). Quando Camus si trasferisce a Parigi si trova pertanto a giacere nel cratere del vulcano della Resistenza, proprio nel momento in cui la prospettiva della Liberazione assume una consistenza concreta. Per una storia della città di Parigi durante la Resistenza si veda: H. MICHEL, *Paris résistant*, A. Michel, Paris, 1982.

¹⁴⁵Claude Bourdet (1909-1996) è il successore di Henri Frenay alla guida del movimento «Combat» a partire dal giugno 1943.

¹⁴⁶La «Revue noire», tuttavia, non vide mai la luce.

¹⁴⁷C. BOURDET, *L'aventure incertaine*, Stock, Paris, 1975, p. 310.

culturali della società. A quell'epoca, infatti, i giornali della Resistenza stavano dando vita a riviste parallele a tiratura ridotta finalizzate a sviluppare una dimensione della lotta in chiave politico-intellettuale e culturale. «Le Franc-tireur» darà vita alla «Revue libre», «Libération» ai «Cahiers de libération» e infine «Défense de la France» ai «Cahiers de Défense de la France». «Combat» non poteva essere da meno. Claude Bourdet decide di accogliere un giovane ex-collaboratore di Pia a «Alger républicain», già noto in Francia grazie al romanzo *L'Étranger* e al saggio *Le Mythe de Sisyphe*¹⁴⁸. La garanzia dell'affidabilità di Camus fu, dunque, certificata da Pia: Camus uomo di sinistra e grande scrittore che condivideva in toto il *refus* dei resistenti. Bourdet conobbe Camus nel 1944:

« Il me plut immédiatement, notamment par son extrême réserve, ce refus de tout emphase, cette sincérité appliqué qui semblait s'exercer constamment dans le langage, même dans les réflexions les plus banales. Je revois encore l'espèce de demi-sourire en biais avec lequel il m'écoutait, intimidant et pourtant sans insolence»¹⁴⁹.

Dopo l'arresto di Claude Bourdet e la deportazione di Jacqueline Bernard, molto cambia all'interno della redazione di «Combat». Si rende infatti necessaria, in seguito ai tragici eventi che scombussolano la redazione, una riorganizzazione del foglio clandestino. Pia, impegnato da intense e gravose attività, propone Camus per la riorganizzazione del giornale «Combat». Da quel momento in poi Camus si trova ad essere il principale artigiano del foglio clandestino fino alla liberazione, cinque mesi più tardi¹⁵⁰. «Albert Mathé» è ora «Bauchard». Camus è ufficialmente un membro della Resistenza attiva all'interno del movimento e foglio clandestino «Combat»¹⁵¹.

¹⁴⁸Queste le parole di Pia: «Je crois que j'ai ton homme, Albert Camus, qui travaillait avec moi à Alger républicain; c'est exactement l'homme qu'il nous faut, aussi bien sur le plan littéraire que sur le plan politique» (*Ivi*, p. 311).

¹⁴⁹*Ivi*, p. 312.

¹⁵⁰*Ivi*, p. 314.

¹⁵¹Il reclutamento di Camus nell'*entourage* del giornale fondato da Frenay è un esempio di come il reclutamento dei membri dei movimenti avvenisse attraverso la relazione "uomo a uomo", invece che attraverso canali di convergenza politica. Come detto in precedenza, l'adesione a un movimento di Resistenza riposa innanzitutto su un atto di fede individuale. Il movimento si sviluppa intorno a qualche personalità particolare e *l'engagement* resta una scelta personale dell'individuo deciso a resistere. In questa logica, dunque, sono più efficaci i *milieux* familiari, i rapporti di amicizia, rispetto alle relazioni politiche (Cfr. D. VEILLON, O. WIEVIORKA, *La résistance*, in J-P. AZEMA, F. BÉDARIDA (a cura di), *La France des années noires*, cit. pp. 84-85). Non è dunque un caso che Camus si inserisca nel movimento «Combat» grazie alla mediazione di Pia, amico ed estimatore, e non attraverso una meditata scelta di appartenenza ideologica.

Da questo momento in poi il nome di Camus resterà indelebilmente legato al nome e alla storia del giornale.

Riassumendo, Camus non partecipò attivamente alla Resistenza interna fino alla fine del 1943. Fu a conoscenza delle attività dei movimenti della zona Sud, prima libera e poi occupata, grazie alle sue amicizie lionesi (Padre Bruckbeker, Leynaud, Ponge) senza però appoggiare direttamente alcun movimento o partito. Entrò in contatto con il movimento «Combat» grazie all'intercessione di Pia, col compito di sopperire alle carenze intellettuali e culturali palesate dal foglio. Dal 1944, diviene membro del movimento, poi redattore capo ed editorialista.

All'inizio della collaborazione col giornale clandestino organo del MUR, Camus non fa parte di un gruppo d'azione ma si occupa di informazioni: le seleziona, conta le righe e recluta redattori¹⁵². Una lettera a Marianne e Pierre Fayol dell'11 novembre 1943 testimonia che Camus è entrato nella Resistenza attraverso il giornalismo: «Vous savez que j'avais l'intention de faire aussi quelques travaux de journalisme. Tout va bien de ce côté et j'utilise au mieux mes petits talents»¹⁵³. Tra il marzo e il maggio 1944, scrive quattro articoli per «Combat»¹⁵⁴. La distinzione in tre tappe

¹⁵²O. TODD, *Albert Camus, une vie*, cit., p. 475.

¹⁵³Citata in: Y-M. AJCHENBAUM, *À la vie à la mort. Histoire du journal Combat 1941-1974*, Le Monde Éditions, Paris, 1994, p. 67.

¹⁵⁴La presente ricerca si basa su una visione diretta delle pagine del foglio «Combat», dal primo numero del dicembre 1941 a *Ni victimes ni bourreaux* del 1946. La consultazione diretta dei fogli conservati presso la Bibliothèque Nationale de France mi ha permesso di collocare chiaramente l'articolo o l'editoriale di Camus nel contesto esatto in cui viene generato e di constatare l'evoluzione delle idee e della struttura tipografica del giornale. Come si è esplicitato in precedenza, gli editoriali sono scritti di circostanza che nascono, in primo luogo, dalla sollecitazione di un fatto empirico, di un evento; ne sono la descrizione, ma soprattutto il commento. Tuttavia, gli editoriali ed articoli non recano sempre la firma dell'autore. Questa è ovviamente una caratteristica del foglio clandestino: per ragioni di anonimato gli autori erano costretti a restare nell'ombra. L'anonimato dell'editorialista resta una costante anche dopo la Liberazione, anche quando il giornale è libero e può essere dato alle stampe e distribuito nelle edicole e per mano degli "strilloni". In fondo all'editoriale, compare solitamente la firma della redazione identificata col nome «Combat». Questo pone seri problemi di attribuzione della paternità degli articoli. Infatti l'editorialista non era mai lo stesso, anche se il suo pensiero incarnava quello della redazione. Storicamente la critica ha riprodotto diverse raccolte degli articoli di Camus pubblicati su «Combat», dalla non autorizzata edizione di Norman Stokle, *Le "Combat" d'Albert Camus*, agli articoli riprodotti da Roger Quillot negli *Essais*. Il punto di riferimento scientifico è la raccolta curata da Jaqueline Lévi-Valensi, *Camus à Combat*, a cui si fa riferimento nel presente elaborato, insieme alle *Oeuvres complètes* vol. 1 e 2. La selezione degli articoli attribuiti a Camus segue, dunque, delle regole ben precise. Camus prende contatto col movimento «Combat» a partire dalla fine de 1943. I primi articoli di cui è probabilmente autore sono datati marzo-luglio 1944. Come è noto, dall'agosto 1944 al giugno 1947 Camus svolge un ruolo centrale all'interno della redazione del giornale «Combat». Tuttavia, resta ancora difficile stabilire con scrupolosa certezza quali siano gli articoli di cui egli è effettivamente l'autore. Nel 1950, Camus ha pubblicato presso Gallimard una

fondamentali della lotta clandestina contro l'occupazione¹⁵⁵, comunemente definita Resistenza, ci consente oggi di collocare l'*engagement* camusiano nella fase più matura del fenomeno tra il novembre 1942 e la Liberazione. Il contesto geopolitico della Francia, come visto, muta dall'11 novembre 1942 dopo l'occupazione totale del paese in seguito allo sbarco alleato in Nord Africa. In questa fase, la Resistenza comincia a penetrare in tutti i settori sociali, compresi quelli rurali più emarginati¹⁵⁶. L'anno 1943 coincide inoltre con l'unificazione dei principali movimenti del sud nel "Mouvement unis de Résistance" (MUR) e nella fondazione del CNR (Conseil National de la Résistance), nel maggio del medesimo anno. La creazione del CNR sancisce il passaggio definitivo dalle *résistances* alla *Résistance*. Il ruolo effettivo e visibile di Camus nella *Résistance* comunque raggiungerà la consacrazione - e la conseguente operatività a tempo pieno - solamente dalla primavera del 1944 e solo grazie alla pubblicazione dei suoi primi articoli clandestini. Da quel momento in poi, Camus diverrà «La voix de la Résistance». Tuttavia, visto l'anonimato che contraddistingueva i fogli resistenti, gli articoli pubblicati da Camus nel «Combat» clandestino tra il marzo e il luglio del 1944 non possono essere considerati altrimenti che probabili¹⁵⁷.

Le funzioni principali della stampa clandestina sono condensate nel potente testo *À guerre totale résistance totale*, in cui Camus si fa portavoce dell'intera redazione e del movimento *in toto*. Il tema della menzogna edificata dalla propaganda tedesca e dal-

raccolta di scritti politici intitolata *Actuelles. Chronique 1944-1948* in cui sono selezionati su base tematica gli articoli pubblicati su «Combat». Su questi testi raccolti e resi pubblici dall'autore, dunque, non sussistono dubbi di paternità. Lo stesso vale per quegli articoli o editoriali che dal 13 dicembre 1944 al 1945 recano la sua firma. Nel Fonds Camus esistono ulteriori testi dattiloscritti in cui sono rintracciabili gli articoli pubblicati su «Combat». Anche su questi non esistono dubbi. I dattiloscritti però si fermano all'11 gennaio 1945. I problemi nascono di fronte agli articoli non pubblicati in *Actuelles*, né firmati, né dattiloscritti. Alcuni di questi vengono segnalati come autentici perché non creano particolari problemi di decifrazione: lo stile, le tematiche, l'uso di parole chiave o di intere frasi rintracciabili in altre opere (soprattutto *La Peste*) rendono agevole l'identificazione dell'autore. Tutti gli altri testi sono da considerarsi come probabili.

¹⁵⁵Il *Dictionnaire historique de la Résistance* segnala tre grandi tappe suddivise in base a livelli crescenti di strutturazione e unità: dall'invenzione della Resistenza si passa a una fase di sviluppo e costituzione fino alla maturità definitiva (Cfr. J-M GUILLON, D. VEILLON, *Les grandes étapes de la Résistance*, in F. MARCOT (a cura di), *Dictionnaire historique de la Résistance*, cit., pp. 3-11).

¹⁵⁶La legge del 16 febbraio 1943 che sancisce la nascita del "Service du travail obligatoire" (STO) è una spinta fondamentale per il popolo a ribellarsi a questa forma di "deportazione" che costringeva i giovani francesi a spostarsi in Germania per lavorare nelle fabbriche tedesche.

¹⁵⁷Gli articoli sono sei: *À guerre totale résistance totale*, apparso nel n. 55 di «Combat» nel marzo 1944; *Les hors-la-loi*, «Combat» N. 56 nell'aprile 1944; *Pendant trois heures ils ont fusillé des Français*, «Combat» N. 57 nel maggio 1944; *La grande peur des assassins*, *Vous serez jugés sur vos actes* e *La profession de journaliste* nel N. 58 di «Combat» del luglio 1944.

la stampa collaborazionista si fonde in una esaltazione della verità della Resistenza:

« On ne ment jamais inutilement. Le mensonge le plus impudent, pourvu qu'il soit répété assez souvent et assez longtemps, laisse toujours sa trace. C'est un principe que la propagande allemande a pris à son compte et nous avons aujourd'hui encore un exemple de la façon dont elle l'applique. Inspirée par le services de Goebbels, aboyée par la presse des domestiques, mise en scène par la Milice¹⁵⁸, une formidable campagne vient de s'ouvrir qui, sous le couvert d'une lutte contre les patriotes des maquis et de la Résistance, vise à diviser une fois de plus les Français » (CAC 8, 122)¹⁵⁹.

In queste parole si riflette, innanzitutto, il contesto di oppressione in cui vegetavano i francesi, stretti nella morsa dell'occupazione fisica e mentale della propaganda tedesca e della stampa collaborazionista. In secondo luogo, emerge l'azione repressiva nei confronti dei patrioti, i cosiddetti *maquisards*¹⁶⁰, da parte dei volontari francesi della Milizia. L'immagine di fondo è dunque quella di una Francia spaccata in due. Il tema dell'unità dello spirito francese poggia sul più consolidato dei valori della Resistenza: il patriottismo. Alla menzogna della propaganda e della collaborazione che pretende di dividere il popolo francese la Resistenza oppone la verità dell'unità in nome di un patriottismo elementare e sentimentale: «C'est que les Français ont tout en commun avec ceux qu'on veut aujourd'hui leur apprendre à craindre et à mépriser. Il n'y a pas deux France, l'une qui combat et l'autre qui juge le combat» (*Ibi-*

¹⁵⁸Si tratta del corpo paramilitari di volontari francesi creata nel gennaio 1943 col fine di appoggiare le forze tedesche occupanti contro la Resistenza.

¹⁵⁹Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 88: «Non si mente mai invano. La menzogna più impudente, purché venga ripetuta abbastanza spesso e abbastanza a lungo, lascia sempre una traccia. Si tratta di un principio acquisito della propaganda tedesca, la quale ci fornisce oggi, ancora una volta, un esempio del modo in cui lo sa applicare. Ispirata dai servizi di Goebbels, enfatizzata dalla stampa collaborazionista, affidata alla regia della Milizia, si è appena aperta una formidabile campagna che, mascherata dalla lotta contro i patrioti delle formazioni partigiane e della Resistenza, punta a dividere una volta di più i francesi».

¹⁶⁰Il termine "maquis" deriva dal Corso e significa letteralmente "macchia". Esso indica nel vocabolario della Resistenza allo stesso tempo una formazione vegetale mediterranea (la "macchia") e una organizzazione. "Le maquis" è il luogo nascosto e poco accessibile in cui si rifugiavano i resistenti. Da questa accezione deriva anche l'espressione "prendre le maquis". Il termine prende posto nel vocabolario della Resistenza e assume un senso ascrivibile al lessico militare a partire dal 1943. Il "maquis" è dunque un'organizzazione della Resistenza armata che durante l'occupazione praticava la *guerrilla* come metodo di combattimento. I personaggi definiti in seguito come "Maquisards" sono ricoperti da un alone leggendario e rappresentano uno degli aspetti mitologici della Resistenza francese (Cfr. F. MARCOT, *Dictionnaire historique de la Résistance, cit.*, pp. 949-950).

dem)¹⁶¹. L'ideale patriottico¹⁶² è uno dei valori fondamentali della Resistenza¹⁶³. In quanto legame carnale e affettivo con la terra, con la storia, con la cultura, il patriottismo ispira la lotta contro l'invasore per la liberazione del suolo nazionale: «Cette Patrie, momentanément asservie, il faut la libérer»¹⁶⁴. Il tema della difesa della patria e dei suoi valori è rintracciabile in innumerevoli passi della stampa clandestina: «La Résistance est avant tout un acte de patriotisme...»¹⁶⁵. Il cuore pulsante dell'articolo di Camus è la ricerca dell'unità del popolo francese nella resistenza contro l'invasore. Camus fa appello in queste pagine al tema del patriottismo¹⁶⁶, alimento vitale

¹⁶¹Trad. it. da: *Ibid.*: «i francesi non hanno nulla che li possa distinguere da coloro che oggi vengono loro additati come oggetto di pericolo e di disprezzo. Non esistono due France, una che combatte e una che si atteggia ad arbitro del combattimento».

¹⁶²Il patriottismo, come tutti i valori, fornisce un punto di riferimento morale comune, ma non si manifesta in una linea di condotta univoca. Basti pensare che, anche nel vichismo, nel quadro della "rivoluzione nazionale", il patriottismo è fortemente rivendicato, come d'altronde l'appartenenza simbolica ai più radicati valori della Francia. Tuttavia, è possibile rintracciare il tema in numerosi fogli clandestini di diversa matrice sociale e politica. In Camus, il tema è discusso nella prima delle *Lettres à un ami allemand*.

¹⁶³In un brillante saggio François Marcot spiega bene il ruolo del valore patriottico in seno alla Resistenza: «Comme les valeurs ne peuvent être isolées les unes des autres, c'est notre regard historique qui, par commodité, les sépare. Dans les têtes, les valeurs sont mêlées : patriotisme, foi, préoccupations sociales... Rares sont ceux qui ne fonctionnent qu'à l'intérieur d'un seul système de références et toute hiérarchisation ne relève, bien souvent, que de critères *a priori*. Pourtant, dans leur diversité, tous les systèmes des valeurs et de représentations décrits ont un point commun : le patriotisme ; c'est lui qui constitue le ciment de l'unité de la Résistance» (F. MARCOT, *Réflexions sur les valeurs de la Résistance*, in J.-M. GUILLON, P. LABORIE (a cura di), *Mémoire et histoire: la Résistance*, Robert Laffont, Paris, 2006, p. 88).

¹⁶⁴H. MICHEL, *Les courants de pensée de la Résistance*, cit., p. 427.

¹⁶⁵*La France nouvelle*, «Résistance», N. 4, dicembre 1942.

¹⁶⁶Camus discute il tema del patriottismo nella prima delle quattro *Lettres à un ami allemand* apparsa nel numero 2 della «Revue libre» nel 1943 col titolo esatto di *Lettre à un Allemand qui fut mon ami*. La prefazione all'edizione italiana (1948) dei quattro scritti di circostanza mette in guardia dai possibili fraintendimenti sull'uso dei termini utilizzati. Camus è consapevole che queste lettere hanno visto la luce in un contesto estremamente particolare come quello della clandestinità. Secondo l'autore, l'obiettivo di questi scritti era «d'éclairer un peu le combat aveugle où nous étions et, par là, de rendre plus efficace ce combat» (II, 7) [trad. it. da: A. CAMUS, *Lettere a un amico tedesco*, cit., p. 343: «di fare un po' di luce sulla cieca lotta in cui ci trovavamo e di rendere così più efficace la lotta stessa.]. Il vocabolario utilizzato è dunque molto spesso quello della Resistenza. Trattandosi, dunque, di testi di circostanza, la retorica che li sorregge può favorire dei malintesi. Camus si spiega così sull'uso delle espressioni "noi francesi" e "voi tedeschi": «lorsque l'auteur de ces lettres dit "vous", il ne veut pas dire "vous autres Allemands", mais "vous autres nazis". Quand il dit "nous", cela ne signifie pas toujours "nous autres Français" mais "nous autres, Européens libres"» (II, 7) [trad. it. da: *Ibidem*: «Quando l'autore di queste lettere dice "voi" non vuole intendere "voi Tedeschi", ma "voi nazisti". Quando dice "noi", questo non sempre significa "noi Francesi" ma "noi Europei liberi"»]. L'opposizione è dunque tra due attitudini e non tra due nazioni o due popoli, anche se in quella fase della storia le due nazioni potevano incarnare esse stesse due attitudini. Il patriottismo è il valore principale della Resistenza. Questo sentimento, esasperandosi, si trasforma talvolta in nazionalismo.

dello spirito della Resistenza: «lutte contre l'envahisseur, défense du patrimoine national. La France est une et indivisible; personne ne peut se permettre de toucher à son intégrité intérieure»¹⁶⁷. Lo spirito patriottico è condiviso anche da «Combat» fin dai primi numeri del foglio clandestino: «Réveillant les énergies et le patriotisme, réveillant l'âme de la France, Combat, avec les Mouvements de Résistance, avec les Armées de la France Combattante, avec de Gaulle, a montré au monde un autre miracle: celui de la France éternelle»¹⁶⁸. Come si può notare da questo estratto, il vecchio tema della “Francia eterna”, discusso all'alba dello scoppio del conflitto nelle pagine di «Le soir républicain», riecheggia anche nei fogli clandestini. Il patriottismo forte e sentimentale sfocia spesso in un nazionalismo latente fondato su

Camus ne è consapevole e in questa introduzione ci libera dall'impaccio: «pour reprendre un mot qui ne m'appartient pas, j'aime trop mon pays pour être nationaliste» (II, 7). L'opposizione tra il «nous» e il «vous» utilizzati nelle lettere non è, dunque, fondata sul nazionalismo, ma su due visioni del mondo estremamente differenti. La medesima dialettica sarà poi spiegata in un serrato confronto con la visione nichilistica dell'amico tedesco e confrontata con la propria nella quarta lettera. In realtà, come si è visto, in quella circostanza Camus non mette in campo i valori condivisi dagli europei liberi, ma solamente i propri. In secondo luogo, nel passo sopracitato Camus si espone nei riguardi del nazionalismo individuando in esso una degenerazione dell'amore per la propria patria. Amare il proprio paese non vuol dire essere nazionalisti. Camus incarna dunque anche nelle *Lettres à un ami allemand* quello spirito patriottico non nazionalistico condiviso della maggior parte degli scrittori resistenti. La differenza è che la patria di Camus non è la Francia, intesa come popolo, come razza, come confine geografico custode di tradizioni, ma la giustizia. Il dialogo immaginario intrapreso con il tedesco che fu suo amico si apre proprio sulla discussione sulla diversa percezione che le due attitudini manifestano nei confronti del proprio paese: «Vous me disiez: “La grandeur de mon pays n'a pas de prix. Tout est bon qui la consomme. Et dans un monde où plus rien n'a de sens, ceux qui, comme nous, jeunes Allemands, ont la chance d'en trouver un au destin de leur nation doivent tout lui sacrifier. Je vous aimais alors, mais c'est là que, déjà, je me séparaïs de vous. “Non, vous disais-je, je ne puis croire qu'il faille tout asservir au but que l'on poursuit. Il est des moyens qui ne s'excusent pas. Et je voudrais pouvoir aimer mon pays tout en aimant la justice. Je ne veux pas pour lui de n'importe quelle grandeur, fût-ce celle du sang et du mensonge. C'est en faisant vivre la justice que je veux le faire vivre.” Vous m'avez dit: “Allons, vous n'aimez pas votre pays.” » (II, 9) [trad. it. da: *Ivi*, p. 345: «Lei mi diceva: “La grandezza del mio paese non ha prezzo. È buono tutto quanto a questa grandezza contribuisce. E in un mondo nel quale non vi è più nulla che abbia senso, coloro che, come noi, giovani tedeschi, hanno la fortuna di trovarne uno nel destino della loro nazione, devono sacrificargli tutto.” Le volevo bene, allora, ma è già da quel tempo che cominciavo ad allontanarmi da lei: “No” - le dicevo - “non posso credere che si debba asservire tutto allo scopo che si persegue. Vi sono mezzi che non si giustificano. Io vorrei poter amare il mio paese pur amando nel tempo stesso la giustizia. Non so che farmene di una sua grandezza qualsiasi magari fondata sul sangue e la menzogna. Voglio farlo vivere facendo vivere la giustizia.” Lei mi ha risposto: “Andiamo, lei non ama il suo paese.”»]. La Nazione, nel caso del nazista, è concepita come il fine assoluto a cui tutto deve essere sacrificato. La Grandezza della Germania non ha dunque prezzo e qualsiasi *mezzo* è concepibile per raggiungere tale dimensione. Il patriottismo incarnato da Camus non si sottomette invece ai *mezzi*. Davanti alla Grandezza c'è la giustizia.

¹⁶⁷Si tratta di un brano del programma di «Ceux de la Libération» estratto dal «Bulletin intérieur», N. 155, citato da: H. MICHEL, *Les courants de pensée de la Résistance, cit.*, p. 427.

¹⁶⁸«Combat», N. 34, septembre 1942.

una certa idea della Francia e della sua missione civilizzatrice¹⁶⁹. Tuttavia, l'articolo di Camus mira a spronare il popolo all'impegno nella lotta, più che ad esaltare la patria: il non-intervento non è più possibile. La funzione dell'articolo è chiaramente quella dell'incitamento alla rivolta; il fine è il reclutamento. Lo spirito dell'articolo è però fondato su un ragionamento che scomoda il noto tema gramsciano dell'odio per l'indifferenza¹⁷⁰ poiché mira a dimostrare che la guerra patriottica per la Liberazione della Francia coinvolge tutti. Non è ammessa passività né indifferenza:

« Vous ne pouvez dire : “Cela ne me concerne pas”. Car cela vous concerne. La vérité est que aujourd’hui l’Allemagne n’a pas seulement déclenché une offensive contre le meilleurs et les plus fiers des nos compatriotes, elle continue aussi la guerre totale contre la totalité de la France, totalement offerte à ses coups» (CAC 8, 122-123)¹⁷¹

L'affabulazione camusiana si orienta attraverso la riflessione e la narrazione. L'idea di una “guerra totale” coinvolge integralmente tutto il popolo francese che deve fondersi in unità attraverso una resistenza totale: «a guerra totale resistenza totale». Con “guerra totale” bisogna intendere una guerra che impegna la totalità della popolazione, una guerra nella quale l'organizzazione del fronte interno è altrettanto importante che quello esterno, una guerra che fa ricorso a tutte le risorse della scienza, della tecnica, della propaganda, dell'ideologia, una guerra che mira alla distruzione totale dell'avversario. La seconda guerra mondiale è l'emblema di questo concetto¹⁷². In un contesto in cui scompare la distinzione tra combattenti e non combattenti, tra civili e militari, tutti possono morire o combattere. È tutto qui il senso di quel «cela vous concerne» non argomentato per via astratta, ma concentrato nella narrazione di un fatto, nella descrizione di un evento ricavato da una esperienza: « Le 29 janvier, à Mallevall, dans l'Isère, tout un village, sour le seul soupçon que des

¹⁶⁹H. MICHEL, *Les courants de pensée de la Résistance*, cit., p. 427.

¹⁷⁰Con le dovute differenziazioni di contesto, mi riferisco all'articolo di Gramsci, *Indifferenti*, pubblicato su «La città futura» l'11 febbraio 1917: «Odio gli indifferenti. [...] Non possono esistere i solamente *uomini*, gli estranei alla città. Chi vive veramente non può non essere cittadino, e parteggiare. Indifferenza è abulia, è parassitismo, è vigliaccheria, non è vita. Perciò odio gli indifferenti» (A. GRAMSCI, *La nostra città futura. Scritti torinesi, 1911-1922*, Carocci, Roma, 2004, p. 134).

¹⁷¹Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 88: «Non dite “la cosa non mi riguarda.” Perché la cosa vi riguarda eccome. La verità è che oggi la Germania non ha soltanto lasciato un'offensiva contro i migliori e i più coraggiosi dei nostri compatrioti, ha promosso la continuazione della guerra totale contro la totalità della Francia, totalmente inerme sotto i suoi colpi micidiali».

¹⁷²Cfr. A. MARWICK, *War and Social Change in the Twentieth Century*, Londres, Macmillan, 1974, p. 217.

réfractaires avaient pu s'y réfugier, a été incendié par les Allemands. [...] Voici donc des morts français que "cela ne concernait pas" » (CAC 8, 123)¹⁷³. L'unità del popolo francese è dunque necessaria per combattere definitivamente la guerra totale della Germania nazista. La resistenza deve essere "totale" poiché "totale" è la guerra: «Il n'y a qu'un seul combat». Questa lotta contrappone due avversari: l'oppressore e l'oppresso. Dove trovare dunque la forza per opporsi all'oppressione? Il finale dell'articolo assume toni passionali, finalizzati sicuramente all'eccitamento, e svela la paternità dell'autore:

« Dites-vous seulement que nous y apporterons tous ensemble cette grande force des opprimés qu'est la solidarité dans la souffrance. C'est cette force qui à son tour tuera le mensonge et notre espoir commun est qu'elle gardera alors assez d'élan pour aimer une nouvelle combat pour animer une nouvelle vérité et une nouvelle France » (CAC 8, 125)¹⁷⁴.

Per la prima volta compare, in uno scritto resistente, il termine "solidarietà". La solidarietà è il legame che tiene uniti gli oppressi e conferisce loro la forza nella rivolta contro l'oppressore. Non è la prima volta che Camus utilizza il termine "solidarité" in un articolo. Il 6 novembre 1939, su «Le soir républicain» nell'articolo *Notre position*, Camus espone la posizione della redazione del quotidiano di fronte alla guerra:

« Ne pas humilier, s'efforcer de comprendre, ôter à Hitler les raisons profondes de son prestige, accorder tout ce qui est injuste en refusant ce qui est injuste, réviser Versailles en réclamant la Tchécoslovaquie et la Pologne, voir clair, refuser l'entraînement de la haine, fonder la solidarité humaine et européenne, rajuster la politique des nations à une économie devenue internationale : ce sont là nos positions» (I, 770).

In questi nove "comandamenti" sono racchiusi alcuni tra i principi a partire da cui il Camus di «Combat» istituirà la sua tribuna morale: rifiuto dell'ingiustizia e dell'odio in politica, chiarezza politica, idea di Europa e solidarietà tra gli Stati e gli uomini.

¹⁷³Trad. it da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 88: «Il 29 gennaio, a Malleval, nell'Isère, i tedeschi hanno dato alle fiamme un intero villaggio sulla base di un semplice sospetto: vi aveva trovato rifugio un gruppo di refrattari. [...] Ecco dunque dei morti francesi a cui non sembrava che "la cosa riguardasse"».

¹⁷⁴Trad. it da: *Ivi*, pp. 90-91: «Basta solo che diciate a voi stessi che noi, tutti insieme, vi contribuiremo con quella grande forza degli oppressi che è la solidarietà nella sofferenza. Sarà questa forza a uccidere la menzogna e sarà la nostra comune speranza a nutrire lo slancio necessario per dar vita a una nuova verità e a una nuova Francia».

Per la prima volta in questi scritti clandestini troviamo dunque l'idea di rivolta accostata a quella di solidarietà. In questa fase la "rivolta" è sinonimo di "collera", "indignazione": «Tous ces visages défigurés par les balles ou les talons, ces hommes broyés, ces innocents assassinés, nous donnaient au début la révolte et le dégoût qu'il fallait pour entrer consciemment dans la lutte» (CAC 8, 129)¹⁷⁵. La rivolta è un sentimento generato da uno stato di cose "intollerabile". La narrazione del "massacro di Ascq" fornisce l'esempio più adatto. Il sentimento della rivolta scaturisce di fronte a un dato: «86 hommes et 3 heures» (II, 130). La rivolta scaturisce di fronte a una proporzione matematica costruita tra i due termini: tempo e uomini ammazzati:

«Trois heures, le temps que certains ont passé ce jour-là à dîner et à converser paisiblement avec des amis, le temps d'une représentations cinématographique où d'autre riaient au même moment au spectacle d'aventures imaginaires. Pendant trois heures, minute après minute, dans un seul village de France, les détonations se sont succédé et le corps se sont tordus par terre» (CAC 8, 131)¹⁷⁶.

Di fronte alla violenza della repressione operata ad Ascq, agli 86 morti in 3 ore, conclude Camus: «nous nous découvrons la solidarité du martyr et les forces de la vengeance» (CAC 8, 132)¹⁷⁷.

La Resistenza, come è lecito supporre, rappresenta per Camus l'"esperienza" fondamentale, vissuta dal resistente e osservata dal giornalista, che consente al pensatore di sviluppare, allargare e modificare le proprie idee morali e politiche. L'idea di rivolta subisce, dunque, il battesimo del fuoco nel magma umano della lotta clandestina per la liberazione dall'oppressione. La nozione, emersa dall'esperienza dell'assurdo, acquista quella dimensione solidale definitiva nel momento in cui Camus esperisce la Resistenza. Il nodo da sciogliere è ora questo: cosa esperisce in particolare Camus del fenomeno vissuto e osservato della Resistenza? Quali elementi, colti a

¹⁷⁵Trad. it da: *Ivi*, p. 93: «Tutti quei volti sfigurati dalle pallottole o dai calci, quegli uomini fatti a pezzi, quegli innocenti assassinati, fanno maturare in noi il senso di rivolta e di disgusto indispensabile per entrare consapevolmente nella lotta».

¹⁷⁶Trad. it da: *Ivi*, p. 95: «Tre ore, il tempo trascorso quel giorno da qualcuno a desinare o a conversare tranquillamente con gli amici, il tempo di una proiezione cinematografica, durante la quale altri come loro si divertivano davanti allo spettacolo d'avventure immaginarie. Per tre ore, un minuto dopo l'altro, senza una sosta, senza una pausa, in un solo villaggio francese, si sono succeduti gli spari, mentre i corpi si torcevano a terra»

¹⁷⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 96: «Scopriamo in noi stessi la solidarietà del martirio e il coraggio della vendetta»

livello sentimentale ed emotivo e poi elaborati al livello del pensiero, si manifestano nel terreno della Resistenza e favoriscono l'evoluzione della nozione in direzione della solidarietà umana e della morale dei valori?

III.3

Esperienza della Resistenza

Camus parlò pubblicamente della sua esperienza nella *Résistance* solo con scrupolosa discrezione. La scelta primordiale di prender partito nel movimento di Resistenza «Combat», certificata alla fine del 1943, non è testimoniata né giustificata, al di fuori degli editoriali di «Combat» e della selezione di articoli operata nelle *Actuelles*, da nessun frammento dei *Carnets*, né da alcuna intervista posteriore alla *Libération*. Il redattore capo del più influente tra i fogli clandestini sorti dalla *Résistance* scelse di stendere sulla questione un velo di censura volontaria.

In realtà, sappiamo che Camus non rivelò mai i dettagli della sua esperienza vissuta tra la fine del 1943 e il settembre 1944 per una questione di coerenza e di fedeltà. Egli riteneva infatti di aver recitato un ruolo ai margini della grande lotta per la Liberazione della Francia. Ad altri spettavano dunque i meriti, ad altri andava elargita la gloria: «Les balles du front frappent n'importe qui, le meilleur et le pire. Mais pendant ce quatre ans, ce sont les meilleures qui se sont désignés et qui sont tombés, ce sont les meilleurs qui ont gagné le droit de parler et perdu le pouvoir de le faire» (CAC 8, 292-293)¹⁷⁸. Camus restò, di fatto, sempre fedele a questa affermazione paradossale secondo cui gli unici ad aver il diritto di parlare della Resistenza sono i suoi morti. Queste parole sono dettate dallo sconforto per la perdita dell'amico Leynaud e dalla consapevolezza che uomini come Leynaud «étaient entrés dans la lutte, convaincu qu'aucun être ne pouvait parler avant de payer de sa personne» (CAC

¹⁷⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 228: «Le pallottole del fronte colpiscono chiunque, il migliore e il peggiore. Ma nel corso di questi quattro anni sono i migliori che si sono messi in mostra e che sono caduti, sono i migliori che si sono guadagnati il diritto di parlare e perduto la possibilità di farlo».

8, 292)¹⁷⁹. Questo punto di vista è condiviso da molti esponenti della Resistenza intellettuale a cominciare da Canguilhem secondo cui parlare dei morti della Resistenza «ne va pas sans quelque sentiment de honte, puisque, si on lui survit, c'est qu'on a fait moins que lui»¹⁸⁰. La Resistenza fu per Camus una «absurde tragédie» riassumibile nella sventura dei suoi morti.

Esiste, di fatto, una questione sacra in seno alla Resistenza: la morte. In tutti i memoriali di coloro che hanno preso parte alla Resistenza europea sono presenti parole di commiato destinate ai morti, alle vittime, agli “eroi caduti”. I “martiri”¹⁸¹ sono considerati “eroi” poiché hanno dato la vita in nome di quei valori che la Resistenza si proponeva di difendere e di riaffermare. Il motivo della “morte del rivoltoso” è un ingrediente essenziale di cui Camus si serve per tracciare i contorni morali e psicologici dell'atto della rivolta in *Remarque sur la révolte*, nota pubblicata un anno dopo la Liberazione della Francia dall'Occupazione tedesca. La disposizione alla morte viene concepita da Camus come quell'esperienza fondamentale che genera la presa di coscienza della frontiera - e del valore da essa custodito - nel movimento di rivolta del funzionario, nella *Remarque sur la révolte*, e dello schiavo rivoltoso, ne *L'homme révolté*: «Plutôt mourir debout que de vivre à genoux» (III, 73)¹⁸². Lo schiavo che prende coscienza della frontiera nella rivolta sa che «quella parte dell'uomo» che intende far rispettare è al di sopra di tutto, anche della propria vita. Il «bene supremo» presuppone un «Tout ou Rien» che non ammette compromessi. Quel «Rien» annuncia la possibilità del sacrificio dell'uomo a quel «Tout». In apparenza, queste parole sembrano collocate nel regno dell'astrazione; come cercherò di dimostrare, invece, esse sono tinte del sangue dell'esperienza, sostengono il peso e lo sguardo di chi come Leynaud ha dato la vita per quel «Tout».

La discrezione con cui Camus si è avvicinato a un tema intricato come quello

¹⁷⁹Trad. it. da: *Ibidem*: «erano entrati nella lotta con la convinzione che nessun essere potesse parlare prima di pagare di persona».

¹⁸⁰G. CANGUILHEM, *Vie et mort de Jean Cavaillès, 1903-1944*, Éditions Allia, Paris, 1996, p. 38.

¹⁸¹In tutti i paesi in cui Resistenza vi è stata, i morti ammazzati durante atti di resistenza sono chiamati comunemente anche “martiri”. Questo fatto, come vedremo testimonia della complessità del fenomeno della Resistenza europea, sempre in bilico tra mito e storia. Già nel primo numero di «Combat» - come si è mostrato - il linguaggio della morale e della religione era cominciato a penetrare nei fogli clandestini dei movimenti. Molti termini del vocabolario religioso verranno presi a prestito dal lessico resistente anche nei discorsi finalizzati a “ripensare” la Resistenza dopo la Liberazione.

¹⁸²Trad. it. da: A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 635: «Piuttosto morire in piedi che vivere in ginocchio».

della Resistenza è inoltre stata generata da una motivata svalutazione dell'azione degli intellettuali "in situazione". Il giudizio dell'ex redattore capo di «Combat» muove da una pura e semplice convinzione: la Resistenza l'ha fatta chi ha preso le armi: «Je n'ai jamais mis très haut l'action des écrivains (at d'abord la mienne) pendant la Résistance. En particulier, elle ne souffre aucune comparaison avec l'action de ceux qui ont pris les armes» (III, 936). Gli unici intellettuali che possono definirsi resistenti *tout court* sono quelli che hanno rischiato la vita, come René Char, la cui opera è «le miroir fidèle d'une vertu libre et fière dont le souvenir nous soutient encore» (III, 937). Il vincolo che Camus stabilisce tra Resistenza e morte - o rischio assunto responsabilmente di perdere la vita - è dunque strettissimo. Gli scrittori, in realtà, hanno fatto relativamente poco per la *Résistance*; al contrario, la *Résistance* ha dato molto agli scrittori perché ha fornito loro un insegnamento fondamentale: «Elle leur a enseigné le prix des mots» (III, 936). Con questo Camus vuole intendere che lo scrivere non è un semplice *diverissement*, un esercizio accessibile a tutti; le parole hanno un prezzo e quel prezzo, a volte, coincide con la vita: «risquer sa vie, si peu qui ce soit, pour faire imprimer un article, c'est apprendre le vrai poids des mots. [...] Et l'écrivain, découvrant soudain que les mots sont chargés, est porté à les employer avec mesure» (III, 936-937). Non si tratta insomma di dissertare sull'impegno, ma di impegnarsi anche senza combattere, come uomini¹⁸³. L'impegno, per coloro che hanno preso volontariamente parte alla Resistenza, era «un fatto dell'esistenza quotidiana, di una esistenza pericolosa dedicata completamente alla lotta senza quartiere»¹⁸⁴. Camus sottoscriverebbe queste parole pronunciate da Vladimir Jankélévitch, nel 1964 in un omaggio alla Resistenza. La responsabilità delle parole è un valore che solo la dedizione all'impegno quotidiano e la coscienza del rischio della vita può rivelare: «En 1940 a commencé une époque où toutes les paroles et tous les actes engageaient» (CAC 8, 146). L'insegnamento della Resistenza tuttavia non è stato sempre ascoltato; questa è la conclusione a cui Camus perviene nel 1954, nell'epoca in cui gli intellettuali in Francia, sono in piena "guerra fredda"¹⁸⁵. Tale insegnamento, in un mestiere in cui «la règle est de louer sans conséquence et

¹⁸³ «J'aime mieux les hommes engagés que les littératures engagées» (II, 1070). Queste convinzioni saranno al centro della polemica con Sartre, dopo la pubblicazione de *L'homme révolté*.

¹⁸⁴ V. JANKÉLÉVITCH, *Omaggio alla Resistenza universitaria*, in *Perdonare?*, Giuntina, Firenze, 1987, p. 54.

¹⁸⁵ Sul tema si veda in particolare il capitolo *La guerre froide des intellectuels 1947-1956* nel già citato: J.-F. SIRINELLI, P. ORY, *Les intellectuels en France*, cit., pp. 155-214.

d'insulter impunément» è stato obliato e superato in funzione della lotta ideologica.

Una volta constatato che resterà sempre una parte di mistero¹⁸⁶ in quella frazione della vita di Camus segnata dalla Resistenza, non resta che scovare le tracce dell'esperienza resistente nelle sue opere, nel suo pensiero. Nel quadro della riflessione politica di Camus, la Resistenza rappresenta una chiave di volta fondamentale che è stata studiata con attenzione da buona parte della critica. Tuttavia, ad uno sguardo attento risulta evidente che molte nozioni cardine del pensiero empirico di Camus subiscono il battesimo del fuoco all'interno di tale esperienza. Gran parte delle idee politiche dell'autore de *L'homme révolté* si rimodellano al cospetto della storia e della Resistenza, cionondimeno - è utile sottolineare - è il pensiero morale a uscire maggiormente arricchito dall'esperienza vissuta nel campo. La Resistenza, in quanto evento unico e multiforme, scorta da un punto di vista antropologico, morale e politico nasconde una complessità tutta da studiare in relazione ad alcune categorie fondamentali del pensiero camusiano, a partire proprio da quella nozione di "rivolta" - idea così ancestrale, ridondante e onnipresente nella genealogia del pensiero camusiano - che dagli anni della clandestinità in poi subisce la sua trasformazione decisiva. Alcuni caratteri rilevanti dell'esperienza di quell'avventura collettiva che fu la Resistenza possono chiarificare alcune sfumature essenziali del pensiero di Camus e in particolare definire i caratteri della rivolta solidale, nozione assunta a paradigma delle riflessioni de *L'Homme révolté*. Per fare questo mi sono avvalso di alcuni lavori storiografici contemporanei sulla Resistenza francese e, nello stesso tempo, ho consultato documenti originali del tempo, in particolare i fogli clandestini e alcune testimonianze memoriali. Da un confronto tra le analisi razionalizzanti degli storici e le testimonianze dei partigiani, sono arrivato ad isolare alcuni elementi caratteristici dell'aria del tempo rintracciabili nel pensiero morale di Camus. Mi riferisco a tre sentimenti reali, isolabili nell'antropologia della vita resistente: il sentimento, prima individuale, poi collettivo, del rifiuto dell'oppressione (*refus*), l'attitudine alla solidarietà materiale e di intenti instaurantesi tra i resistenti (*solidarité*), la condivisione sociale della paura e della memoria della morte e la disponibilità a morire in nome di un valore (*mort*). Prima di addentrarmi in un discorso generale intendo però analizzare l'unica reale testimonianza che Camus rivelò al pubblico della sua esperienza nella Resistenza.

¹⁸⁶P. VANNEY, *Ce long détour*, cit., p. 62.

La prefazione del 1954 al libro *L'Allemagne vue par les écrivains de la Résistance française* di Konrad Bieber¹⁸⁷ testimonia il turbamento che tale argomento suscitava nello scrittore:

«J'ai toujours eu du mal à parler de la Résistance, j'ai rarement eu plaisir à lire ou à écouter ce qu'on disait. Le culte du passé suppose une vocation que je n'ai pas et le temps perdu l'est tout à fait pour moi. À certain egards, je suis un homme sans mémoire» (III, 934).

La *Préface* è una lettera elaborata in risposta all'invito di scrivere l'introduzione al volume. Camus, nel libro di Bieber, svolge una duplice funzione: è oggetto dello studio e, nello stesso tempo, testimone vivente del fenomeno della *Résistance*. Tra le parole della *Préface* traspare chiaramente un sentimento di disillusione e di rimpianto nei confronti dell'argomento trattato. Tre anni dopo la pubblicazione de *L'Homme révolté*, lo scrittore torna a meditare sulla *Résistance* con gli occhi di chi ha vissuto quegli anni turbolenti, ma anche di chi ha saggiato, nella veste di intellettuale pubblico e di cittadino, i dieci anni posteriori alla fine della guerra. In realtà, in queste pagine Camus delinea un percorso da lui compiuto non *nella*, ma *in relazione alla* Resistenza: è la distanza che separa la verità dalla sua strumentalizzazione. La *Préface* è la descrizione di una separazione, la presa di distanza non dalla *Résistance* in sé, ma da quello che è *stato fatto* di essa negli anni posteriori alla *Libération*: «Je suis éloigné de ce qu'on a fait de la Résistance, de ce qu'elle est devenue» (III, 934-935). La Resistenza ha lasciato indubbiamente una fortissima traccia nella cultura politica francese del dopoguerra¹⁸⁸. Camus si riferisce, in questa circostanza, all'uso della memoria della Resistenza per fini politici che si è palesata in Francia dalla Liberazione in poi. La Resistenza infatti, dopo la vittoria, diventa oggetto di una rivendicazione universale da parte di vari partiti o poteri ad essa precedentemente connessi. Le appropriazioni più durevoli e consistenti furono senza dubbio quelle rivendicate dal gaullismo e

¹⁸⁷K. BIEBER, *L'Allemagne vue par les écrivains de la Résistance française*. Préface d'Albert Camus, Genève, Librairie E. Droz, Lille, Librairie Giard, 1954. L'obiettivo dello studio di Bieber è quello di indagare la rappresentazione della Germania nella letteratura francese dal 1939 in poi. L'oggetto dello studio, nel suo nucleo, è «le gris de haine». Bieber vuole dimostrare che nonostante l'occupazione abbia messo a rischio l'indipendenza e la vita dei francesi gli scrittori si sono astenuti dal manifestare il loro "odio" verso la Germania e i tedeschi. Proprio a Camus sarà dedicato nella presente opera un capitolo dal titolo significativo: *Albert Camus et le refus de la haine*. Bieber coglie un nucleo essenziale del pensiero di Camus negli anni della guerra: la nascita del tema della solidarietà.

¹⁸⁸Per una analisi approfondita dell'immagine della Resistenza dopo la Liberazione rimando a: P. LABOIRE, *Opinions et représentations. La construction de l'image de la Résistance à la Libération*, in *Les Français des années troubles. De la Guerre d'Espagne à la Libération*, Seuil, Paris, 2003, pp. 245-267.

dal comunismo, componenti centrali della politica francese nel dopoguerra. A partire dai primi anni della Liberazione, è rintracciabile, nei sentieri tortuosi dell'istituzionalizzazione dei poteri sorti dalla guerra clandestina, una confusione ideologica tra comunismo e Resistenza. Infatti, già a partire dall'anno 1944-1945, cominciano a rendersi visibili le prime divisioni strutturali in seno alle componenti politiche e identitarie della Resistenza all'uscita dalla guerra. Le cause delle divergenze sono comunemente identificate nelle incomprensioni tra De Gaulle e i Movimenti interni e la lentezza di quel fenomeno complesso che fu l'epurazione di cui anche Camus fu interprete e spettatore. Il magma complesso della Resistenza, l'intreccio proteiforme delle sue correnti di pensiero, alla fine dell'Occupazione esplodono generando la dispersione politica¹⁸⁹. Dopo dieci anni, l'ex redattore capo di «Combat» manifesta, in questa introduzione, una netta presa di distanza dalla strumentalizzazione del fenomeno della Resistenza per fini politici. Per questa ragione, pertanto, egli opera una distinzione fondamentale tra una «verità» e una «menzogna» della Resistenza. Il libro di Bieber, afferma Camus, fa resuscitare passioni sopite che furono «les nôtres», fa rivivere e amare di nuovo «dans sa vérité, l'expérience de ces années» (III, 934). Da questa affermazione possiamo rilevare alcuni elementi d'interesse. Da un lato, la *Résistance* è concepita da Camus come una “esperienza vissuta” e compiuta in un periodo circoscritto di tempo; dall'altro, la medesima “esperienza” è concepita come “collettiva” e, nello stesso tempo, “personale”. Quel «les notres» richiama il corale “nous” con cui l'editorialista di «Combat» esprimeva la sua morale. *Résistance* fu, di fatto, una grande avventura collettiva al cui interno si intrecciarono storie e tormenti individuali. In ultimo, l'esperienza della *Résistance* viene vissuta e percepita di nuovo, attraverso il libro di Bieber, come una “verità”. Alla “verità” della memoria Camus contrappone una “menzogna” storica, la menzogna della strumentalizzazione politica di un evento unico in cui un'intera generazione aveva riposto la speranza per un nuovo avvenire. Tra l'entusiasmo e il disincanto Camus, negli anni tra il 1943 e il 1945, esaurì l'esperienza della *Résistance*. Da quel momento in poi, lo scrittore fece regnare il silenzio sull'argomento.

In questa fase della ricerca intendo indagare a fondo su questa “verità della Resistenza”. Cosa fu la Resistenza in sé e come fu percepita e intesa da coloro che

¹⁸⁹Sul tema si veda: P. VIANNAY, *Nous sommes les rebelles*, collection «Défense de la France, Paris, 1945; P. HERVÉ, *La Libération trahie*, Grasset, Paris, 1945; J. PAULHAN, *Lettre aux directeurs de la Résistance*, Minuit, Paris, 1952; J. CASSOU, *La Mémoire courte*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1953.

resistevano? Qual è dunque la «verità» della Resistenza per Camus? Una risposta parziale alle precedenti domande è rintracciabile nella medesima *Préface* del 1954. In primo luogo, la *Résistance* fu per Camus un'azione retta e onesta: «si jamais combat fut droit, ce fut bien celui-là où l'on entrain après avoir fait la preuve qu'on ne l'avait pas voulu» (III, 935). Il comune sentimento di quegli uomini che hanno scelto di far fronte all'oppressione con la sola angoscia sopportabile «de la peur la plus naturelle» era quello di chi si sente di «essere nel giusto». La “paura più naturale” è ovviamente, per ogni uomo, la morte. La paura della morte è governata e sostenuta dalla probità dell'azione. La Resistenza è stata un'azione giusta compiuta da uomini che hanno sfidato la morte e accettato il sacrificio individuale per favorire la vita della comunità. Tuttavia, c'è sempre un dopo, una riflessione *a posteriori* sull'evento. In questo testo (che ripeto è del 1954), Camus sovrappone la sua immagine residuale della Resistenza alla concretezza reale del fallimento dei suoi ideali. Per questa ragione egli afferma con rammarico che ritenere un'azione onesta in sé significa primariamente confrontarla con la sua realizzazione nella storia. Il pensiero della Resistenza non si limitava a modificare lo stato di cose presenti, vale a dire lo stato di occupazione militare e politica del territorio, ma si poneva come obiettivo la “rivoluzione”: un rovesciamento globale delle istituzioni politiche fondato sull'innesto della morale nella politica. La Resistenza non era considerata altro se non il punto di partenza di un processo finalizzato a cambiare prima la politica e poi l'uomo. In realtà, però, la storia ha certificato che la Resistenza ha fallito, che il suo seme non ha attecchito, anche se le lotte e le sofferenze condivise a quell'epoca non sono state vane per coloro che sono sopravvissuti: «la nécessité même de ces épreuves était alors un enseignement et un réconfort. D'une certaine manière, on nous avait contraints à la bonne cause. Et qu'est-ce dans l'histoire une bonne cause? Celle qui se suffit à elle-même» (*Ibid.*). Una “buona causa” nella storia non necessita di spiegazioni particolari, è autosufficiente, basta a se stessa. Prima di tutto, dunque, la Resistenza è descritta da Camus come il “paradigma della buona causa”. In particolare, l'espressione “che tale causa basti a se stessa” significa che essa non necessita della messa in campo di agenti esterni - ideologie, astrazioni o altre motivazioni indotte - per sussistere e per essere messa in moto. Questa componente “istintiva” descritta da Camus è allegoricamente messa in scena nel romanzo *La Peste*: nulla obbliga Rieux, Tarrou

e Grand ad impegnarsi nella resistenza al male: essi resistono¹⁹⁰. Nessuna ideologia guida gli attori, ma solo un impegno incondizionato a far fronte al male. In questa direzione vanno lette le parole di Rieux al cospetto di padre Paneloux: «il y a des heures dans cette ville où je ne sens plus que ma révolte» (II, 184)¹⁹¹. Il sentimento della rivolta al cospetto dell'oppressione non necessita di sovrastrutture astratte, è puro e basta a se stesso. Questa convinzione consente all'editorialista di «Combat» il 25 agosto 1944 di affermare: «devant la victoire revenue, sans esprit de retour, ni de revendication: "Nous avons fait ce qu'il fallait"» (CAC 8, 153)¹⁹².

Per Camus, riassumendo, la Resistenza fu una "esperienza" personale e collettiva, un'azione onesta e una "buona causa" che basta a se stessa. È dunque innegabile il giudizio di valore estremamente positivo sul fenomeno: avventura giusta e buona, in cui gli individui sono stati al contempo *solitaires* e *solidaires*.

A Camus non resta che giudicare il suo personale ruolo nella Resistenza. La decisione di restarle fedele è legata essenzialmente al sentimento di fedeltà verso coloro che hanno combattuto e sono morti. Per questo Camus non rinnega l'esperienza, ancor meno le parole scritte in quegli anni: «je suis content au contraire de d'avoir pris une part, si mince soit-elle, de cette aventure» (III, 937). Tale fedeltà resta tuttavia lucidamente ancorata alla verità dell'impegno originario nella Resistenza: quello di essere una rivolta contro l'oppressione. L'esplicitazione di questa convinzione sgorga attraverso un confronto col presente. L'atteggiamento degli intellettuali di fronte alla Guerra Fredda che contrappone in due blocchi, Stati Uniti e URSS, è spiegata

¹⁹⁰I personaggi de *La Peste* sono tutti estremamente diversi fra loro. Rieux è un medico figlio di operaio che vede partire la moglie malata qualche giorno prima dello scoppio dell'epidemia. Tarrou ha un passato da militante internazionalista. Rambert è il giornalista parigino che ha partecipato alla Guerra di Spagna. Grand è lo scrittore inespresso. Othon è un uomo di giustizia che predilige, nella sua scala di valori, l'ordine. Paneloux è il religioso. Camus, nella narrazione delle vicende dei suoi personaggi in relazione alla resistenza al male, non crea gerarchie di valore. Infatti non c'è un personaggio che maggiormente "merita" nell'azione resistente. Al contrario, Camus insiste sulla fraternità che lega gli uomini di Orano nella loro "buona azione". Ad unire personaggi così diversi fra loro è infatti solo il dovere di resistere che li compatta solidarmente. Camus evita volontariamente di raffigurare eventuali *querelles* ideologiche (prediligendo semmai un dialogo a sfondo metafisico) e si concentra su una motivazione "naturale" all'azione. Riesce al contempo a ricordare attraverso l'allegoria la varietà delle componenti della resistenza, la sua natura multiforme e trasversale al di là delle strumentalizzazioni politiche. Cfr. J. GUÉRIN, *Albert Camus, portrait de l'artiste en citoyen*, Bourin, Paris, 1993, pp. 63-81.

¹⁹¹Trad. it. da: A. CAMUS, *La peste, cit.*, p. 542: «Ci sono ore, in questa città, che non sento se non la mia rivolta».

¹⁹²Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 113: «davanti al manifestarsi della vittoria, senza alcuno spirito di rivalsa o di rivincita: "Abbiamo fatto quel che andava fatto"».

come una forma di odio ideologico fine a se stesso. Al contrario, la natura della Resistenza non radicava la sua ragion d'essere in una ideologia preconstituita manifestantesi nell'odio verso la Germania, ma nel suo attecchire alle fondamenta di uno spirito di lotta contro una forma determinata di oppressione. L'odio ideologico, incarnato dalla guerra fredda, viene rigettato da Camus nel momento in cui lo scrittore franco-algerino rivendica la sua fratellanza con Nietzsche, un tedesco, Melville, un americano e Tolstoj, un russo, maestri indiscussi nella sua personale formazione e capisaldi di una cultura condivisa e interiorizzata dall'intero Occidente. Per questa ragione «*haïr leurs peuples serait me nier et me réfuter moi-meme*». Al contrario, «*les combattre s'ils oppriement le mien est une autre, toute autre affaire*» (III, 937). Agli occhi di Camus, la natura del fenomeno della Resistenza era dunque strettamente connesso alla realtà contingente del momento e non a un odio ideologico nei confronti del nemico tedesco¹⁹³. Di fatto, la Germania nazista occupò la Francia e la Resistenza fu la lotta del popolo francese contro questa particolare forma oppressione materiale e spirituale. Da queste pagine, emerge in tutta la sua forza l'influenza che il contesto internazionale esercitava sullo scrittore ormai ai margini della società intellettuale. Il pensiero della Guerra Fredda e dell'odio ideologico respirato negli uffici dell'*intelligensia* francese influenza l'immagine residuale dell'esperienza della Resistenza e spinge Camus non tanto a ricordare gli istinti e le ragioni che soggiacevano al fenomeno degli anni Quaranta, quanto piuttosto a confrontarlo con la politica internazionale del momento. Tuttavia, la Resistenza - in quanto esperienza relamente vissuta da uomini - ha dato alla luce nel cuore degli anni più bui un tipo di atteggiamento morale e una postura di comunità destinati a risvegliarsi di fronte a qualsiasi forma di oppressione il futuro avrebbe riservato alla Francia:

«Je sais qu'un certain nombre de français pensent ainsi et que leur attitude devant une nouvelle occupation, pour être démunie de hargne, n'en sera pas moins déterminé. Selon moi, c'est en cela qu'eux de moins restent fidèles à l'esprit de Résistance» (III, 937).

La fedeltà di cui parla Camus è la fedeltà nello "spirito della Resistenza". Dall'abisso della memoria di un uomo che visse la Resistenza, dieci anni dopo la Liberazione dell'Europa dalla peste del nazismo, riemergono un termine e una espressione che calvacavano giornalmente le pagine dei fogli clandestini: "fidélité" e "esprit de la

¹⁹³Come ho mostrato in precedenza, Camus non muove dal nazionalismo o dall'odio nazionale quando scrive le sue lettere all'amico tedesco.

Résistance". Come visto in precedenza, «Combat», fin dal principio, utilizza il linguaggio della morale. La dimensione morale e spirituale dell'azione resistente, condivisa ampiamente da diversi movimenti clandestini, si rispecchiava comunemente nella formula "Esprit de Résistance". Con questa espressione i resistenti intendevano svariati fenomeni: il senso della missione, l'energia messa in campo nella lotta, la motivazione mistica del *maquisards*, lo spirito di rivolta contro l'oppressione, la difesa della dignità umana contro la servitù. Tuttavia, pur non essendo chiaramente ed esaustivamente definibile o razionalizzabile da una definizione, l'espressione "esprit de Résistance" ha avuto una notevole fortuna anche dopo la fine della Guerra. Che cosa ha a che fare un fatto storico concreto con lo "spirito"? Perché tutti gli ex combattenti e resistenti richiamano sovente alla memoria questo "esprit de Résistance"? Perché Henri Michel, il primo storico del pensiero della Resistenza, intitola la sua collana di studi storiografici sulla Resistenza proprio "Esprit de Résistance"? Queste domande sono legittime solo nel momento in cui si scopre che dietro l'espressione "esprit de Résistance" si cela un mondo sommerso da scandagliare che coinvolge sia la storiografia che l'antropologia della vita resistente.

A questo punto della ricerca, è necessario scandagliare il fenomeno della Resistenza per comprendere a fondo cosa essa rappresentò per coloro che la vissero come esperienza. "Esperienza" - come si è più volte esplicitato - è una parola chiave nella presente ricerca. In Camus, il dato empirico e il vissuto sono sempre il punto di partenza da cui muove la riflessione. Il mio obiettivo è pertanto quello di approfondire alcuni aspetti concettuali ed emotivi della Resistenza in quanto esperienza vissuta da uomini. Per questa ragione, mi sono servito di un approccio storico-antropologico al fine di tessere in insieme alcuni risvolti peculiari della vita e della morte del resistente. Camus fu resistente anche se recitò una parte marginale in quegli anni di lotta. Egli rimase legato a quella che fu la resistenza intellettuale, tuttavia fu nello stesso tempo partecipe di uno stato dello spirito condiviso in quegli anni da scrittori e combattenti che lottavano per una causa comune. Questo percorso nell'antropologia della resistenza è finalizzato esclusivamente a porre delle domande alla nozione di rivolta elaborata da Camus.

Il termine "rivolta" entra a far parte del vocabolario politico-morale molto prima della parola "resistenza"¹⁹⁴. Ben saldo nella storia francese e soprattutto nella sua

¹⁹⁴Per una ricognizione storico-tematica della nozione di *révolte* nella cultura francese si veda: P.

storia culturale, la parola *révolte* è comunemente utilizzata in Francia fin dal Medioevo a partire dalle *Jacqueries*. La parola *résistance*, al contrario, è stata pronunciata - nel senso storico, militare e morale con cui è comunemente intesa - per la prima volta dal Generale De Gaulle nel suo discorso da Radio Londra il 18 giugno 1940¹⁹⁵; poi assunta a pieno titolo e dotata di *valore* fondativo nel linguaggio dei giornali clandestini della Francia occupata¹⁹⁶. Da un punto di vista etimologico il termine deriva dal latino “resistere”¹⁹⁷. La parola “résistance”, secondo un dizionario della lingua francese anteriore al XX secolo, il *Dictionnaire Universel*, di Antoine Furetière¹⁹⁸, significa: «una qualità per la quale un corpo non può essere penetrato se non difficilmente». Il termine “résistance”, in primo luogo, è pertanto l’espressione di un fatto fisico e deriva dal linguaggio medico. In secondo luogo, il termine indica «l’azione di difesa degli animali o degli uomini contro qualcosa che li attacca». Infine, “résistance” significa «opposizione ai disegni, alla volontà, ai sentimenti altrui». In quest’ultima definizione possiamo rintracciare una matrice morale della parola: “résistance” è l’espressione di una volontà di dire “no”. Il ricorso a un vocabolario del francese antico

MIQUEL (a cura di), *La révolte*, Bordas, Paris-Bruxelles-Montréal, 1971.

¹⁹⁵ «Moi, Général De Gaulle, actuellement à Londres, j’invite les officiers et les soldats français qui se trouvent en territoire britannique ou qui viendraient à s’y trouver, avec leurs armes ou sans leur armes, j’invite les ingénieurs et les ouvriers spécialistes des industries d’armement qui se trouvent en territoire britannique ou qui viendraient à s’y trouver, à se mettre en rapport avec moi.

Quoi qu’il arrive, la flamme de la *résistance* française ne doit pas s’éteindre et ne s’éteindra pas». Il discorso del giorno seguente ripropone il termine: «Tout français qui porte encore des armes a le devoir absolu de continuer la *résistance*» (C. DE GAULLE, *Discours et messages*, tome 1: *L’Appel*, Plon, Paris, 1954, pp. 268-269).

¹⁹⁶ Molti movimenti durante l’occupazione scelgono come nome del proprio foglio clandestino proprio la parola *résistance*. Il più celebre tra questi fu *Résistance. Bulletin officiel du comité national de salut public*, stampato dal gruppo del Musée de l’Homme dal 1940 al 1941.

¹⁹⁷ Questa etimologia dà origine alle parole delle lingue neo-latine: “résistance”, “resistenza”, “resistencia”, “resistència”. In tedesco la parola “resistenza” è comunemente tradotta col termine “Widerstand” (lo stesso termine è utilizzato da Dietrich Bonhoeffer nella celebre opera *Widerstand und Ergebung*) e assume una accezione differente. Questa differenziazione semantica del termine dal francese rispetto a quello tedesco dava origine, durante la Guerra, ad alcune incomprensioni: «Je me souviens de mon étonnement devant l’incompréhension des mes camarades allemands au camp d’Oraniemburgh-Sachsenhausen, en été 1944, quand, à leur question: “Pourquoi as-tu été arrêté?”, je répondis: “J’étais dans la Résistance française” (*Im französischen Widerstand*). Alors eux: “La résistance passive?” Je compris tout d’un coup que le mot évoquait pour eux un phénomène différent, ce qu’on appelé la “résistance passive” de la population de la Ruhr pendant l’occupation française en 1923-1924. *Widerstand*, pour eux, c’était cela, et rien d’autre, et nos activités recevaient des définitions tout à fait différentes» (C. BOURDET, *L’aventure incertaine*, cit., pp. 12-13). Solo dopo la guerra, la parola “resistenza” ha assunto la medesima significazione in tutte le lingue.

¹⁹⁸ A. Furetière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1972.

serve soprattutto a mostrare come non ci sia traccia di una significazione del termine “résistance” legata al lessico militare né alla storia, peculiarità che il termine assumerà solo nel Novecento. Nel francese corrente, attraverso il dizionario *Le Robert*, oltre alla definizione fisica della parola, compare una significazione storico-militare: la «resistenza è un’azione di opposizione armata a una situazione di occupazione». In particolare, una voce chiama direttamente in causa la Seconda Guerra Mondiale: “résistance” è l’opposizione dei francesi all’azione dell’occupante tedesco e del governo di Vichy. Anche il verbo “résister” cela una inaspettata ricchezza di significati: l’atto di non cedere sotto l’effetto di una forza o l’atto di opporsi alla volontà altrui quando è contraria ai nostri desideri o alla nostra libertà. La portata morale alla base del termine resta inalterata: “résistance” è una volontà di dire “no”, un rifiuto a piegarsi alla volontà altrui. La nozione di rifiuto risulta connessa alla nozione di azione volontaria cosciente: è una coscienza che dice no.

L’analisi storico-lessicale è utile solo al fine di introdurre un discorso ben più complesso legato al tentativo di definire in maniera generale la *Résistance* con l’intenzione di comprendere l’evento in tutte le sue sfaccettature storiche, militari e morali¹⁹⁹.

Lo sforzo di concettualizzazione operato dagli storici per circoscrivere una definizione rigorosa del fenomeno della Resistenza è contornato da innumerevoli difficoltà. Sebbene il problema possa considerarsi non ancora esaurito, lo sforzo di concettualizzazione in atto non deriva da un gusto ingiustificato per l’astrazione. L’obiettivo di una caratterizzazione globale del fenomeno mira a rendere più solide e meno improvvisate le investigazioni degli storici al fine di distinguere la riflessione storiografica, scientificamente fondata, dal senso comune e dalla mitologia²⁰⁰. L’oscillazione perenne tra mito e storiografia, tra leggenda e storia, indubbiamente non facilita la comprensione del fenomeno²⁰¹. Troppe inoltre sono state, dal dopoguerra in poi, le falsificazioni e le esagerazioni soprattutto intorno al dibattito sull’eredità della Resistenza. Come se non bastasse il fenomeno trova la sua culla generativa in

¹⁹⁹Da questo momento in poi utilizzerò il termine *Résistance* al fine di intendere la resistenza francese negli anni della guerra.

²⁰⁰Cfr. P. LABOIRE, *Qu’est-ce que la Résistance*, in F. MARCOT (a cura di), *Dictionnaire historique de la Résistance*, Robert Laffont, Paris, 2006, pp. 29-38.

²⁰¹Jean Pierre Azema scrive infatti: «La mémoire collective retient généralement du résistant une image confuse où s’entremêlent l’agent secret, le justicier ou le hors-la-lois qui tiennent de l’acteur du western, de chevalier sans peur et sans reproche faisant sauter, mitraillette au poing, un nombre incalculable d’usines et de trains» (J.P. AZEMA, *De Munich à la Libération*, Seuil, Paris, 1979, p. 169).

quel complesso intreccio ideologico, politico, psicologico, militare, morale che fu la Seconda Guerra Mondiale. In conclusione, la Resistenza in quanto evento storico determinato incarna in sè i più svariati aspetti di una complessità politica, sociale, culturale, militare ed etica in atto in un tempo limitato della storia d'Europa. La Resistenza è costituita da una moltitudine di situazioni particolari impossibili da isolare che probabilmente per la maggior parte resteranno inaccessibili e intrasmissibili: «Elle est par excellence un entrelacs d'engagements et de cheminements singuliers qui ne trouvent leur sens véritable que dans la dimension collective de l'action et le partage solidaire d'une expérience commune»²⁰².

Tuttavia, gli storici, soprattutto in Francia²⁰³, si sono spinti al di là dell'evento circoscritto al fine di elaborare una riflessione sul concetto di Resistenza. Henri Michel, il primo storico - e resistente - che si avvicinò al tema attraverso studi legati alle correnti di pensiero della Resistenza, la definisce nella sua duplice dimensione: lotta patriottica per la liberazione del suolo nazionale e lotta ideologica per la dignità dell'uomo²⁰⁴. In questa seconda accezione è racchiuso tutto il senso morale della parola. Di particolare interesse risulta essere l'analisi dello storico François Bédarida. Il suo sforzo analitico è una conseguenza diretta della potente attrattiva dell'idea di Resistenza che si è venuta a concretizzare nella cultura occidentale: modello, simbolo, mito, la Resistenza è tutto questo; nel dettaglio, ciò che la rende tale è il fatto che in essa «l'universalismo si combina con la storicità»²⁰⁵. La motivazione di questa amalgama tra l'idea pura e la "sudicia" storia risiede, da una parte, nel fatto che la Resistenza si esprime attraverso una «struttura binaria fondamentale e perenne dell'esperienza vissuta», che si manifesta nelle coppie antitetiche *soumission/résistance*, *résignation/refus*, *collaboration/révolte*; dall'altra invece, nel fatto che essa si trova ad affondare le radici in un campo storico privilegiato, i giorni della Seconda Guerra

²⁰²P. LABOIRE, *Qu'est-ce que la Résistance*, cit., p. 33.

²⁰³Mi limito ad utilizzare il quadro speculativo del dibattito in atto in Francia sul tema poiché la Francia è il luogo privilegiato, sia in quanto luogo semantico, culturale e ovviamente geografico, in cui ha vissuto e scritto Camus. La Resistenza di Camus fu soprattutto la *Résistance*. Anche da un punto di vista linguistico farò riferimento alla *Résistance* in modo da mettere in luce alcuni termini ricorrenti non solo nel lessico camusiano ma anche nel lessico dei resistenti francesi attraverso la carta stampata. In particolare mi riferisco alla ricorrenza di vocaboli come *révolte*, *révolution*, *refus*, *indignation*, *combat* e via dicendo.

²⁰⁴H. MICHEL, *La guerre de l'ombre*, Grasset, Paris, 1971, pp. 15-16.

²⁰⁵F. BÉDARIDA, *Sur le concept de Résistance*, in J-M. GUILLON, P. LABORIE (a cura di), *Mémoire et histoire: la Résistance*, Privat, Toulouse, 1995, p. 45.

Mondiale, uno dei grandi momenti della storia universale. Sebbene il fenomeno della Resistenza abbia avuto luogo in questi anni specifici, la nozione non si è esaurita in essi. Conclude Bédarida: «D'où la taille de l'enjeu, puisqu'écrire l'histoire de la Résistance consiste à rien moins qu'à constituer en objet historique une structure de la condition humaine»²⁰⁶. Le coppie antitetiche elaborate a livello teorico si possono leggere come attitudini differenti in relazione a un evento: l'oppressione. Se da un lato è possibile rilevare nelle scelte individuali di collaborare con l'oppressore una forma di sottomissione derivante dalla rassegnazione; dall'altro, possiamo constatare l'attitudine del resistente nel sentimento del rifiuto e della rivolta. Il *refus* dell'occupazione e dell'oppressione è il sentimento originario di ogni movimento di Resistenza.

Quello che mi interessa indagare in questi paragrafi, tenendo presente le analisi degli storici sul concetto di Resistenza, è se è possibile al contrario ricavare dall'esperienza storicamente vissuta da Camus una struttura della condizione umana. La rivolta, per Camus, è di fatto un movimento che dall'esperienza conduce all'idea. Albert Camus, *résistant* e *penseur*, dopo l'esperienza vissuta dell'evento della *Résistance*, modificherà l'idea di "rivolta individuale" in "rivolta solidale" ergendola a struttura della condizione umana. Da questa suggestione, mai profondamente chiarita dalla critica, si generano alcune questioni generali: quanto ha influito l'esperienza vissuta della *Résistance*, l'idea stessa di *Résistance*, il cosiddetto "Esprit de la Résistance" sulla nozione di *révolte* nel pensiero di Camus? Se l'empirico è sempre il punto di riferimento della riflessione camusiana quali aspetti empirici e quotidiani del vissuto resistente ha esperito in particolare Camus? Infine, come si legano fra loro il rifiuto, la solidarietà e la morte, componenti emotive costitutive del movimento di rivolta del funzionario descritto nella *Remarque sur la révolte*, all'interno del fenomeno della Resistenza? Per comprendere cosa sia stata realmente la Resistenza per Camus bisogna porsi in contesto, cioè analizzare le dinamiche storico-antropologiche all'interno delle quali lo scrittore ha elaborato e sviluppato alcune categorie fondamentali del suo pensiero.

La definizione di Resistenza, intesa come operazione concettuale volta a riassumere in se tutti gli aspetti del fenomeno storico, che comunemente è presa a punto

²⁰⁶*Ibidem.*

di riferimento dagli storici²⁰⁷ è quella di François Bédarida. Seppur non definitiva, essa accoglie in sé tutte le sfaccettature del fenomeno:

«La Résistance est l'action clandestine menée, au nom de la liberté de la nation et de la dignité de la personne humaine, par des volontaires s'organisant pour lutter contre la domination (et le plus souvent l'occupation) de leur pays par un régime nazi ou fasciste ou satellite ou allié»²⁰⁸.

Con *Résistance*, in Francia, negli anni che vanno dal 1940 al 1944, s'intende ogni azione - intellettuale, militare o politica - clandestina che, nonostante l'Armistizio, ha come obiettivo la continuazione della lotta contro l'invasore. Delimitata nel tempo e concepita come evento storico, essa inizia con l'Armistizio e si conclude con la Liberazione. Incorniciata nello spazio, la Resistenza è limitata in gran parte al territorio francese e alle sue colonie ma, sul piano intellettuale, allargata al fenomeno della Resistenza internazionale al nazismo. In ultimo, la Resistenza si configura come una lotta intrapresa da volontari organizzati contro l'occupazione del territorio francese da parte dei nazisti. Questa lotta è condotta in nome della libertà e dignità della persona umana. In quest'ultimo aspetto della definizione è riscontrabile un piano "morale" della Resistenza, quindi non solo politico-militare.

In primo luogo, mi soffermo sull'importanza, all'interno della definizione proposta, della parola "azione". La Resistenza, prima di essere sottoposta alla lente della storiografia, non appartiene al mondo delle idee, non è un concetto, ma prima di tutto è un'azione. Come suggerisce Henri Michel: «Un pensée qui se situerait hors de l'action ne serait plus celle d'un Résistant, mais d'un spectateur»²⁰⁹. Si è resistenti, insomma, solamente nel momento in cui si resiste: L'azione è una componente costitutiva della Resistenza, la sua sostanza. Non a caso, lo storico François Marcot sintetizza così il problema: non si è resistenti ma *si fa* la Resistenza²¹⁰. Il pensiero - inteso come gesto intellettuale finalizzato all'azione - è solo una delle armi della Resistenza; la creazione e propagazione di teorie, idee, etiche è al servizio della lotta per la liberazione dall'oppressione. Il pensiero, attraverso il necessario veicolo dei giornali, strumenti quotidiani di condensazione di idee, asistematici sguardi sulla realtà

²⁰⁷Cfr. F. MARCOT (a cura di), *Dictionnaire historique de la Résistance*, cit., p. 33.

²⁰⁸F. BÉDARIDA, *L'Histoire de la Résistance. Lectures d'hier et chantiers de demain*, in F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, Complexe, Bruxelles, 2003, pp. 117-118.

²⁰⁹H. MICHEL, *Les courants de pensée de la Résistance*, cit., 1962, p. 2.

²¹⁰F. MARCOT, *Pour une sociologie de la Résistance: intentionnalité e fonctionnalité*, in A. Prost, (a cura di), *La Résistance, une histoire sociale*, Éditions de l'Atelier, Paris, 1997.

en train de se faire, evolve insieme agli avvenimenti, ai dibattiti, ai massacri, per tracciare il cammino dell'azione. All'inizio e alla fine del gesto teorico vi è pertanto una istanza pragmatica determinata. Azione e pensiero sono, all'interno del fenomeno della Resistenza, in un rapporto funzionale reciproco: il pensiero genera l'azione, l'azione dà fuoco al pensiero. In un articolo del primo numero del giornale clandestino «Libération-Sud» (Organe du Directoire des Forces de Libération Françaises) viene dichiarato fin da subito il ruolo dei giornali della Resistenza e esplicitato il rapporto funzionale reciproco tra pensiero e azione: «ce journal ne sera pas une feuille de papier, mais un acte»²¹¹. Al principio e alla fine vi è dunque l'azione, il giornale stesso è un "atto". Questo dato certifica l'originalità del fenomeno della Resistenza, del pulsare della storia tra i fogli clandestini.

La Resistenza è un fenomeno molto complesso al cui interno furono generate innumerevoli correnti di pensiero. Orbene, quello che interessa, nell'economia della presente ricerca, non è scandagliare le diversità, bensì esaminare i risvolti comuni del pensiero e del sentire resistente. Che cosa avevano dunque in comune gli uomini della Resistenza? Che cosa dividevano nell'interiorità della loro motivazione alla lotta?

Un risposta parziale la fornisce uno dei primi storici della Liberazione di Parigi, scrive infatti Adrien Dansette:

«Entre ces hommes de milieux et de professions variés, de principe souvent opposés, jetés par des circonstances diverses dans le même combat, qu'il y avait-il de commun? Certes, faces aux faits, un attitude de refus, la volonté de ne pas se résigner»²¹².

Un'attitudine comune ai resistenti è dunque una disposizione al rifiuto, una volontà di dire "no". Ovviamente se il fenomeno fosse coinciso solo con questi impulsi emotivi individuali la Resistenza non sarebbe sopravvissuta al suo avversario. Ma nel fondo dell'esperienza storica determinata, alle spalle dell'azione militare, nel cuore dei *maquisards*, giace una condivisa «mystique de la Résistance»²¹³. I resistenti, sono stati marcati nella loro più profonda sostanza da questo "mondo sotterraneo misterico" agito e patito fino a diventare, sempre secondo Dansette, «des croyants et des révolutionnaires». È possibile dunque leggere all'interno dell'evoluzione

²¹¹ *Maintenant*, «Libération-Sud», n. 1, juillet 1941.

²¹² A. DANSETTE, *Histoire de la Libération de Paris*, Perrin, Paris, 1994, p. 14.

²¹³ *Ibidem*.

spirituale dei resistenti una motivazione “sacra” legata all’esperienza dell’azione resistente che si trova “al di là” del pensiero logico-descrittivo applicabile al medesimo evento: «Ne pourrait-on dire que les résistants, au sortir de la clandestinité, sont comme les chrétiens au sortir de catacombes, mais des chrétiens sans doctrine dont la religion serait faite d’un ensemble d’aspirations fortes et vagues, vers un renouvellement aussi total qu’indéterminé?»²¹⁴. Siamo al cospetto di uno slancio “mistico” che non tende verso il divino, bensì verso un coacervo di idee e prospettive d’avvenire fondate su un concreto e terreno atto di rivolta all’oppressione:

« Les Résistants, opérant un retour sur eux-mêmes, se sont souvent étonnés, parfois émerveillés, d’exister. Comment tout cela était-il possible ? Hier, ils n’étaient rien, ou du moins ils étaient différents ; aujourd’hui ils sont des soldats, d’un genre inédit. De quoi demain sera-t-il fait ? Que leur réserve l’avenir ? Venus du néant, y retourneront-ils ? une fois achevée l’occupation qui le fit naître, y retourneront-ils une fois achevée l’occupation qui les fit naître ? Bref, s’inquiétant de leur destinée, essayant de dégager les buts de leur combat, les Résistants s’efforçaient de trouver un sens à leur épopée et à leur passion, et de se fixer une mission. À l’origine, comme au terme, ce qui a suscité et maintenu leur action au fil des épreuves, c’est une mystique »²¹⁵.

Il carattere estremamente singolare dell’esperienza della Resistenza si manifesta nella creazione di espressioni linguistiche inventate nella clandestinità. Una delle espressioni più impiegate nei testi dell’epoca è per l’appunto “esprit de Résistance”. Anche Camus - come si è mostrato - rievoca la suddetta espressione nella *Prèface a L’Allemagne vu par les écrivains de la Résistance*. L’ “esprit de la Résistance” è uno stato dello spirito a cui bisogna restare fedeli. L’espressione viene generata dalla convinzione che la Resistenza è una organizzazione politica militare e, al contempo, uno stato dello spirito: «la Résistance qui est à la fois organisation et état d’esprit, est donc devenue en France une avant-garde agissante et pensante»²¹⁶. L’espressione è presente nei fogli clandestini dal 1940, dai mesi successivi all’occupazione: «Considérez-vous toujours comme mobilisés, et répandez autour de vous cet esprit de résistance passive, la seule qui nous reste, pour que l’Allemand comprenne que si des traîtres ont livré la France, il reste encore de vrai Français»²¹⁷. In questo estratto, prelevato da

²¹⁴Ivi, pp. 14-15.

²¹⁵H. MICHEL, *Les courants de pensée de la Résistance*, cit., p. 426.

²¹⁶Presentation: *c’est par la résistance qui commence l’avenir*, «La Revue libre», N. 1, décembre 1943, p. 3.

²¹⁷*Pour faire connaissance*, «En captivité», 24 novembre 1940.

un foglio clandestino appena nato, emerge chiaramente quella «struttura binaria fondamentale e perenne dell'esperienza vissuta» di cui parla Bédarida. L'oppressione infatti divide lo spirito dei francesi in due opposti contrassegnati tra i due poli "collaborazione" e "rivolta" che implicano l'opposizione tra "rassegnazione" e "rifiuto" e, nello stesso tempo, tra "sottomissione" e "resistenza". La vera Francia, per la stampa clandestina, è quella che resiste. L' "esprit de la Résistance" è una espressione che non ha limitato la sua fortuna solo nella letteratura clandestina, ma ha avuto un seguito anche nelle riflessioni posteriori sul significato etico della Resistenza²¹⁸e sull'eredità spirituale della Resistenza²¹⁹. Attualmente gli storici tendono a sminuire il valore di una tale interpretazione perché "intuitiva" e non in grado di cogliere la natura multiforme del fenomeno. La ricostruzione storiografica delle logiche di pensiero e delle forme di sensibilità comporta sempre notevoli difficoltà. Tuttavia, al di là della storiografia, Camus dimostra di aver parteggiato l'"esprit de Résistance" e di restargli ancora fedele nel 1954.

Al fine di definire i contorni dell'esperienza della Resistenza di Albert Camus, ho scelto di seguire il metodo dell'antropologia storica. Un approccio troppo condizionato dalla memoria dei resistenti infatti correrebbe il rischio di sconfinare in una mitologia della Resistenza alimentata dalla dimensione della memoria individuale. Al contrario, una prospettiva fondata sull'antropologia della vita resistente, indirizzata a studiare alcune componenti specifiche e quotidiane esperite dagli uomini della Resistenza e certificate trasversalmente, sia dalla storiografia che dalla memoria dei resistenti stessi, è in grado di focalizzare l'indagine sui dati concreti del vissuto resistente, colti nella loro dimensione empirica ed emozionale. Seguendo tale approccio, è possibile rilevare effettivamente quello che ho chiamato finora "empirico camusiano", cioè la dimensione dell'esperienza vissuta da cui prende le mosse il pensiero. Jean Pierre Vernant, storico e resistente, riflettendo sul fenomeno della Resistenza, afferma: «Viene sempre il momento in cui lo storico, per capire, deve mettersi nei panni di coloro per i quali la successione degli eventi non ha fatto parte della storia,

²¹⁸Basti pensare alla già citata collana diretta da Henri Michel intitolata appunto "Esprit de la Résistance".

²¹⁹Sul tema rimando alle seguenti memorie: S. RAVANEL, *L'Esprit de résistance*, Le Seuil, Paris, 1995; A. VISTEL, *Héritage spirituel de la Résistance*, Lug, Lyon, 1955. E ai seguenti studi: H. BERNARD, *Esprit de la Résistance et conscience européenne*, La Renaissance du Livre, Bruxelles, 1980; V. HEYDE, *De l'esprit de la Résistance jusqu'à l'idée de l'Europe: projets européens et américains pour l'Europe de l'après-guerre (1940-1950)*, Peter Lang, Bruxelles, 2010.

ma di una drammatica quotidianità. Non si può isolare l'evento dal suo contesto e da coloro che l'hanno vissuto: l'evento forma un blocco»²²⁰.

Quali sono gli aspetti, i motivi e gli attributi che Camus, nell'esperienza della Resistenza, colta nella sua dimensione quotidiana ed empirica, trattiene e poi rielabora in forma di pensiero al fine di sviluppare un'idea di rivolta solidale? In particolare mi concentrerò su tre aspetti antropologici determinati che caratterizzano l'antropologia della vita resistente: l'attitudine al rifiuto, la solidarietà e la morte.

All'interno degli scritti clandestini e delle testimonianze dei resistenti emergono alcuni elementi che mettono in mostra come alcune espressioni sentimentali fondamentali fossero alla base dello spirito della Resistenza. Alban Vistel, autore di un articolo intitolato *Fondements spirituels de la Résistance*, pubblicato sulla rivista «Esprit» un anno dopo la pubblicazione de *L'homme révolté*, si è rivelato essere una fonte estremamente interessante per la presente ricerca.²²¹ In questo articolo, poi ampliato e divenuto libro²²², è particolarmente significativa la definizione di Resistenza che l'autore elabora. In questa tipologia di scritti non prevale l'interpretazione oggettiva, ma la memoria del *partisan*; di conseguenza, la spiegazione non è contrassegnata dall'oggettività documentaria, bensì dal ricordo soggettivo. Vistel ci rivela, con uno sforzo della memoria, il significato della parola *Résistance* per coloro che in essa si impegnavano: «Pour nous, les mots résistance aura signifié à un moment donné de notre destin: volontariat engagé dans l'affirmation de valeurs que nous jugeons essentielles»²²³. La soggettività dell'analisi razionalizzante è evidentemente enfatizzata da quel "pour nous". Dalla definizione proposta, emerge innanzitutto la considerazione dell'avventura della Resistenza come orizzonte di vissuto collettivo; quel "nous" identifica, infatti, una comunità di appartenenza che condivide la lotta. In secondo luogo, nelle parole del vecchio *partisan* risalta il requisito della volontarietà dell'impegno. L'atto resistente, in quanto atto volontario, implica necessariamente l'avvenuta presa di coscienza di resistere. In ultimo, la Resistenza non è solamente l'espressione collettiva e militare di una volontà di dire "no", ma più in generale essa si esplicita in una affermazione condivisa di valori giudicati essenziali da chi ha scelto di impegnarsi nella lotta. Limitarsi a considerare la Resistenza come

²²⁰J.P. VERNANT, *Senza frontiere. Memoria, mito e politica*, Raffaello Cortina, Milano, 2005, p. 23.

²²¹A. VISTEL, *Fondements spirituels de la Résistance*, « Esprit », n. 10, ottobre 1952.

²²²A. VISTEL, *Héritage spirituel de la résistance*, Lug, Lyon, 1955.

²²³*Ivi*, p. 480.

una difesa del suolo nazionale significa, per Vistel, ridurre notevolmente la portata semantica del termine, poiché la Resistenza è stata in realtà un fenomeno ben più vasto: «la révolte de l'homme contre le tyrannies»²²⁴. Come si può agevolmente notare, Vistel considera un evento storicamente e geograficamente determinato l'espressione di un fenomeno universale e senza tempo: la rivolta umana che fa fronte all'oppressione. Ridotta all'osso, la definizione di Vistel assume connotati ancora più universali in *Héritage spirituel de la Résistance*: «la Résistance était avant tout un révolte de l'esprit»²²⁵. La definizione proposta è naturalmente frutto di una congettura soggettiva fondata sul ricordo e alimentata dalla passione. Tuttavia, essa è forgiata su una esperienza personale e condivisa. Far coincidere il senso della Resistenza con un atto di patriottismo o con una azione militare di liberazione territoriale significa, agli occhi di Vistel, non considerare la complessità di un fenomeno che fu al tempo una «volonté de conscience» e una «volonté de révolution». Vistel fa chiaramente riferimento a un tema onnipresente nei programmi dei Movimenti: alla Resistenza avrebbe dovuto dare seguito una Rivoluzione²²⁶.

Le domande che sorreggono l'argomentazione di Vistel sono fondamentalmente due: ha senso parlare di fondamenti spirituali della Resistenza? Si può parlare di un'eredità spirituale della Resistenza? Il fatto che la Resistenza sia stata una azione politica, militare e propagandistica implica che alla sua stessa origine dovesse soggiacere l'intelligenza, la volontà e l'anima degli uomini. L'indagine dell'ex-partigiano è dunque indirizzata a scoprire l'origine "spirituale" dell'azione resistente. L'opera di Vistel non è il frutto di un'indagine storiografica - anche se saldamente sorretta da fatti concreti nello sfondo dell'argomentazione - , ma di una indagine filosofica volta a isolare e definire i "fondamenti spirituali" della Resistenza. "Fondamenti spirituali", "Esprit de la Résistance" e "Mysthique de la Résistance" sono tutte espressioni ricorrenti nel lessico resistente che hanno senza dubbio segnato la ricezione contemporanea della Resistenza nella sua complessità. Gli storici attualmente nutrono notevoli perplessità circa queste interpretazioni intuitive del fenomeno. Tuttavia, al di là della mistica, è possibile isolare alcune tematiche che da un punto di

²²⁴*Ibidem.*

²²⁵A. VISTEL, *Héritage spirituel de la résistance*, cit., p. 82.

²²⁶Il tema della Rivoluzione come progetto di costruzione dell'avvenire è presente fin dalla nascita dei fogli clandestini e permane, in un crescendo retorico e programmatico, fino alla *Libération*. Su questo tema tornerò in seguito.

vista antropologico possono rivelarsi decisive poiché confermate sia dalle memorie, sia dalla storiografia, sia dalle fonti.

Alla base di ogni resistenza giace un sentimento di rifiuto (*refus*): «La Résistance Française a été le refus de tout ce qui pouvait abaisser ou amoindrir la France. Ce refus venait de l'âme de la chair et du sang de la France»²²⁷. Il rifiuto originario che muove l'azione resistente è di natura bifronte, è al contempo razionale e istintivo. Il contesto in cui il rifiuto viene generato è fondamentale per comprendere il suo senso profondo. In primo luogo, è necessario contestualizzare l'atto resistente all'interno degli anni bui della Francia occupata. Tutti coloro che scelsero di disobbedire e di trasgredire all'ordine imposto dall'occupante o dal regime di Vichy lo fecero dopo aver espresso il rifiuto. La forma più evidente del rifiuto fu senza dubbio razionale, nel senso che la comprensione della realtà storica del momento generava due tipologie di atteggiamenti opposti: o la rassegnazione e la collaborazione o il rifiuto e la rivolta. L'oggetto del rifiuto fu in primo luogo la politica: rifiuto della sconfitta, dell'Armistizio, dell'Occupazione, della Collaborazione. Il rifiuto politico dell'Occupazione si estende naturalmente al rifiuto di accettare l'Armistizio e, dunque, la collaborazione con l'Occupante. Jean-Pierre Vernant rievoca in più occasioni lo stato d'animo del rifiuto politico:

«Non fu soltanto l'esercito francese, non fu soltanto tutta la popolazione dell'Est e del Nord che si diede alla fuga: fu il mio paese, la "mia" Francia, che ruzzolò e andò in frantumi con quel tipo che si mise al servizio della Germania nazista recitando la parte del patriota: fece riecheggiare musiche militari, andò a cercare la benedizione della Chiesa cattolica per emanare leggi antisemite e soppresse ogni forma di vita democratica. La cecità mi conferisce grande lucidità»²²⁸.

Il *refus* razionale legato alla sfera della politica si diluisce in innumerevoli "rifiuti" contingenti, come ad esempio il rifiuto di accettare il lavoro volontario in Germania imposto dall'occupante²²⁹. Il numero 35 del «Combat» clandestino si esprime sull'argomento con un titolo netto: *Il faut dire non*. Poi, nel *corpus* dell'articolo viene specificato l'origine del rifiuto: «N'acceptez pas de partir pour l'Allemagne d'où vous ne reviendrez jamais plus: Refusez! Résistez! Combattez avec nous. Plutôt mourir sur les barricades que de consentir au honteux esclavage. Peuple français

²²⁷*Le sens de la Résistance*, «Cahiers de Défense de la France», février 1944, p. 4.

²²⁸J. P. VERNANT, *Senza frontiere. Memoria, mito e politica*, cit., p. 21.

²²⁹Il "Sevice du Travail Obligatoire" viene istituito in Francia nel febbraio 1943 dal governo di Vichy.

debout! Pour ta vie! Pour ta dignité, pour tes enfants, pour la France»²³⁰. Anche da questa citazione, condizionata dalla contropropaganda resistente, è evidente che il movimento del rifiuto è posto sempre all'inizio, prima della Resistenza e del combattimento. L'atto resistente è il frutto della scelta di far fronte a una forma di oppressione che viene rifiutata e contrastata.

Tuttavia, il rifiuto originario non fu solo di natura politica, vale a dire connesso ad una comprensione delle vicende del tempo, ma di natura istintiva, sentimentale: rifiuto della rassegnazione e della disperazione. Camus nelle *Lettres à un ami allemand* dimostra di essere pienamente consapevole del fatto che l'attitudine al *refus* si oppone radicalmente a una disposizione alla disperazione²³¹. Il 25 agosto 1944, durante i giorni dell'insurrezione di Parigi, lo stesso editorialista scrive su «Combat»: «Ceux qui n'ont jamais désespéré d'eux-même ni de leur pays trouvent sous ce ciel leur récompense» (CAC 8, 151-152)²³².

Lo stato di privazione e di debolezza psicologica, di sconvolgimento e spersonalizzazione costrinse molti uomini a prendere in mano il proprio destino. Lo spettacolo dell'oppressione inevitabile genera orrore e paura; di fronte a tali sentimenti possono nascere moti di rivolta spontanei sorretti dall'indignazione e, nello stesso tempo, ristagnare risacche di rassegnazione: «en 1940 a commencé une époque où le double jeu ne pouvait s'admettre. Il fallait lutter ou s'agenouiller» (CAC 8, 302)²³³. Ad ogni modo, l'oppressione suscita negli uomini una reazione che può essere positiva o negativa. Quando l'energia generata di fronte all'oppressione vissuta o solamente osservata assume la forma del rifiuto anche le sorti del conflitto possono mutare. Simone Weil identifica l'origine dell'energia della rivolta proprio nell'orrore che si prova di fronte all'oppressione:

« Or en fait il se trouve en France, et plus généralement dans les pays occupés, une source d'énergie qui, si elle était militairement exploitée sur une vaste échelle, aurait du point de vue militaire plus d'importance peut-être encore que le pétrole. Cette source

²³⁰Il faut dire non, «Combat», n° 35, octobre 1942.

²³¹«Où était la différence? C'est que vous acceptiez légèrement de désespérer et que je n'y ai jamais consenti» (II, 26). Questa posizione era già stata conquistata al livello dell'esistenza individuale ne *Le Mythe de Sisyphe*, in cui la rivolta è considerata l'esatto contrario della disperazione. Il *modus vivendi* della rivolta di fronte all'assurdo implica il rifiuto della disperazione e del suicidio.

²³²Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 112: «Coloro che non hanno mai disperato di se stessi né del loro paese trovano ora sotto il cielo di Parigi la propria ricompensa.

²³³Trad. it. da: *Ivi*, p. 236: «Nel 1940 si è inaugurata un'epoca in cui il doppio gioco è diventato inammissibile. Bisognava lottare o genuflettersi».

d'énergie n'est autre que l'horreur des hommes contre l'oppression»²³⁴.

L'orrore di fronte all'oppressione invocato dalla filosofa ebrea, al tempo al servizio di "France Libre", genera dunque una energia esplosiva che può far ribaltare le sorti della Guerra ancor più della benzina per i carri armati. La decisione di fare "qualcosa" è solo la conseguenza di questo rifiuto istintivo originario dell'oppressione che dà fuoco all'energia: «Oui, nous étions des esclaves, et c'est bien pour cela que la Résistance est née vers fin 40, parce qu'une poignée de fous ont décidé de briser le joug»²³⁵. Le testimonianze del *refus* originario, istintivo e irrazionale sono innumerevoli nella letteratura resistente:

«Il importe que la France et le monde connaissent la signification profonde de ce fait considérable que représente la Résistance Française. À l'origine, Elle a été essentiellement un refus de ce que semblait imposer l'intelligence : se rendre à l'évidence, accepter le fait accompli. La Résistance a pris l'attitude exactement inverse : le refus de la défaite, la volonté de forcer de destin. Ce ne pas en vertu de savants calculs ou grâce à une subtile clairvoyance que fut prise une telle attitude. Ce ne pas seulement dans la certitude raisonné de la défaite allemande et dans une vue exacte de nos intérêts que les hommes de la Résistance ont puisé l'énergie de leur refus de se soumettre, c'est dans un mouvement de leur coeur. Parmi ceux qui les ont rejoints dans la suite il en est peut-être qui agirent pour calcul, mais ce ne fut pas le cas des combattants de la première heure ; leur refus montait du plus profond de eux-même. Refus non motivé, impératif, sans réplique, ordre intérieur de ne pas se soumettre»²³⁶.

Il rifiuto istintivo e originario che prende vita nell'azione resistente viene considerato in qualche occasione come un fatto inspiegabile, assurdo: «Que fut la Résistance à son origine, c'est-à-dire au moment où une chose marque sa nature, commence d'être, sinon un refus absurde?»²³⁷. Cassou considera i francesi che si impegnano nella Resistenza come dei "naufraghi" che sconsideratamente si ostinano ad essere.

Il *refus* si genera primariamente a livello individuale e si manifesta in un'affermazione individualistica dell'impegno:

²³⁴S. WEIL, *Réflexions sur la révolte*, in *Écrits de Londres*, Gallimard, "Collection Espoir", 1957, p. 110.

²³⁵*Manifeste du M. L. N.*, region R. I. septembre 1944, citato da: A. VISTEL, *Héritage spirituel de la résistance*, cit., p. 40.

²³⁶*Le sens de la Résistance*, «Cahiers de Défense de la France», février 1944, p. 3. Citato anche in: H. MICHEL, *Les courants de pensée de la Résistance*, cit., p. 429. Secondo H. Michel l'articolo da cui è prelevata la presente citazione, intitolato *Le sens de la Résistance*, è di Philippe Viannay.

²³⁷J. CASSOU, *La mémoire courte*, cit., p. 57.

« La Résistance fut une réaction de l'honneur individuel. Dans le désastre, chacun se sentait atteint au plus secret soi-même. Chacun était souffleté, injurié, humilié. L'homme se faisait taciturne. Il se refusait à croire. Comme un enfant, il torturait les boutons de son poste radio, tendait l'oreille aux nouvelles, comme si un événement magique pouvait soudainement métamorphoser la réalité²³⁸.

Si sviluppano così i primi moti individuali di resistenze. La Resistenza comincia a prendere forma nel momento in cui il *refus* individuale viene condiviso. I giornali clandestini sono cosparsi in ogni dove di questa parola, "refus", espressa sovente con la formula del "non"²³⁹. La Resistenza, intesa nel senso di organizzazione e di movimento collettivo non è altro che il riflesso del *refus* generato, in principio, sul piano dell'interiorità individuale e poi esteso in condivisione partecipata ed estrinsecata nell'azione congiunta:

«D'abord la Résistance. C'est-à-dire le reflex du refus. L'impossibilité d'accepter cette honte porté par la défaite, cette mise en tombeau de la France, cet extraordinaire abaissement du pays de la liberté et des droits de l'homme, ce retour au moyen-âge imposé par l'hitlerisme à notre peuple. Non ! Tout de suite, dès juin 1940, avec De Gaulle. Non ! Quand disaient oui le dupes résignés, les traitres exultants, les lâches trembleurs. D'abord dire non. Puis lutter. C'est ce que fait la Résistance française contre vents et marées»²⁴⁰.

Anche Alban Vistel è testimone di questo istinto primordiale che gli uomini covavano di fronte all'oppressione:

« Lorsque tout a été perdu, héritage, patrimoine et tous bien temporels, lorsque l'avenir se ferme sur une stérilité absolue, lorsque l'homme se sait voué à l'esclavage, lorsqu'un délire inhumain l'assaille au coeur de sa dignité, tandis qu'il est dépourvu de tous moyens de combat, que rest-t-il ? Un seul mot, le derniers des mots, la dernière cartouche : Non ! Un Non intransigeant»²⁴¹.

²³⁸ A. VISTEL, *Fondements spirituels de la Résistance*, cit., p. 483.

²³⁹ Camus - come ho mostrato a più riprese - definisce la rivolta, fin dalle pagine di *Noces*, come una attitudine a tenere in equilibrio due poli opposti ed equilibrati, il *Oui* e il *Non*. Tale organizzazione dell'idea resterà costante anche nella *Remarque sur la révolte* e ne *L'homme révolté*.

²⁴⁰ *C'est par la "Résistance" que commence l'avenir*, «La revue libre», N. 1, décembre 1943, p. 1.

²⁴¹ A. VISTEL, *Héritage spirituel de la Résistance*, cit., p. 28. Vistel nel «Marseillaise» clandestino, nel luglio 1944, dedica un articolo a quella che definisce la «vertu de l'intransigeance». L'intransigenza è per i resistenti una virtù primordiale fondata sulla fedeltà al *refus* che ha dato vita alla Resistenza. Intransigenza è fermezza e ostinazione nei confronti di se stessi, dei compagni, dei capi ma, soprattutto, nei confronti della Resistenza stessa «sanctifiée par tant de sacrifices». Come vedremo la morte è un tema fondamentale perché garantisce e giustifica la persistenza e l'ostinazione di quel rifiuto primordiale che unisce nella fraternità i resistenti. Cfr. A. VISTEL, *La vertu d'intransigeance*, in «Marseillaise», juillet 1944.

Le testimonianze riportate delineano i contorni dell'orizzonte del vissuto della Resistenza condiviso da Camus. L'editorialista di «Combat» non tarda a certificare con le sue parole la centralità del sentimento di rifiuto alla base del fenomeno della Resistenza: «La Résistance française, sous sa forme originale, a commencé dans la pureté du refus total» (CAC 8, 198)²⁴². Il 29 ottobre 1944 Camus ribadisce il valore della scelta di dire “no”, compiuta da quegli stessi uomini che, dopo la liberazione, erano tenuti a cambiare l'avvenire della Francia. Il senso del rifiuto è trasfigurato in queste parole: «cette délicatesse du cœur qui répugne à toute transaction, la fierté dont l'usage bourgeois faisait un défaut et, pour tout résumer, la capacité de dire non» (CAC 8, 296)²⁴³. Il rifiuto originario è contrassegnato, nell'articolo di Camus, dall'attributo della purezza e dell'intransigenza. Il rifiuto è dunque ostinazione: chi rifiuta è disposto a perdere tutto²⁴⁴. Il sentimento del rifiuto e la morte, come vedremo a breve, sono intimamente legati.

La Resistenza, senza dubbio, fu una avventura individuale e, nello stesso tempo, collettiva. La scelta di intraprendere un'azione resistente trova il suo fondamento nella granitica volontà di dire “no” allo stato di oppressione generato dall'Occupazione; di conseguenza si tratta in particolare di una scelta, in principio, individuale:

« Tout ce qui fut en jeu alors et qui est chose commune et de partage, idées, principes, causes, liberté, justice, patrie, peuple, histoire, démocratie, révolution, amour de l'homme, ne peut être avant tout conçu, senti que du point de vue d'une épreuve personnelle, sous une couleur et selon une mélodie personnelles. Au demeurant tout acte valable naît toujours de la solitude et de sa réflexion, même s'il tend à un service collectif»²⁴⁵.

La definizione di Bédarida proposta nel presente paragrafo pone l'accento sul fatto che la Resistenza sia un'azione condotta da volontari che si impegnano a lottare in

²⁴²Trad. it. da A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 151: «La Resistenza francese nella sua forma originale, ha avuto inizio nella purezza del rifiuto totale».

²⁴³Trad. it. da: *Ivi*, p. 231: «...quella delicatezza di cuore che rifugge da qualsiasi compromesso, quella fierezza che la pratica borghese ha trasformato in un difetto e, in una parola, la capacità di dire no».

²⁴⁴Anche Vistel adotta il medesimo punto di vista: «L'intransigence est un vertu virile, l'intolérance, a coup sur, est une faiblesse. L'intransigeant va jusqu'au bout du sacrifice individuel, il meurt pour sa foi religieuse, politique sociale. [...] Intransigeance pour que cette pureté de la Résistance, sanctifiée par tant de sacrifices, par tant de morts, ne se dégrade pas, pour qu'elle demeure une valeur chargée d'irradiation» (A. Vistel, *Héritage spirituel de la Résistance*, cit., pp. 29-30).

²⁴⁵J. CASSOU, *La mémoire courte*, cit., pp. 52-53.

nome del loro rifiuto originario. Il passaggio dall'individuale al collettivo si consuma nel momento in cui questa volontà di dire "no" viene condivisa, vale a dire "trascende" l'individuo e forma una comunità di rifiuti. La condivisione del rifiuto alimenta la trasformazione della lotta; il "bricolage dispersé" finalizzato a portare a compimento azioni isolate si struttura e si organizza; le organizzazioni si costituiscono in movimenti coordinati; le resistenze si fondono nella Resistenza. La dimensione collettiva della Resistenza è testimoniata dai fogli clandestini, organi unitari dei Movimenti e dei Partiti. I resistenti, attraverso il mezzo d'informazione dei fogli, si esprimono in termini esplicitamente comunitari. «Combat» e molti altri fogli clandestini manifestano costantemente sulle loro pagine l'orizzonte collettivo dell'impresa. Gli editoriali e gli articoli anche se scritti da Camus o da altri venerati intellettuali sono sorretti sempre dal pronome "nous" a testimoniare la consapevolezza che la Resistenza è un'azione corale²⁴⁶.

La collettività dell'impresa viene dunque incarnata da una comunità di intenti che condivide il rifiuto. La solidarietà è dunque una relazione privilegiata che si instaura tra uomini e donne che intersecano le loro vite in un momento storico determinato: solidarietà nei rischi, nel rifiuto, nelle coperture, nella logistica, ma soprattutto, solidarietà nella condivisione di intenti, obiettivi e valori. La solidarietà fu primariamente un valore materiale determinato dalle condizioni di vita, dalle scelte concrete e dalla clandestinità come condizione perenne. Il supporto reciproco, in principio individuale e personale nella quotidianità, si struttura e si organizza mentre la Resistenza progredisce nella forma e nella consapevolezza: «l'entraide matérielle et morale a d'abord une forme individualisée puis, devant la montée des besoins (nombreuses arrestations), elle s'organise: aide financière, coulis pour les prisonniers, aide pour trouver un hébergement»²⁴⁷.

Tuttavia, il valore della solidarietà non è solamente una pratica dell'aiuto reciproco, essa viene interiorizzata e teorizzata dagli attori stessi della Resistenza. I resistenti agiscono solidarmente dando vita al mutuo aiuto, al supporto reciproco, alla condivisione del dolore, della sofferenza e degli sforzi. La solidarietà è pertanto la

²⁴⁶Per una analisi lessicografica delle parole della Resistenza in cui viene approfondito il tema dell'utilizzo dei pronomi "Je" e "nous" nei fogli clandestini, rimando al seguente articolo: F. MARCOT, *Les mots des résistants. Essai lexicographique*, in «19/20. Bulletin du Centre d'Histoire Contemporaine», n. 3, 1999, pp. 79-105.

²⁴⁷J. SAINCLIVER, «Solidarité», in F. MARCOT (a cura di), *Dictionnaire historique de la Résistance*, cit., p. 983.

manifestazione di un legame personale che salda fra loro gli uomini e le donne della Resistenza in un periodo cruciale della loro esistenza. Gli attori della guerra dell'ombra sono, al contempo, soli e membri di un gruppo solidare: l'uomo della Resistenza è *solitaire* e *solidaire*. Nella lotta clandestina, come nella redazione dei fogli dei Movimenti, le relazioni tra persone sono essenziali. Alla solitudine del *partisan* sono legati sentimenti di timore, inquietudine, fragilità. La solidarietà instaurantesi tra i combattenti clandestini è altresì essenziale per condividere e superare la solitudine e la paura della morte:

«L'univers de la Résistance Intérieure fut d'abord un univers de solitude puis de fraternité, enfin d'exhaussement de la personne. Solitude de l'examen de conscience où germaient les premières résolutions. Solitude de l'homme au sein de ses premières résolutions. Solitude de l'impuissance, solitude dans la recherche du point où pourrait s'appuyer le levier de l'action. Solitude dans le mensonge honorable qui nous forçait d'affirmer devant nos premiers soldats que nous avions le "fameux contact avec Londres", alors que nous l'attendîmes près d'une année. Solitude des nuits où nous traçons les premiers plans d'organisation clandestine, où nous cherchions à assembler les meilleurs mots, pour que les phrases des tracts, frappant les consciences somnolentes, fasse surgir d'elles les sources d'espoir et de foi. Mais solitude aussi dans la vie quotidienne et bornée, car chaque matin il fallait partir pour l'usine, le bureau, le champ, à la conquête de la maigre subsistance e la tribu, alors que le monde entrait en agonie et que tout était remis en question. C'est alors que des hommes, quelques hommes, sortirent de leurs solitude pour aller chercher d'autres hommes, inconnus hier, anonymes, mais rebelles»²⁴⁸.

La solidarietà concreta e materiale rivela nel paesaggio umano della Resistenza si erge a fondamento della morale dell'avvenire: la solidarietà fra clandestini assume i connotati della solidarietà umana in generale: «C'est de l'homme et de l'homme seul dont s'agit, et c'est de la vie que nous avons à mener ensemble. Chacun doit s'engager, savoir ses responsabilités, vouloir être fidèle à soi-même, se sentir solidaire d'autrui [...]. Alors, nous retrouverons ensemble le chemin de l'honneur tout court, avec notre dignité d'homme retrouvée»²⁴⁹. Il tema della solidarietà viene abbracciato in maniera consistente da Camus negli anni della Resistenza ed esplicitato

²⁴⁸A. VISTEL, *Fondements spirituels de la Résistance*, cit., p. 486.

²⁴⁹«Les Cahiers de l'O.C.M. Etudes pour une révolution française», II fascicolo, settembre 1942. Testo riprodotto in Maxime Blocq-Mascart, *Chronique de la Résistance*, Paris, Correa, 1945. «Les Cahiers. Etudes pour une révolution française», redatti dall'O.C.M., erano dei fascicoli di circa duecento pagine che si definivano principalmente come strumenti di riflessione sull'avvenire della Francia.

negli scritti di «Combat», dalla clandestinità fino alla Liberazione: «La France est solidaire, il n'y a qu'une seule colère, qu'un seul martyr» (CAC 8, 131)²⁵⁰. La Francia resistente è un blocco unitario e organico che mette in scena la condivisione della rabbia e del martirio nel suo far fronte alla sofferenza e all'oppressione: «Unis dans la même souffrance pendant quatre ans, nous le sommes encore dans la même ivresse, nous avons gagné notre solidarité. Et nous reconnaissons avec étonnement dans cette nuit bouleversante que pendant quatre ans nous n'avons jamais été seuls. Nous avons vécu les années de la fraternité» (CAC 8, 152)²⁵¹. La solidarietà, principio indissolubile nel pensiero di Camus degli anni Quaranta, in questa fase, trova il suo fondamento nella Resistenza, vale a dire nell'espressione fattuale di un evento in cui uomini e donne hanno realmente esperito la condivisione volontaria della quotidianità della vita clandestina, del rifiuto dell'oppressione e della sofferenza. Da questo punto di vista *La peste* è allegoria dell'azione solidare dei resistenti di fronte all'oppressione. La constatazione che «la guerre européenne était l'affaire de tous» (CAC 8, 323) si trasfigura nel romanzo con estrema naturalezza: «À partir de ce moment [...] la peste fut notre affaire à tous» (II, 78)²⁵², «La peste apparut réellement pour ce qu'elle était, c'est à dire l'affaire de tous» (II, 124)²⁵³. La condivisione del flagello della guerra è un tema radicato in Camus fin dai primi articoli pubblicati in clandestinità. Il motivo gramsciano dell'«odio dell'indifferenza» di fronte al conflitto e all'occupazione si erge, da subito, a vessillo della lotta condivisa e dell'unità della Francia. Nel romanzo *La peste*, Camus mette in scena la dimensione della condivisione della lotta, dello sforzo corale che i cittadini di Orano mettono in campo per fronteggiare il flagello. I personaggi del romanzo vengono descritti nella loro individualità e nelle loro peculiari differenze. Tuttavia, la narrazione intreccia le storie individuali al fine di descrivere quell'atmosfera densa e concreta che dava fiato all'azione dei resistenti. Tra i due poli solitudine/solidarietà si situa la narrazione della quarantena di Orano, come tra i medesimi termini si è consumata la vicenda esistenziale della Resistenza:

²⁵⁰Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 95: «In ciò, tuttavia, la Francia è solidale: per essa non esiste che un'unica collera, un unico martirio»

²⁵¹Trad. it. da *Ivi*, pp. 112-113: «Uniti per quattro anni in un'eguale sofferenza, continuiamo a esserlo in un'ebrezza eguale. Abbiamo conquistato la comune solidarietà. E riconosciamo con stupore in questa notte travolgente che per quattro anni noi non siamo mai stati soli. Perché abbiamo vissuto gli anni della fratellanza».

²⁵²Trad. it. da: A. CAMUS, *La Peste*, in *Opere*, cit., p. 421: «Da questo momento in poi [...] la peste fu cosa nostra, di tutti».

²⁵³Trad. it. da: *Ivi*, p. 474: «La peste apparve realmente quel che era, ossia una faccenda di tutti».

«Les hommes qui s'adressent ici à leurs camarades américains savent ce qu'est la résistance en pays occupé. Elle est d'abord une solitude immense. Quand cette solitude n'est pas secourue, quand les armes ne tombent pas du ciel, elle dévient désespoir. Et le dernier péché en ce monde est de désespérer le courage. La fortune des nations n'a qu'un temps, les luttes des hommes sont éphémères. Mais ce qui ne l'est pas, c'est leur solidarité devant la souffrance et l'injustice» (CAC 8, 468)²⁵⁴.

In queste parole, tratte dall'editoriale del 29 marzo 1945, Camus riprende i temi principali delle *Lettres à un ami allemand*. I nazisti cedendo alla disperazione hanno condannato un popolo alla solitudine. Gli europei liberi, i resistenti, coloro che hanno sostenuto il peso dell'oppressione, al contrario, hanno condiviso il *refus* e dato vita a quella dimensione solidare in grado di sostenere la sofferenza e l'ingiustizia. L'ambiguità dei due termini utilizzati sovente da Camus - "sofferenza" e "ingiustizia" - favorisce al contempo una lettura politico-morale e metafisica del tema. Da un lato, sofferenza di fronte all'oppressione; dall'altro, sofferenza dell'uomo al cospetto dell'assurdo in un mondo senza Dio. Da una parte, l'ingiustizia dell'Occupazione e della violenza dell'oppressione; dall'altra, l'ingiustizia metafisica dell'uomo che esige un senso nell'universo insensato. La nozione di solidarietà, essenziale a partire dagli scritti degli anni Quaranta, non è mai definita in astratto; non esiste un luogo dell'opera camusiana in cui l'evocazione del tema cede il passo ad una puntualizzazione teorica di esso. Di conseguenza, la nozione di solidarietà, pur conservando nell'economia del pensiero camusiano un contenuto morale, sociale e metafisico palesemente dichiarato, resta un'idea difficile da definire. La solidarietà in Camus è concepibile solo se considerata nella sua natura empirica, come esperienza vissuta e riflesso di un vissuto collettivo. Muovendo da questa prospettiva, è pertanto impossibile ridurre l'esperienza in forma concettuale tramite una formulazione teorica precipua. L'esperienza della solidarietà, vissuta e osservata da Camus nella clandestinità, non può che essere trasposta in immagini attraverso l'elaborazione della vicenda di Orano, la città appestata, isolata e decimata. Nella forma romanzo, Camus riesce nell'impresa di *far vedere* la solidarietà come riflesso morale di un vissuto colletti-

²⁵⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 368: «Le persone che qui si rivolgono ai loro compagni americani sanno che cos'è la resistenza in un paese occupato. Essa è in primo luogo una solitudine immensa. Una solitudine che, quando non viene soccorsa, quando le armi non cadono dal cielo, diventa disperazione. E l'ultimo peccato, in questo mondo, è disperare del coraggio. La fortuna delle nazioni conosce solo un tempo, poiché le lotte degli uomini sono effimere. Ma ciò che non è effimero è la loro solidarietà davanti alla sofferenza e all'ingiustizia».

vo, come postura di comunità di fronte all'ingiustizia e alla sofferenza. Il significato dell'allegoria de *La peste* è pertanto, primariamente, di ordine storico²⁵⁵. L'azione è situata negli anni Quaranta fin dalla prima pagina e l'atmosfera della quotidianità che il romanzo restituisce è quella dell'Occupazione nazista: coprifuoco, quarantena, mercato nero, isolamento, spaesamento, frontiere insuperabili, penuria di derrate alimentari, tentativi di fuga. L'intero emisfero concettuale legato ai misfatti più efferrati del nazismo vi vengono puntualmente rappresentati: campi d'isolamento, ghetti e forni crematori. In una lettera a Roland Barthes, Camus dichiara apertamente che il contenuto più evidente del romanzo è la Resistenza europea contro il nazismo, noto, al tempo, come "peste bruna": «*La Peste, dont j'ai voulu qu'elle se lise sur plusieurs portées, a cependant comme contenu évident la lutte de la résistance européenne contre le nazisme*» (II, 286). Nello stesso tempo - scrive Camus nella medesima lettera - *La Peste* segna il passaggio «d'une attitude de révolte solitaire à la reconnaissance d'une communauté dont il faut partager les luttes»; l'annunciata evoluzione da *L'Étranger* a *La peste* va individuata «dans le sens de la solidarité et de la participation» (*Ibid.*). Il motivo della solidarietà serve a Camus per mostrare come sia possibile resistere alla sofferenza e all'ingiustizia, considerate da un punto di vista sia politico che metafisico, attraverso la partecipazione e la cooperazione tra gli uomini che, nella rivolta solidale, trascendono la loro individualità nella comunità. La giustificazione di questa attitudine solidale e partecipata di cui Camus delinea i contorni è fondata su un vissuto collettivo: l'esperienza della Resistenza come scuola di solidarietà.

Tuttavia, il rifiuto e la solidarietà, valori scovati nell'esperienza di un evento determinato come la Resistenza, possono apparire come qualità effimere se non sono sorrette da un principio in grado di fondarle e di giustificarle. L'ultimo elemento che Camus esperisce dalla Resistenza e riversa nel paradigma della rivolta serve all'autore de *L'homme révolté* a stabilire pertanto i contorni di un fondamento in grado di giustificare sia il rifiuto che la solidarietà. Tale fondamento - che verrà identificato nel valore della dignità umana e poi nel "sospetto" dell'esistenza di una "natura umana" - viene rivelato nel momento in cui un uomo è disposto a morire per esso.

²⁵⁵Per una interpretazione organica de *La peste* rimando alle seguenti monografie: J. G. CUNNINGHAM (a cura di), *Readings on "The Plague"*, Greenhaven Press, San Diego, 2011; S. G. KELMAN, "The Plague". *Fiction and Resistance*, Twayne, New York, 1993; J. LÉVI-VALENSI, "La peste" d'Albert Camus, Gallimard, Paris, 1991. Per una interpretazione di ordine storico segnalo: J. GUÉRIN, *Un roman anti-totalitaire?*, in «Cahiers de Malagar», 13, 1999, pp. 125-142; M-T. BLONDEAU, "La peste", *roman de la Résistance?*, in «La revue des lettres modernes. Série Albert Camus», n. 22, 2009, pp. 41-65.

La disposizione alla morte dell'uomo in rivolta, in seguito al suo atto di insubordinazione all'ordine delle cose, rivela l'esistenza e la realtà di un valore che tutti gli uomini condividono e per cui sono disposti a mettere in gioco la propria vita. Nell'esperienza della Resistenza, la "morte eroica" - o il sacrificio del martire combattente - appare essere la testimonianza di una disposizione umana a dare la propria vita affinché altri uomini possano vivere, affinché persista un principio generale che vive al di là dell'individuo e in cui tutti possono identificarsi.

L'ultimo elemento d'interesse dell'antropologia della vita del resistente riguarda, per l'appunto, il tema della relazione dei resistenti con la morte: «La relation à la mort renvoie à un des traits les plus forts et les plus incontestables de l'identité résistante tout en solignant sa part de singularité, voire "d'étrangeté"»²⁵⁶. La morte appartiene all'universo antropologico e psicologico dei resistenti quanto l'attitudine al rifiuto e la solidarietà. Spogliata di tutte le possibili interpretazioni storiografiche o intellettualistiche, che cos'è la Resistenza se non una guerra clandestina generata da uno stato di occupazione in cui ciascun combattente sceglie volontariamente di mettere in gioco la propria vita per perseguire l'obiettivo comune della Liberazione? I movimenti di Resistenza, i partiti, i *reseaux* sono spesso decimati nel corso della loro azione: «La Résistance a été aussi [...] l'histoire d'une élite décimé, massacré»²⁵⁷. Nella guerra dell'ombra che si è svolta in Europa nei primi anni Quaranta, vita e morte sono legate da un filo sottile. Le lettere dei condannati a morte della Resistenza europea ritraggono uno spaccato antropologico significativo della relazione tra uomo e morte durante la Seconda Guerra Mondiale. Voci e sospiri di uomini e donne destinati alla fucilazione sono stati raccolti in volumi e pubblicati in ogni paese in cui Resistenza vi è stata come testimonianze vive e strazianti di un vissuto tragico e perentorio. Anche negli scritti dei sopravvissuti e nelle opere memoriali della Resistenza persiste il bisogno di mantenere viva la memoria dei morti, il ricordo dei compagni caduti. Alban Vistel scrive, in uno slancio mistico commosso, che la Resistenza nella sua purezza è addirittura «sanctifiée par tant de sacrifices, par tant de morts»²⁵⁸. Ogni resistente sopravvissuto ha dovuto subire il trauma della morte di un compagno o, almeno, assistere impotente ai massacri e alle fucilazioni. In Camus

²⁵⁶P. LABOIRE, *Résistance, résistants et rapport à la mort*, in B. GARNIER, J-L. LELEU, J. QUEILLIEN, A. SIMONIN, *Pourquoi résister? Résister pour que faire?*, Caen, 2006, p. 25.

²⁵⁷*Ivi*, p. 29.

²⁵⁸A. VISTEL, *Héritage spirituel de la résistance, cit.*, p. 30.

questo aspetto è fortemente evidente: «Nous avons eu l'imagination qu'il fallait devant les mille nouvelles des nos frères arrêtés, déportés, massacrés ou torturés. Ces enfants morts qu'on faisait entrer à coups de pied dans des cercueils, nous les avons portés en nous pendant quatre ans. Maintenant, nous aurons de la mémoire» (CAC 8, 146)²⁵⁹. René Leynaud, detto "Clair", amico e compagno nel movimento «Combat», viene ricordato da Camus il 27 ottobre 1944. Morto per fucilazione, Leynaud incarna, per l'autore de *L'homme révolté*, il prototipo del resistente che ha dato tutto, anche la vita, per la giusta causa. Coloro che sono morti, che si sono sacrificati in nome dell'avvenire di altri uomini sono gli unici che hanno fatto "abbastanza". Non esistono mezze misure: coloro che sono sopravvissuti non hanno fatto "abbastanza". Poggiati i piedi e fissati gli occhi nell'avvenire, l'unico dovere dei combattenti rimasti vivi dopo la vittoria consiste nel proseguire e nell'incarnare gli intenti e gli ideali di coloro che hanno sacrificato la propria esistenza e di garantire loro una memoria forte e sempre rinnovata (CAC 8, 228)²⁶⁰.

Camus sviluppa in particolare una sorta di "nevrosi" legata al complesso di essere ancora vivo; il diritto di parlare lo hanno conquistato solo i migliori, vale a dire coloro che hanno dato in pegno la vita²⁶¹. Il rispetto per i morti della Resistenza, in Camus, si manifesta in maniera viscerale al punto di condizionare fortemente le sue opinioni sulla Resistenza francese e di favorire la futura censura volontaria sul tema: «car des hommes comme Leynaud étaient entrés dans la lutte, convaincus qu'aucun être ne pouvait parler avant de payer de sa personne» (CAC 8, 292). Tale sentimento di vergogna di essere sopravvissuti - di "poter parlare" - è rintracciabile in diverse

²⁵⁹Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 107: «Noi, di fronte alle mille notizie di nostri fratelli arrestati, deportati, massacrati o torturati, abbiamo provato a immaginare lo scenario di tanto sterminio. Quei ragazzi morti che gli aguzzini spingevano a pedate dentro le casse noi li abbiamo portati nei nostri cuori per quattro anni. E ora faremo lavorare la memoria».

²⁶⁰Considerare i caduti della Resistenza come i "migliori" è comune tra i reduci, tra i sopravvissuti. Si veda anche questo passaggio di Vistel: «Les meilleurs des nôtres ont laissé un héritage, quoi qu'on pense, quoi qu'on fasse, il est là désormais, inséparable du patrimoine de tout Français. En leur nom, nous devons le proposer à tous et surtout le transmettre à tous les fils, à toutes les filles de ce pays» (A. VISTEL, *Héritage spirituel de la Résistance*, cit., p. 117).

²⁶¹Anche al cospetto della Liberazione e dell'euforia della fine dell'Occupazione Camus è sempre orientato a pensare ai morti poiché sono stati loro a consentire la felicità dei vivi: «Comment parler avec assez de mesure de cette minute dont nous ne pouvons nous réjouir tout à fait, puisqu'elle n'est heureuse que pour les vivants, alors qu'elle est faite du sacrifice de tant de morts?» (CAC 8, 353)[trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 276: «Come parlare con sufficiente misura di quel minuto di cui non possiamo gioire del tutto, poiché esso è felice solo per i vivi, mentre è segnato dal sacrificio di tanti morti?】».

testimonianze di resistenti:

«Ci sono delle persone che muoiono nella Resistenza, che muoiono in guerra. E la guerra, per me, era la Resistenza. Ci sono dei giovani. E chi se la cava, si porta sempre dietro un senso di colpa: la colpa di essere ancora vivo. [...] Ci si sente colpevoli: “che cosa ho fatto di male per essermela cavata?” E quelli che sono caduti, perché?»²⁶².

Quando nel dopoguerra comincia a diffondersi tra i reduci della guerriglia dell'ombra la disillusione e la convinzione tragica che, dopo la Liberazione, niente più era rimasto dell'“Esprit de la Résistance”, il primo pensiero è rivolto a coloro che hanno pagato il fio con la vita. Jean Cassou accusa i francesi di avere la “memoria corta”, mentre si domanda impietosamente: «Mais les morts?»²⁶³.

La morte è dunque nella mente del resistente un chiodo fisso, uno stato mentale e, soprattutto, una verità. Camus ricorda a più riprese che la Resistenza, per la libertà del paese, ha pagato «de douleurs difficiles à penser et de morts que quelques-uns d'entre nous ne pourront oublier» (CAC 8, 243)²⁶⁴. Una prospettiva volta ad indagare come l'uomo si rapportava alla morte negli anni della guerra clandestina consente allo storico di fornire alcune spiegazioni in più riguardo al senso dell'impresa della Resistenza, così singolare e, a tratti, incomprensibile. La vita del resistente è supportata da due prospettive intimamente intrecciate: la speranza e la morte. La speranza coincide con la volontà di perseguire la Liberazione e al contempo di realizzare la tanto acclamata - e idealizzata - rivoluzione dell'avvenire. Per perseguire tale obiettivo - e dunque alimentare la speranza - è necessario covare nel profondo la consapevolezza di una morte possibile. La morte non è dunque una astrazione, ma una possibilità concreta a cui la scelta di resistere ha donato consistenza. La scelta di alimentare la speranza per l'avvenire opponendosi alla scellerata oppressione è, infatti, co-originaria rispetto alla scelta cosciente di essere disposti a dare la vita: «et si la honte, la mensonge et la tyrannie faisaient les conditions de vie, il a fallu accepter de mourir» (CAC 8, 296)²⁶⁵. La scelta di impegnarsi nella Resistenza attraverso il rifiuto prima individuale e poi condiviso, secondo Sartre, poteva considerarsi auten-

²⁶²J. P. VERNANT, *Senza frontiere. Memoria, mito e politica, cit.*, p. 14.

²⁶³J. CASSOU, *La mémoire courte, cit.*, p. 81.

²⁶⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 188: «con sofferenze indicibili e un numero di morti impossibile da dimenticare per molti di noi».

²⁶⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 231: «E se la vergogna, la menzogna e la tirannide erano le condizioni del vivere, ecco che si è reso necessario morire».

tica perché veniva presa «en présence de la mort, puisqu'il [la scelta] aurait toujours pu s'exprimer sous la forme "plutôt la mort que..."»²⁶⁶. Vistel, col suo solito stile aulico e retorico, ribadisce l'idea che morire giovani valeva di più che vivere nel degrado morale dell'oppressione: «car mieux vaut sans aucun doute accepter de mourir jeune que survivre dans la dégradation»²⁶⁷. È dunque evidente che il significato che i resistenti associano alla loro morte è differente rispetto a quello comunemente associato alla morte dei soldati in guerra. Rispetto alla cultura pacifista che associa al sacrificio della vita in guerra un giudizio di inutilità, nella Resistenza la scelta del sacrificio acquista tutt'altro statuto²⁶⁸. La morte non è più inutile. La morte del resistente, a differenza della morte del soldato, non scaturisce dall'obbedienza, dalla disciplina o dall'imposizione. La scelta di andare incontro alla morte - non per mestiere o per disciplina - implica un rapporto completamente diverso tra uomo e morte: affrontato per scelta, percepito nell'attesa, assunto a rischio definitivo, il confronto con la morte diviene la ricerca di un superamento della morte stessa che dona un senso alla vita. Morire è una negazione della morte in favore della vita. La morte dei resistenti legittima la scelta del sacrificio come «una delle espressioni più pure della speranza umana»²⁶⁹. Una tale concezione della morte non può che fondarsi sulla volontà di garantire la sopravvivenza futura della comunità. L'individuo è disposto a morire per un avvenire migliore che lui stesso non potrà vivere e condividere, ma per cui è disposto a sacrificarsi. Colui che muore lo fa con coscienza poiché è sicuro che non sarà vano. Basta lasciar parlare le voci dei condannati a morte per rendersi conto del profondo significato che i resistenti davano alla propria morte in quegli anni di Resistenza. La comunità supera l'individuo nel momento in cui Gabriel Péri afferma: «I miei amici sappiano che sono rimasto fedele all'ideale della mia vita: i miei compatrioti sappiano che morirò perché viva la Francia»²⁷⁰. La fedeltà alla scelta e

²⁶⁶J-P- SARTRE, *La République du silence*, in *Situations III*, cit., p. 12.

²⁶⁷A. VISTEL, *Héritage spirituel de la Résistance*, cit., p. 62.

²⁶⁸Sartre è uno dei primi intellettuali a sottolineare che l'inesistenza di una gerarchia nei rischi è la differenza principale che passa tra lo statuto militare del resistente rispetto a quello del soldato: «Il n'est pas d'armée au monde où l'on trouve pareille égalité de risques pour le soldat et le généralissime. Et c'est pourquoi la Résistance fut un démocratie véritable: pour le soldat comme pour le chef, même absolue liberté dans la discipline» (J-P. SARTRE, *La République du silence*, cit., pp. 13-14).

²⁶⁹Cfr. P. LABOIRE, *Résistance, Résistants et rapport à la mort*, cit., pp. 27-29. Si veda anche: P. LABOIRE, «mort», in F. MARCOT, *Dictionnaire historique de la Résistance*, cit., pp. 955-960.

²⁷⁰P. MALVEZZI, G. PIRELLI (a cura di), *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea*, Prefazione di Thomas Mann, Einaudi, Torino 1995, p. 290.

alla condivisione della lotta non è rinnegata di fronte alla fucilazione: «Cadrò a mezzogiorno con ancora la più grande fiducia nella causa»²⁷¹. L'ostinazione di Félicien Joly testimonia la coscienza dei resistenti di sacrificarsi per un valore più alto della vita stessa di un solo individuo: «Volevo che tutta l'umanità fosse felice: guardate l'avvenire in faccia, radioso, sicuro: voi sarete felici, e i sarò l'artefice della vostra felicità»²⁷². Infine, il senso profondo della morte del resistente viene riassunto con una immagine folgorante e definitiva da Daniel Decourdemanche (Jacques Decour), fondatore de «Les lettres françaises», nel momento in cui imprime su una lettera ai genitori queste parole:

«Voi sapete che da due mesi mi aspettavo quanto stamattina mi succede, così ho avuto il tempo di prepararmi, ma siccome sono senza religione non mi sono sprofondato nella meditazione della Morte: mi considero un poco come una foglia che cade dall'albero per fare terriccio. La qualità del terriccio dipenderà da quella delle foglie»²⁷³.

Nel 1942, prima di entrare nella Resistenza, Camus aveva esaurito il tema della morte ne *Le Mythe de Sisyphe*: la sanguinante matematica che governa il mondo è una equazione infallibile. Dopo la morte, il nulla; tanto vale esaurire la vita con la passione del seduttore o del conquistatore. Consumata una esistenza finita, il corpo, ormai decomposto, è buono per concimare il terreno. L'ultima immagine di Meursault che ci viene restituita è quella di un individuo solo in una cella buia; di un uomo che non crede in Dio, né nell'immortalità dell'anima, che non spera e non crede in nulla e che si augura di essere accolto dalle grida d'odio degli spettatori prima di sparire oltre l'indifferenza del mondo. L'etica proposta da Camus ne *Le Mythe de Sisyphe* e ne *L'Étranger* non può che entrare in contraddizione con le parole di Jacques Decour, anche se quest'ultimo condivide con Meursault l'assenza di religione, il suo essere-senza-Dio. Il resistente che si prepara a cadere è consapevole di essere sottoposto alla decomposizione e all'imputridimento - come lo è il Camus di *Noces* - tuttavia, in quella consapevolezza giace un afflato nuovo, uno spirito che trascende l'individuo. Perché Jacques Decour, Félicien Joly, René Leynaud muoiono senza dubbio, ma la loro morte acquista un senso profondo a cui Camus, a partire dall'esperienza fondamentale della Resistenza, non potrà più rimanere indifferente. La morte del resistente, cosciente e risoluta, testimonia della primarietà delle ragioni di

²⁷¹Ivi, 291.

²⁷²Ivi, p. 289.

²⁷³Ivi, 293-294.

vivere rispetto alla vita stessa. Morire è la fine dell'individuo, ma se la morte avviene in nome di un "qualcosa" di condiviso allora quel "qualcosa" persisterà nella comunità.

La morte del resistente può essere interpretata da due angolature differenti ma co-essenziali, quella della solitudine anonima e quella dell'eroismo²⁷⁴. La clandestinità, di fatto, relegava i combattenti nel regno dell'anonimato. Innumerevoli sono dunque i corpi senza vita che non hanno destinato il loro nome alla storia. In un celebre articolo di «Combat» clandestino, intitolato *Les inconnus*, nel 1943, emerge chiaramente la percezione che i resistenti avevano di se stessi:

« Vivre inconnu, souvent isolé, toujours sans gloire, c'est l'honneur qui revient à tous nos militants. [...] Ils ne connaissent ni le noms de leurs camardes, ni ceux de leurs chefs. Ils sont répandu sur le territoire, des numéros, ils n'ont pour identité que des pseudonymes. Ils sont pour la France meurtrie : "les inconnus" »²⁷⁵.

L'anonimato assunto a stile di vita da parte di questi "sconosciuti"²⁷⁶ si ripercuote sul tipo di morte dei resistenti: « Mourir face à l'ennemi, faire payer [termine illeggibile] sa peau, c'est le lot des soldats guerriers. Risquer chaque jour, chaque nuit, pendant des semaines, des mois, la prison, le poteau, c'est le lot des soldats de la Résistance »²⁷⁷. I resistenti non sono semplicemente dei soldati, ma sono dei "guerrieri". Questa caratterizzazione conferisce allo statuto del resistente un tono "epico". Se "epica" è la vita del resistente sconosciuto che combatte in nome della Francia, altrettanto "epica" sarà la sua morte. Non a caso, il "compagnon de la Libération" Jean-Pierre Vernant elabora un parallelismo tra la morte del resistente e la "bella morte" dell'eroe omerico nello scritto autobiografico intitolato *Il tempo della ribellione*. Muovendo anch'egli dalla propria esperienza nella Resistenza, lo storico delle religioni si chiede se è possibile individuare un nesso tra due campi così differenti: l'interpretazione di testi antichi e l'impegno nelle lotte del presente. In un saggio precedente, *La bella morte e il cadavere profanato*, Vernant aveva messo in luce, da un punto di vista storico-antropologico, alcune peculiarità della natura della morte del-

²⁷⁴Cfr. L. DOUZOU, *Les morts de la Résistance*, in O. DUMOULIN, F. THELAMON (a cura di), *Autour des morts. Mémoire et identité, actes du cinquième colloque sur la sociabilité*, 19-21 novembre 1998, Rouen, Publication de l'Université de Rouen, n. 296, 2001, p. 409.

²⁷⁵*Les inconnus*, «Combat», n. spécial, janvier 1943.

²⁷⁶Camus utilizzerà l'espressione: «peuple inconnu de la Résistance» (CAC 8, 168).

²⁷⁷*Ibidem*.

l'eroe Achille che possono valere come pietra di paragone con l'attitudine alla morte dell'eroe resistente:

«Chi adotta la prospettiva cavalleresca propria di Achille mette in gioco ogni volta, nella prova d'onore della competizione, la propria vita; e poiché, con questa posta, fallire significa perdere tutto in una volta e per sempre, perdere la vita stessa, la riuscita, di conseguenza, deve fruttare un valore che, essendo di un altro ordine, non è misurabile alla stregua delle distinzioni e degli omaggi ordinari. La logica dell'onore eroico è quella del "tutto o niente"»²⁷⁸.

La scoperta di un possibile parallelismo tra la visione del mondo dei greci e l'esperienza della Resistenza si compie nel momento in cui Vernant si trova a riflettere sul problema del valore e del senso che si dà alla vita. La risposta di Achille, l'eroe guerriero, ad Agamennone, il re, è considerata da Vernant come l'espressione di una filosofia dell'esistenza: «Sarai anche re, ma non sai che cosa vuol dire rischiare la vita in un continuo tutto o niente, nello scontro corpo a corpo, in prima linea»²⁷⁹. La questione del "tutto o niente" è una filosofia incarnata che concepisce la vita come un valore. Il "niente" coincide con la morte, vale a dire con quella disposizione a mettere in gioco la propria stessa esistenza per quel "tutto". La medesima attitudine a morire per il "tutto" è rilevata da Vernant proprio all'interno di quell'esperienza della Resistenza che lo storico condivide con Camus:

«Questa ideologia della morte eroica e della profanazione del cadavere dipende da una determinata concezione del valore. [...] Negli anni quaranta ho vissuto un'esperienza per certi versi analoga. Dovevamo fronteggiare una situazione che, ai nostri occhi, escludeva qualsiasi forma di compromesso o scappatoia: era tutto o nulla. Nessun accomodamento, mezze misure o doppio gioco»²⁸⁰.

Nella descrizione della fenomenologia della rivolta del funzionario e poi dello schiavo, Camus al fine di rilevare il valore custodito dalla frontiera utilizza la medesima argomentazione del "tutto o niente": «Installé auparavant dans un compromis, il [il funzionario in rivolta] se jette d'un coup dans le Tout ou Rien»²⁸¹. L'uomo in rivolta

²⁷⁸J.-P. VERNANT, *La bella morte e il cadavere profanato*, in *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano, 2000, p. 41.

²⁷⁹J.-P. VERNANT, *Il tempo della ribellione*, in *Senza frontiere*, cit., p. 14.

²⁸⁰*Ivi*, p. 15.

²⁸¹Trad. it. da: A. CAMUS, *Nota sulla rivolta*, in «La società degli individui», vol. 42, n. 3, 2011, p. 96: «Precedentemente invischiato in un compromesso, [il funzionario in rivolta] si getta d'un tratto nel Tutto o Niente».

nel momento in cui decide per il “tutto” è disposto al nulla, alla morte. Muovendo da questa constatazione puramente empirica, come vedremo a breve, Camus arriva ad affermare il principio della solidarietà rivelato dal movimento di rivolta. La dimensione del rifiuto, una volta condivisa, e assunta a postura ostinata di comunità, conferisce alla morte del combattente un senso profondo e un valore ineluttabile. La giustizia dell’azione di chi muore per salvaguardare la dignità umana trascende l’individuo e serve da esempio alla comunità:

«Mille fusils braqués sur lui n’empêcheront pas un homme de croire en lui-même à la justice d’une cause. Et s’il meurt, d’autres justes diront “non” jusqu’à ce que la force se lasse. Tuer le juste ne suffit donc pas, il faut tuer son esprit pour que l’exemple d’un juste renonçant à la dignité de l’homme décourage tous les justes ensemble et la justice elle-même» (CAC 8, 158)²⁸².

La morte del resistente appare di conseguenza tutt’altro che insensata: «L’insurgé qui, dans le désordre de la passion, meurt pour une idée qu’il a faite sienne, est en réalité un homme d’ordre parce qu’il a donné toute sa conduite à un principe qui lui paraît évident» (CAC 8, 249)²⁸³. Al contrario, il sacrificio e il martirio conferiscono un senso ancor più profondo ai valori difesi dall’azione resistente. Negli editoriali di «Combat», Camus - consapevole che «le journalisme n’est pas l’école de perfection», e che «il faut cent numéros de journal pour préciser une seule idée» (CAC 8, 240)²⁸⁴ - fa coincidere con quel “principio evidente” innumerevoli valori: giustizia, libertà, solidarietà, dignità, onore. Non è un caso, visto che negli scritti di circostanza manca una ricognizione sintetica volta a riassumere le idee. Tuttavia, la formulazione teorica delle idee emerse da un confronto quotidiano con gli eventi verrà strutturata nella *Remarque sur la révolte*, luogo in cui Camus farà il punto sull’idea di rivolta, una volta rielaborato l’orizzonte ideale e l’esperienza della Resistenza.

²⁸²Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 117: «Mille fucili puntati su di lui non potranno comunque impedire a un uomo di credere in se stesso e nella giustizia della propria causa. E se muore, altri giusti sapranno dire “no” finché avranno la forza per dirlo. Dunque non basta uccidere il giusto, occorre ucciderne lo spirito perché l’esempio di un giusto che rinuncia alla dignità umana scoraggi tutti i giusti insieme e la giustizia in sé».

²⁸³Trad. it. da: *Ivi*, p. 192: «L’insorto che nel disordine della passione muore per un’idea che ha fatto propria è in realtà un uomo d’ordine, perché ha ispirato tutta la sua condotta a un principio che gli sembrava inoppugnabile».

²⁸⁴Trad. it. da: *Ivi*, p. 185: «Il giornalismo non è la scuola di perfezione. Occorrono cento numeri per precisare una sola idea».

III.4

Un nuovo avvenire?

La vita del resistente non trova la sua ragion d'essere solamente nel presente, nel cammino quotidiano che conduce alla Liberazione, ma soprattutto nel futuro, in quel cunicolo incerto attraversato dal filo di luce di una speranza intramontabile. Il resistente assegna un senso alle proprie azioni che aggredisce il presente e s'incammina verso il futuro. L'epopea militare del resistente si conclude con la Liberazione, ma la sua missione morale e politica inizia col medesimo evento. Il suo obiettivo consiste, prima di tutto, nel "rifare" la Francia e poi nel "rifare" l'uomo. Alla base dello slancio della Resistenza, nei fogli clandestini persiste, anche dopo la Liberazione, un progetto di trasformazione morale e politico della società francese. La mistica della Resistenza tende verso un nuovo avvenire.

Il problema si pone quando dalla mistica si deve passare alla politica: la fedeltà al piano ideale pagherà il prezzo della realtà. In principio, la Resistenza nasce come un'azione "contro"; contro l'Occupazione nazista in zona nord e contro l'autorità francese del regime di Vichy al sud. Essa, pertanto, si propone come primo obiettivo fondamentale la *rivolta* contro l'oppressore. Tutte le componenti del movimento di Resistenza condividono questo intento. In un secondo momento, nel marasma degli eventi, la Resistenza progetta di realizzare una *rivoluzione* politica e sociale nei confini nazionali in modo da operare una netta scissione rispetto agli uomini di Vichy, alle politiche della III Repubblica e al sistema economico tradizionale.

Dal 1940 al 1941, negli ambienti intellettuali e militari resistenti prevale lo sforzo di analizzare le cause della sconfitta. In seguito, invece, affiora sotto il sole delle vittorie un aspetto peculiare della resistenza francese: «La Résistance française se distingue de ses homologues belge, néerlandais ou polonais par l'élan révolutionnaire qui a fini pour l'embraser»²⁸⁵. La Resistenza francese propone se stessa come la "scuola morale" da cui emergerà un uomo nuovo, un uomo della liberazione. La Resistenza da questo punto di vista è una grande forza spirituale che però ha chiari

²⁸⁵J.-F. MURACCIOLE, *Histoire de la Résistance en France*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

obiettivi politici²⁸⁶.

«Pour la plupart de Français, l'idée de *Résistance* évoque les maquis, les sabotages, les attentats, le combats de F.F.I.²⁸⁷, les aventures des agents de réseaux, et la *Résistance* a été d'abord, et essentiellement, cela»²⁸⁸. Al di là del mito, la Resistenza è stata in principio un'azione militare, una guerra "dentro" la guerra. Lo storico non può prescindere da questo terreno d'osservazione o, se si preferisce, dato di fatto. Per questa ragione si è data particolare importanza all'antropologia della vita resistente: prima del pensiero scorre la vita. La dimensione spersonalizzante dell'Occupazione si muove parallela rispetto all'evanescente vita dei guerriglieri dell'ombra, funamboli volontari sul filo di seta che separa la vita dalla morte. La vita, l'azione, la morte sono le matrici essenziali di quella esperienza condivisa da molti popoli che fu la Resistenza al nazismo. La *Résistance* in realtà fu molto altro, un magma complesso avvolto molto spesso dal mistero e distorto dalle leggende. La complessità del fenomeno si mostra in tutta la sua ostilità nel momento in cui si prova ad approcciare il piano del pensiero, vale a dire il piano delle idee che nella Resistenza sono state create, rigenerate e poi difese. L'"esprit de la *Résistance*" è un fenomeno a tratti indefinibile, una attitudine condivisa, uno stile di vita e di pensiero, un credo recitato in solitudine e in solidarietà. Non è pertanto casuale il fatto che i primi studi sulle correnti di pensiero della Resistenza furono raccolti in una collana intitolata, per l'appunto, "Esprit de la *Résistance*".

L'azione militare del resistente volontario durante la Seconda Guerra Mondiale viene messa in moto, in principio, dal trauma della sconfitta, dall'occupazione fisica, dal giogo politico e militare, dal senso dell'onore e da un patriottismo ostinato. La Resistenza è in origine una reazione il cui movente è un rifiuto endemico di una situazione di oppressione. Solo in seguito, nell'azione concreta, questa "mistica" o "spirito" si trasforma in azione resistente rigorosa e concertata; l'atto di insubordinazione individuale evolve nel movimento collettivo, poi nell'unione di movimenti: in sintesi la *résistance* diviene la *Résistance*. Tuttavia, neppure la *Résistance* è un prodotto compiuto. Nel momento in cui la responsabilità della ricostruzione imminente e necessaria di un futuro politico dopo la Liberazione diviene cosciente, la *Résistance*

²⁸⁶ ADRIEN DANSETTE, *Histoire de la libération de Paris, cit.*, pp. 163-166.

²⁸⁷ "Forces Françaises de l'Intérieur".

²⁸⁸ H. MICHEL, B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, *Les idées politique et sociales de la Résistance. Documents clandestins (1940-1944)*, PUF, Paris, 1954, p. 1.

decide di farsi *Révolution*. I «volontaire du bon combat» prendono coscienza della loro azione nel presente e la immaginano orientata verso l'avvenire; un'azione militare, un impulso morale si incanala in una scelta politica: «souvent, d'ailleurs, le mouvement patriotique qui les avait poussé à la rébellion n'était que l'affirmation d'un étique plus générale, qui comportait une choix politique»²⁸⁹. Al centro dei problemi posti dalla Resistenza c'è dunque l'avvenire, un avvenire rivoluzionario.

La preoccupazione nei confronti del futuro del paese e degli equilibri della politica internazionale è un luogo comune dei giornali clandestini. La preoccupazione di una riorganizzazione dell'avvenire politico della Francia va di pari passo con la necessità di operare un taglio definitivo con l'*Ancien Régime* della Terza Repubblica e col tradimento di Vichy. Nel momento in cui nei polmoni dei movimenti comincia a circolare l'aria della *Libération*, l'idea di una rinnovata Repubblica francese sorta dai sacrifici della *Résistance* comincia a respirare. L'affermazione etica di valori nuovi o dimenticati, che la Resistenza aveva creato o rigenerato, doveva dare vita a scelte politiche finalizzate a una trasformazione drastica della società francese. I fogli clandestini, nei quattro anni di occupazione, sono il veicolo e la vetrina di programmi abbozzati, di principi difesi, di idee politiche, sociali e morali rinate e potenziate. La lotta iniziata contro il nemico occupante, con tutto il seguito di sacrifici che si lasciava alle spalle, non poteva limitarsi a tessere le trame della liberazione del suolo nazionale; al contrario, doveva ergersi a principio fondativo su cui edificare una nuova Francia, una nuova Europa, sulle macerie della Seconda Guerra Mondiale. Una delle parole che maggiormente compare negli editoriali dei giornali dell'ombra è "espoir". Nei fogli clandestini dei movimenti, dal 1942 all'estate del 1944 si può assistere ad un progressivo scivolamento della riflessione da un piano retorico-militare, finalizzato all'istigazione alla lotta, alla contro-propaganda e al reclutamento, a un piano squisitamente politico fatto di programmi concreti. La dottrina della Liberazione, spinta propulsiva dell'azione militare, viene affiancata da dottrine della Rivoluzione, orientate verso l'avvenire politico della Francia. La Resistenza, per coloro che resistettero, doveva dare inizio a una Rivoluzione purificatrice che avrebbe rigenerato il paese: «*Révolution est un maître mot de la Résistance; presque sa "tarte à la creme"*»²⁹⁰. Per soddisfare un'esigenza di chiarezza, bisogna specificare che il

²⁸⁹*Ibidem.*

²⁹⁰H. MICHEL, *Les courants de pensée de la Résistance*, cit., p. 387.

tema della Rivoluzione fu sviluppato dall'interno, ovvero nel cuore della Francia, in quella che è comunemente definita "Resistenza interna" e non dalla Resistenza *tout court*: «Les hommes de Londres ou d'Alger [...] n'ont pas pu sentir, dans leur éloignement même, ce vent de révolution qui soufflait sur la France»²⁹¹. Di fatto, un vento di rivoluzione soffiava sulla Francia, dentro i suoi confini martoriati. Qualsiasi foglio clandestino ingiallito venuto alle stampe in quegli anni lascia percepire al lettore odierno la volontà di purificazione politica e morale che animava il popolo dell'ombra: «Pour chaque militant, l'engagement dans la Résistance signifie la rupture avec la médiocrité du passé, le refus du conformisme, de l'injustice et de l'avilissement»²⁹². La rottura definitiva col passato politico della Francia veniva impressa sulla carta, sempre più rara, attraverso una parola particolarmente evocativa per un francese: Rivoluzione. Lo scivolamento dalla Resistenza alla Rivoluzione, almeno sul piano delle idee, è notevolmente facilitato dal posto occupato dalla mitologia rivoluzionaria nella cultura politica francese di cui la Rivoluzione del 1789 è emblematicamente la matrice e a cui i fogli clandestini si riferiscono sovente anche in termini di continuità. Ma che cosa significa in particolare la parola "Rivoluzione" per i resistenti? E per Camus?

L'idea di una Rivoluzione necessaria è nell'aria. Essa viene accolta quasi all'unanimità dai movimenti di Resistenza (di matrice socialista, cattolica, repubblicana) e dai partiti (socialista e comunista). La Rivoluzione acclamata nasce come una idea non univoca che accoglie al suo interno matrici differenti e talvolta divergenti: «On trouvera dans la pensée résistante toutes les variantes révolutionnaires: jacobinisme, blanquisme, socialisme réformiste, socialisme révolutionnaire, libéralisme acculé à la révolution, etc.»²⁹³. Le idee rivoluzionarie si sviluppano in clandestinità e in contesti estremamente differenti tra loro; questa è la ragione primaria per cui furono destinate a rimanere tali senza trovare una realizzazione politico-sociale nell'immediato dopoguerra. Dopo la Liberazione, il problema delicato della coordinazione dei

²⁹¹P. VIANNAY, *Nous sommes les rebelles*, cit., p. 68. Il libro di Viannay è del 1945 e risente di un certo disincanto nei confronti dell'afflato resistente che evaporava lentamente di fronte alle incomprensioni e incongruenze della Liberazione. Tuttavia, in questo testo Viannay sottolinea la diversità programmatica fra France Libre (Londra) e il giraudismo (Algeri) in relazione all'avvenire politico della Francia: «La Résistance était révolutionnaire, Londres et Alger n'étaient que politiques» (*Ibidem*).

²⁹²A. VISTEL, *Fondements spirituels de la Résistance*, cit., p. 490.

²⁹³B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, *La pensée politique et constitutionnelle de la Résistance*, in H. MICHEL, B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, *Les idées politiques et sociales de la Résistance*, cit., p. 51.

movimenti e dei partiti politici fece esplodere tutte le contraddizioni che prima della Liberazione definitiva erano occultate dal comune intento liberatore. Tuttavia, i progetti politici, i principi etici sbandierati come un vessillo e le idee sociali vivono, esistono e proliferano in abbondanza nella guerra dell'ombra. I resistenti credono alla Rivoluzione e alla Liberazione al punto di rischiare, per questi fini, la loro stessa vita. La Resistenza fu senza dubbio un movimento rivoluzionario. Almeno nelle intenzioni.

Camus, dal canto suo, rimase senza dubbio coinvolto nello slancio rivoluzionario sorto dalla Resistenza francese. Questo aspetto non va sottovalutato soprattutto poiché - come è noto - l'editorialista di «Combat», nei suoi scritti del dopoguerra, a cominciare proprio da *Ni victimes ni bourreaux*, riserverà riflessioni di ben altra natura e portata al tema della rivoluzione. L'esaltazione retorica dell'idea rivoluzionaria che riscontriamo nei primi articoli di «Combat» scolpiti nei giorni dell'insurrezione di Parigi fa da contrappeso al disincanto dei giorni che seguirono la Liberazione della capitale francese. Il teatro del disincanto recitato è il medesimo giornale: «Combat». In questo tragitto che si consuma in un brevissimo lasso di tempo e in una manciata di articoli è possibile tracciare l'evoluzione dell'idea di *révolte* in relazione a quelle di *résistance* e di *révolution* nel pensiero di Camus precedente alla pubblicazione de *L'homme révolté*. La prima messa a punto della questione è certificata nella *Remarque sur la révolte*.

Il problema di fondo che gli storici e i filosofi della politica si trovano ad affrontare nel momento in cui si approcciano alle idee politiche e rivoluzionarie della Resistenza è la mancanza di omogeneità delle stesse, nonché il loro carattere prettamente empirico, il loro essere ogni giorno in contesto: «La révolution résistante était un mouvement d'idées; mais ces idéologies sont parfois obscurcies par l'empirisme, par la nécessité impérieuse d'agir, et non seulement de philosopher, par la diversité des tendances politiques et sociales des résistants»²⁹⁴. Questo risvolto storiografico, riscontrabile sul campo attraverso una ricerca serrata tra i fogli clandestini, è cruciale nel momento in cui si focalizza l'attenzione sugli scritti di Camus del 1944. Infatti non troveremo mai nel pensiero di Camus negli anni resistenti una filosofia politica, ma solo alcune idee politiche e morali non teorizzate né approfondite, ma empiricamente in osmosi col contesto morale e politico di quegli istanti. Il pensiero di

²⁹⁴Ivi, p. 49.

Camus, espresso attraverso gli editoriali, è quotidiano e si misura giornalmente con l'evento, con l'idea, con la polemica. Camus, in linea col suo ruolo di editorialista, è in contesto, in presa diretta con l'evento. Non è un caso, infatti, che i principi morali di giustizia e libertà e il progetto di cambiare la politica con il linguaggio della morale, cardini della riflessione dell'editorialista di «Combat», sono ampiamente discussi ed esaltati nella stampa clandestina dalla comunità dei movimenti di Resistenza. Le idee che sgorgano dai movimenti sono molto spesso condivise da Camus, soprattutto quando in esse persiste una matrice morale. Giustizia e libertà sono i principi guida di ogni riflessione dell'editorialista. La stessa idea di rivoluzione, anche se mai pienamente e perentoriamente spiegata, si fonda su questi due principi. Tuttavia, la rivoluzione proclamata dai movimenti di Resistenza ha sia una matrice materiale che morale. Camus si farà veicolo di queste idee collaborando alla stesura del programma rivoluzionario di «Combat» nei giorni dell'insurrezione di Parigi. Le idee che costituiscono il programma della rivoluzione vengono da molto lontano e Camus non fa che esplicitarle prima di discuterle e ruminarle per poi esporsi al disincanto. Questa volta personalmente. Il primo "nous" dei giorni dell'occupazione, da cui sembra tuonare la voce dei vivi e dei morti della Resistenza, si trasforma in un più perentorio "Je", prima sporadicamente, dall'11 gennaio 1945, poi in maniera definitiva nelle pagine di *Ni victimes ni bourreaux*. Anche Camus, dunque, partecipa all'illusione lirica della rivoluzione scaturita dalla Resistenza. L'illusione si sgonfia di fronte all'esame della realtà. L'autore de *Le mythe de Sisyphe* ne prenderà atto nei suoi articoli e nella *Remarque*. Tuttavia, dal disincanto rivoluzionario, certificato ne *La révolution travestie*, si rafforzeranno due idee più umane, in due campi distinti delle "faccende umane": la riforma, in politica, la rivolta, in morale.

La complessità e la magmaticità delle fonti mi costringe a limitare il campo dell'osservazione. Il circuito di «Combat» è naturalmente il luogo naturale in cui andare a cercare i germi di questa idea che Camus contribuì a mettere in forma di programma. Nell'economia del presente lavoro, prenderò dunque in considerazione nel dettaglio la posizione assunta dal foglio clandestino del movimento «Combat» e dai fogli di movimenti attigui, come «Le Franc-tireur», «Libération-sud» e «Défense de la France». «Combat», «Le Franc-tireur» e «Libération-sud» si presenteranno uniti nel MUR (Mouvements Unis de la Résistance) dal 1943 e nel 1944, insieme a «Résistance» e «Défense de la France», nel MLN (Mouvement de Libération Nationale).

Dopo la Liberazione, «Combat», «Le Franc-tireur» e «Défense de la France» si troveranno a condividere gli spazi della redazione al numero 100 di Rue Reamour, a Parigi. I soparcitati fogli clandestini creati dai medesimi movimenti nelle varie zone del paese sono comunemente studiati dagli storici della Resistenza come un blocco omogeneo: «Ces mouvements - Défense de la France, Libération-Sud, Combat, Franc-tireur, Libération-Nord, Témoignage chrétien - forment en effet des entités identifiables et homogènes, commodes pour en faire le coeur d'un travail historique particulier»²⁹⁵. Il pensiero resistente di Camus matura, senza dubbio, in questi circuiti di idee.

L'articolo *De la Résistance à la Libération*, apparso su «Combat» il 21 e il 22 agosto 1944, nei giorni sanguinosi della Battaglia di Parigi, è senza dubbio il frutto di un lavoro di *équipe*. La redazione di «Combat» fu fin dal principio, ma in particolare dopo la Liberazione, un "intellettuale collettivo". Senza alcun dubbio in questa dimensione "solidale" spiccavano diversi solisti tra cui Camus, Olivier e, in seguito, Aron. Tuttavia, è evidente che l'articolo citato non è il prodotto di un solista. La ragione di questa affermazione la si può scovare scandagliando i precedenti numeri del foglio clandestino in cui compaiono costantemente articoli e bozze in cui il tema della *Révolution* è costantemente affrontato nei medesimi toni, con le medesime espressioni. La Rivoluzione necessaria sarà, da questo momento in poi, al centro dei pensieri del giornalista nella Francia liberata. Tuttavia, pur avendo preso parte alla stesura delle riflessioni su *Résistance* e *Révolution* insieme all'intera redazione di «Combat», Camus non fa altro che mettere per iscritto un programma che già era stato reso noto nel corso dell'Occupazione. Il fiorire di idee rivoluzionarie coinvolge lo scrittore già affermato che si fa veicolo del programma rivoluzionario di «Combat». Attraverso gli scritti pubblicati sul foglio alla Liberazione, dunque, è possibile tracciare il disincanto di Camus intorno ai propositi rivoluzionari e l'emergere prepotente di una nozione di rivolta rigenerata dall'esperienza osservata e vissuta della Resistenza.

«Le moment est venu d'exprimer le sens profond de notre combat»²⁹⁶. Il numero 34 del «Combat» clandestino, nel luglio 1942, pubblica per la prima volta un manifesto programmatico del movimento. Il titolo del manifesto è emblematico: *Combat et révolution*. Il primo e fondamentale obiettivo della lotta è la liberazione naziona-

²⁹⁵C. VAST, *L'identité de la Résistance. Être résistant de l'Occupation à l'après-guerre*, Payot, Paris, 2010, p. 31.

²⁹⁶*Combat et Révolution*, «Combat», n° 34, luglio 1942.

le dall'invasore; obiettivo questo militare, ma per taluni aspetti morale²⁹⁷. Tuttavia, «notre tâche ne s'arrêtera pas à la libération du territoire. Nous voulons, au-delà, reconstruire la France»²⁹⁸. Le macerie esigono, dunque, una ricostruzione. La ricostruzione della Francia va intrapresa secondo principi morali indissolubili: libertà, giustizia e onestà. La libertà, «parce que la liberté est le premier des biens». La giustizia, «parce que seule la justice permet d'établir des relations sociales stables, parce qu'elle protège la dignité de l'homme». L'onestà, «parce que le manque de sincérité dans la vie publique comme dans la vie privée est l'une des causes essentielles de l'effondrement de 1940 comme la caractéristique du régime de Vichy». Come è già stato rilevato, i discorsi e i programmi di «Combat» sono fortemente marcati fin dal principio da una orientazione morale. L'idea di Rivoluzione di «Combat» è fortemente caratterizzata dalla presenza nel programma di principi morali. La rivoluzione si compie sotto il segno della giustizia, della libertà, della verità. Gli articoli di Camus posteriori alla liberazione risentono fortemente di queste idee che circolavano durante la clandestinità. L'obiettivo del cambiamento è la costituzione di una IV Repubblica, forte, equilibrata e moderna: la rottura col passato è dunque manifesta. Una volta concluso l'esame delle volontà - una Francia libera, giusta e onesta e una Repubblica forte, equilibrata e moderna -, l'ultimo punto messo a fuoco dal programma di «Combat» è proprio la natura della rivoluzione necessaria. Di cosa si tratta?

Innanzitutto di una rivoluzione materiale, ossia sociale ed economica, che non coinvolga solo una classe sociale, ma tutti i francesi:

«Le révolution que nous portons en nous sera une Révolution de tous les Français pour tous les français. [...] De notre creuset sortira non plus une révolution de classe, mais une révolution dans la quelle ouvriers, paysan, technicien et penseurs en fonction de leur mérite et de leurs efforts, aurons leur place et leur part»²⁹⁹.

La Rivoluzione auspicata sarà primariamente dunque una «Révolution socialiste»³⁰⁰.

²⁹⁷ «Nous nous battons contre l'Allemagne et contre ses alliés qu'ils soient à Rome, ou à Tokio, à Vichy. Mais à travers le nazisme, nous combattons au côtés de toutes le Nations meurtries, pour que dans l'effroyable épreuve que subit notre pays soit enfanté un monde meilleur» (*Ibidem*).

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ Scrivono Frenay e Bourdet: «La Révolution que nous portons en nous sera socialiste parce que le moment est venu, non plus en paroles mais en actes, d'arracher à une puissante oligarchie le contrôle et le bénéfice de l'économie et de remettre, selon le cas, à la Nation et aux Communautés de producteurs et de consommateurs des secteurs importants de l'économie» (*Ibidem*).

La matrice socialista coinvolge anche «Le Franc-tireur» attraverso la condanna della borghesia identificata col capitale: «Elle a failli à sa mission de classe dirigeante; elle n'a pas su créer une mystique de la liberté»³⁰¹. Gli slogan con cui si esprimevano i quotidiani clandestini fanno ampio uso di una retorica anticapitalista, ma senza alcuno sfondo ideologico. La ragione di queste affermazioni risiede nel fatto che le forze politiche antecedenti al 1940, causa del disastro francese, erano ritenute, per l'appunto, forze capitaliste. L'idea di rivoluzione socialista auspicata non conserva, dunque, una matrice ideologica proprio perché si genera in contrapposizione alle vecchie forze politiche dell'*Ancien régime* della Terza Repubblica, invischiata nel capitalismo o, per usare un'espressione tipica del tempo, schiava dell'*argent*: «L'Ancien régime politique est mort en 1789. Mais la Révolution française doit être continuée. Il faut que l'Ancien Régime économique meure sous nos coups»³⁰². La rivoluzione auspicata avrebbe dovuto necessariamente rompere con ogni forma di oppressione, compresa quella borghese. Una Francia pura sarebbe sorta solo da una rivoluzione economica purificatrice:

« Le régime social de demain devra instaurer la hiérarchie du mérite, du talent, de la valeur personnelle et abolir la hiérarchie fondée sur la fortune. Il socialisera les grands services publics, y compris les organismes bancaires et les assurances. [...] À la fausse de la liberté naguère elle substituera une liberté réelle fondée sur l'affranchissement économique de chaque individu et limitée bien entendu par les lois inéluctables de la vie en société»³⁰³.

«Combat» sottolinea le necessità della rivoluzione economica per portare a termine una rivoluzione politica: «Seule la Révolution économique achèvera la Révolution politique. [...] C'est alors seulement que, complétée par la Révolution économique au XX^{me} siècle, la Révolution politique de 1789 prendra tout son sens et pourra assumer tout son contenu de fraternité et d'espoir»³⁰⁴.

³⁰¹ *La liberté, mystique française*, «Le Franc-tireur», 20 marzo 1943.

³⁰² *La Révolution à faire*, «Combat», n° 51, 15 novembre 1943.

³⁰³ *La Révolution qu'il faut faire*, «Le Franc-tireur», 20 gennaio 1943. Nel 1944, durante l'insurrezione di Parigi, lo stesso giornale, come «Combat», ribadirà i principi cardine del programma: « Pour refaire la Grande France, pure et fière, que nous voulons tous, il ne suffit pas de châtier les traîtres, de nettoyer les administrations, de faire rendre gorge aux profiteurs; il faut, par de là les traîtres, atteindre les causes de la trahison; il faut balayer les trusts, il faut détrôner l'Argent. Pour cela, une Révolutions est nécessaire, une révolution qui, complétant celle d'un siècle et demi, rende, enfin, la Nation maîtresse de son destin économique, mette le travail au service exclusif de la collectivité » (*La tâche de Franc-Tireur*, «Le Franc-tireur», 21 août 1944).

³⁰⁴ *La Révolution à faire*, «Combat», n° 51, 15 novembre 1943.

In secondo luogo, in conformità con l'“esprit de Résistance”, la *Révolution* sarà “spirituale”: «Les hommes de la résistance endourcis par l'épreuve quotidienne, instaureront en France l'esprit de générosité, de grandeur et d'audace». La missione spirituale della Resistenza si canalizza nel programma di «Combat» in forma di rivoluzione spirituale finalizzata a produrre una «civilisation nouvelle». In conclusione, il programma mette in campo un'idea federalista d'Europa in nome dell'estensione delle frontiere e dei valori di *liberté, égalité e fraternité*. Il programma di «Combat», in linea con i propositi di altri fogli clandestini, manifesta la necessità di una rivoluzione spirituale in grado di coinvolgere i settori economici, politici e sociali della società.

Sulla stessa linea si colloca il programma rivoluzionario di «Défense de la France»:

« Les hommes de tous les pays libres qui livrent aujourd'hui bataille ont compris qu'il ne s'agissait pas uniquement d'abattre Hitler et de faire régner entre les nations une autre loi que celle de la jungle. Ils ont compris que le but à atteindre était l'établissement d'une condition humaine libérée de la puissance de l'argent, affranchie du besoin, ouverte à un idéal de solidarité et de justice. Ils ont compris que cette guerre était une révolution, qu'elle entraînerait à sa suite la Révolution sociale comme les guerres de la Révolution et de l'Empire avaient répandu dans toute l'Europe les ferments de la révolution politique »³⁰⁵.

La linea del foglio clandestino di Philippe Viannay è quella della liberazione nazionale e della rivoluzione spirituale: « Les combattants de la Résistance sont donc résolus à faire s'épanouir la guerre pour la libération de la Patrie en une Révolution pour la libération de l'homme »³⁰⁶. I «Cahiers de Défense de la France», quaderni di approfondimento politico del foglio clandestino, elaborano in maniera più approfondita i loro propositi rivoluzionari: «Le sens de la Révolution montante est d'être la fin d'un société et la naissance d'un société nouvelle». Come valeva per la redazione di «Combat», la rivoluzione è intesa come un cambiamento radicale in grado di coinvolgere il popolo intero e non solo una classe sociale. La primarietà dell'aspetto spirituale della Rivoluzione coincide con l'obiettivo di Liberare prima di tutto

³⁰⁵ «Défense de la France», 12 agosto 1944.

³⁰⁶ *Ibidem*.

l'uomo³⁰⁷. Questa liberazione coinvolge l'uomo nella sua totalità. Fedele all' *esprit* e alla *mystique* della Resistenza, il quotidiano di Viannay concepisce la Liberazione come una conseguenza della Resistenza intesa nel senso di rivolta dell'uomo contro l'oppressione. Portare a termine l'atto resistente attraverso il compimento della Rivoluzione significa pertanto staccarsi dalla società precedente e liberare l'uomo da tutte le servitù³⁰⁸. «La Revue libre» nel dicembre 1943 riassume la questione sociale e morale: «La Résistance française, et demain, le combat des Français, doivent aussi s'inspirer d'une mystique révolutionnaire, [...] Cette mystique, c'est évidemment celle de la liberté humaine et de la révolution sociale»³⁰⁹.

Accomunati dalla spinta rivoluzionaria fuoriuscita dalla Resistenza, tutti i quotidiani, all'alba della rivolta di Parigi, proclamano l'inizio di quel processo rivoluzionario auspicato in clandestinità come necessario e pronto per essere realizzato dopo la cacciata dell'invasore. Prima di realizzare nel concreto la Rivoluzione bisogna portare a compimento la Liberazione. I giorni drammatici della rivolta di Parigi vengono esaltati da tutti i giornali clandestini. L'insurrezione scatenata dietro le barricate favorisce il maturare dell'idea rivoluzionaria.

I primi editoriali di Camus prendono vita nel «Combat» libero durante i giorni della rivolta di Parigi. Il 21 agosto 1944 «Combat» titola: *L'insurrection fait triompher la République à Paris*³¹⁰. In seconda pagina, spicca un articolo intitolato *Les références du journal "Combat"* in cui viene spiegata la nascita e la funzione del giornale durante la Resistenza. Viene reso omaggio anche al camarade Bollier, conosciuto come Vélin, ucciso a Lione dalla Ghestapo e dalla Milizia nel giugno 1944. La Resistenza ricorda sempre i propri morti. I quotidiani clandestini escono dall'ombra e tracciano la cronaca degli avvenimenti in presa diretta. L'insurrezione in atto si scatena con violenza

³⁰⁷ «Pour le succes de la Révolution, la mystique importe plus que la technique» (*Vers la Révolution*, «Cahiers de Défense de la France», marzo 1944, p. 23). «Défense de la France» offre un esempio di come, fin dall'inizio della Resistenza, venga posta al centro dei programmi la questione morale.

³⁰⁸ «Libération à l'égard des servitudes matérielles: la faim, le taudis, la machine.

Libération à l'égard des servitudes économiques: la mauvaise répartition des richesses, les crises, les chômages.

Libération à l'égard des servitudes sociales: l'argent, les préjugés, les exclusivismes sectaires, l'égoïsme des possédants.

Libération surtout à l'égard des servitudes de l'esprit: le slogan, l'ignorance et la rigidité cadastrique des cerveux en uniformes» (*Vers la Révolution*, «Cahiers de Défense de la France», *cit.*, p. 24.).

³⁰⁹ *Cette guerre est révolutionnaire*, «La Revue libre», N. 1, dicembre 1943, p. 6.

³¹⁰ «Combat», 21 agosto 1944.

mista ad entusiasmo. Il 21 agosto, in un editoriale intitolato *Le combat continue...*³¹¹, Camus esordisce con queste parole: «Après cinquante mois d'occupation, de luttes et de sacrifices, Paris renaît au sentiment de la liberté, malgré les coups de feu qui, soudain, éclatent à un coin de rues» (CAC 8, 140)³¹². Il tema della Liberazione si ripresenta nei giorni seguenti in diversi editoriali. Il 23 agosto: «Au quadrième jour de l'insurrection, après le première recul de l'ennemi, après un jour d'une fausse trêve coupée d'assassinats de Français, le peuple parisien va continuer le combat et dresser ses barricades» (CAC 8, 147)³¹³. Il 24 agosto: «Paris fait feu de toutes ses balles dans la nuit d'août. Dans cet immense décor de pierres et d'eaux, tout autour de ce fleuve aux flots lourds d'histoire, les barricades de la liberté, une fois de plus, se sont dressées» (CAC, 149)³¹⁴. Infine l'epilogo del 25 agosto:

« Tandis que les balles de la liberté sifflent encore dans la ville, les canons de la libération franchissent les portes de Paris, au milieu des cris et des fleurs. Dans la plus belle et la plus chaude des nuits d'août, le ciel de Paris mêle aux étoiles de toujours les balles traçantes, la fumée des incendies et les fusées multicolores de la joie populaire. Dans cette nuit sans égale s'achèvent quatre ans d'une histoire monstrueuse et d'une lutte indicible où la France était aux prises avec sa honte et sa fureur» (CAC 8, 151)³¹⁵.

La narrazione delle giornate di Parigi è resa dallo scrittore con un'enfasi retorica tipica degli scritti dei giornali clandestini. Dal 28 agosto, la narrazione degli accadimenti nelle strade di Parigi viene continuata da un illustre osservatore, Jean-Paul

³¹¹Da questo momento in poi la partecipazione di Camus al lavoro nel quotidiano è costante fino all'11 gennaio 1945.

³¹²Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 102: «Dopo cinquanta mesi di occupazione, di lotte e di sacrifici, Parigi rinasce al sentimento della libertà, malgrado le esplosioni che, di colpo, ancora scuotono gli angoli delle strade».

³¹³Trad. it. da: *Ivi*, pp. 108-109: «Al quarto giorno d'isurrezione dopo il primo arretramento del nemico, dopo un giorno di falsa tregua interrotta da una serie di esecuzioni di compatrioti, il popolo parigino continua a lottare e a innalzare barricate».

³¹⁴Trad. it. da *Ivi*, p. 110: «Parigi nella notte di agosto, spara tutte le sue pallottole. In mezzo a quest'immenso scenario di pietre e acque, tutt'attorno al nostro fiume dalle onde cariche di storia, si sono innalzate, ancora una volta le barricate della libertà».

³¹⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 112: «Mentre le pallottole della libertà continuano ancora a fischiare in città, i cannoni della liberazione, tra grida d'esultanza e lanci di fiori oltrepassano le porte di Parigi. Nella più bella e più calda delle notti d'agosto, il cielo di Parigi mescola le stelle di sempre alle pallottole trancianti, al fumo degli incendi e ai razzi multicolori della gioia di Parigi. In questa notte senza pari culminano quattro anni di una storia spaventosa e di una lotta indicibile in cui la Francia ha dovuto fare i conti con il proprio odio e il proprio furore».

Sartre, che nella rubrica *Un promeneur dans la Paris insurgé*³¹⁶ principia la descrizione così: «Je ne recontre que ce que j'ai vu...»³¹⁷.

Ad ogni modo, l'insurrezione di Parigi dell'agosto 1944 dona alle idee rivoluzionarie, elaborate negli anni precedenti dai fogli clandestini, una vivace consistenza. L'esaltazione del gesto rivoltante è esaltata da Camus: «Qu'est-ce qu'une insurrection? C'est le peuple en armes. Qu'est-ce que le peuple? C'est ce qui dans une nation ne veut jamais s'agenouiller» (CAC 8, 147)³¹⁸. La Resistenza è un movimento di popolo, nato dal basso, continuato nell'ombra, esplosivo nei fuochi delle bombe nella notte di Parigi. L'insurrezione, nel suo movimento caotico, assume i connotati di una rivoluzione. Nell'articolo del 23 agosto Camus impiega un linguaggio infervorato, si serve di immagini fortemente evocative come i «fils debout, les poings hérissés de fusils», «le peuple parisien va continuer le combat et dresser les barricades».

³¹⁶Nell'agosto 1944, Camus offre a Sartre la possibilità di scrivere una serie di *reportages* sulle giornate della liberazione di Parigi. Sartre accetta di buon grado e si reca con Simone De Beauvoir in giro per la Parigi insorta. Dal 28 agosto 1944, per una settimana, appaiono una serie di testimonianze (sette per la precisione) dal titolo: *Un promeneur dans la Paris insurgé*. Sartre è il primo scrittore di cui «Combat» pubblica degli articoli firmati col suo nome. In realtà, dopo la morte di Sartre, Simone de Beauvoir confidò alla sua biografa che era stata lei sola a scrivere i celebri articoli di «Combat» sull'insurrezione e che Sartre non aveva preso parte alla scrittura perché “troppo occupato”: «Beauvoir et lui ne firent rien pour “Combat” avant août et septembre 1944, époque à la quelle Camus demanda à Sartre de se promener dans Paris et d'écrire ses impressions sur la libération de la ville pour le quotidien du groupe qui portait le même nom. Ces textes parurent en effet sous la signature de Jean-Paul Sartre, mais ce fut Simone de Beauvoir qui les écrivit parce qu'“il était trop occupé”. Bien plus tard, elle se justifiait en disant que c'était “une initiative parfaitement défendable”. Elle avait toujours joué le rôle de “lectrice préférée et de censeur écouté”, et il paraissait normal qu'après avoir discuté des événements des derniers jours elle y associe ses observations personnelles et écrive elle-même les articles. Elle était convaincue de lui rendre service en lui laissant la liberté de se concentrer sur son oeuvre» (D. BAIR, *Simone de Beauvoir*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Marie-France de Palomera, Fayard, Paris, 1991, p. 338). Dopo la Liberazione, Sartre scrive *La République du silence* per «Les Lettres françaises» (ripreso in *Situations III*), l'organo del comitato nazionale degli scrittori, e *Paris sous l'Occupation* per «La France Libre» (anch'esso ripreso in *Situations III*), il giornale dei gollisti edito a Londra dall'amico Aron. Un anno dopo, per commemorare l'insurrezione di Parigi il filosofo scrive *La libération de Paris: une semaine apocalyptique* per la rivista «Clartés» (ripreso negli scritti raccolti da Contat-Rybalka, *Les écrits de Sartre*).

³¹⁷*Un promeneur dans la Paris insurgé*. *L'Insurrection*, «Combat», , 28 août 1944. Articoli di Sartre-De Beauvoir su «Combat» nella rubrica *Un promeneur dans Paris insurgé* sono in totale sette: *L'insurrection* («Combat», 28 agosto 1944); *Naissance d'une insurrection* («Combat», 29 agosto 1944); *Colère d'une ville* («Combat», 30 agosto 1944); *Toute la ville tire* («Combat», 31 agosto 1944); *Espoirs et angoisses de l'insurrection* («Combat» 1 settembre 1944); *La délivrance est à nos portes* («Combat», 2 settembre 1944); *Un jour de victoire parmi les balles* («Combat», 4 settembre 1944). Questa raccolta di articoli si aggiunge ad articoli posteriori improntati sugli Stati Uniti d'America.

³¹⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 108: «Che cos'è un'insurrezione? È il popolo in armi. Che cos'è il popolo? È quell'entità che in seno alla nazione non vuole mai genuflettersi».

des», «chaque Allemand qui ne sortira pas de Paris, c'est une balle en moins pour les soldats alliés et nos camarades français de l'Est» (CAC 8, 147-148); recupera addirittura un'espressione dei Repubblicani spagnoli: «Ils ne passeront pas»; infine evoca il grido dei rivoluzionari del 1789: «Le 21 août 1944, dans les rues de Paris, a commencé un combat qui pour nous tous et pour la France se terminera par la liberté ou la mort» (CAC 8, 148)³¹⁹. Tuttavia, accanto alla descrizione coinvolgente ed esaltante dell'insurrezione, Camus riesce ad inserire una riflessione sull'autonomia del popolo francese nell'azione di conquista della libertà che ricalca la riflessione su Libertà e Liberazione del 21 agosto: «Un peuple qui veut vivre n'attend pas qu'on lui apporte sa liberté. Il la prend» (CAC 8, 147)³²⁰. L'articolo del 21 agosto, intitolato *Le combat continue...*, ostenta un impianto morale di base in cui la libertà è il tema principale: la libertà non viene accordata all'individuo senza sforzo o dolore, ma la si deve meritare e conquistare. È dunque grazie a questa lotta contro l'invasore che le FFI (Forces Françaises de l'intérieur) hanno potuto ristabilire la Repubblica. La Repubblica per Camus, come per i movimenti di Resistenza, è inseparabile dalla libertà. Ma è soltanto grazie alla lotta, nelle sue forme più svariate, che Repubblica e libertà trionfano (il titolo di Combat del giorno è appunto *L'insurrection fait triompher la République à Paris*). Ad ogni modo, la liberazione di Parigi non è altro che una tappa nella liberazione di Francia. Il termine "Libération" va inteso, secondo Camus, nella sua accezione più larga. L'unica lotta che il popolo francese deve sostenere non è soltanto quella contro il tedesco invasore, quindi la lotta armata per la liberazione del suolo francese. Il problema reale è liberare la Francia dalla dipendenza dal denaro³²¹. La natura della Liberazione è dunque rivoluzionaria. L'insurrezione e la lotta armata condurranno il popolo francese alla *Libération*, la rivoluzione che sgorga dalla Resistenza dovrà dare fondamento alla libertà: «Les Alliés auront rendu possible notre libération. Mais notre liberté, c'est à nous-mêmes qu'il appartient de l'établir» (CAC 8, 141)³²². La guerra di liberazione deve necessariamente concludersi con la

³¹⁹Trad. it. da: *Ivi*, p. 109: «Il 21 agosto 1944, nelle strade di Parigi, ha avuto inizio una battaglia che per noi tutti e per la Francia avrà termine o con la libertà o con la morte».

³²⁰Trad. it. da: *Ibidem*: «Un popolo che vuol vivere non aspetta di ricevere da altri la propria libertà. Se la prende».

³²¹La parola comunemente utilizzata nel vocabolario dei resistenti per indicare le forze del capitale è "Argent". L'uso di questa parola negli articoli di «Combat» è costante.

³²²Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 104: «Saranno gli Alleati a rendere possibile la nostra liberazione. Ma tocca a noi dare fondamento alla nostra libertà».

conquista della libertà tramite il parto della rivoluzione: «personne ne peut penser qu'une liberté, conquise dans ce sang, aura le visage tranquille et domestiqué que certains se plaisent à lui rêver. Ce terrible enfantement est celui d'une révolution» (CAC 8, 150)³²³. Camus instaura un rapporto di consequenzialità tra la Liberazione nazionale, la Rivoluzione necessaria e la conquista della libertà: nelle lotte armate, la Liberazione sarà compiuta; nelle lotte politiche, la Rivoluzione affermata; e solo infine la libertà sarà resa al popolo. La Liberazione sarà possibile grazie agli Alleati, la Rivoluzione grazie ai Resistenti che si battono nella notte di Parigi. Il programma rivoluzionario della Resistenza *tout court* è unanime nel dichiarare che la cesura con la politica d'anteguerra deve compiersi con la salita al potere delle forze che si sono battute per liberare la Francia dalla vergogna e dall'oppressione. Tale proposito è il primo passo della rivoluzione.

La Rivoluzione che propone «Combat» per la rinascita della Francia sgorga direttamente dagli anni di Resistenza: «Il a fallu cinq années de lutte obstiné et silencieuse pour qu'un journal, né de l'esprit de résistance, publié sans interruptions à travers tous les dangers de la clandestinité, puisse paraître enfin au grand jour dans Paris libéré par sa honte» (CAC 8, 141-142)³²⁴. Gli anni della Résistance vengono definiti «années d'entêtement et de vérité» che hanno insegnato agli uomini di «Combat» e agli uomini della Resistenza cosa c'è di grande e di debole nella Francia. Ma il compito degli uomini della Resistenza non è concluso³²⁵: «Pour tout dire, n'ayant

³²³Trad. it. da: *Ivi*, p. 111: «Nessuno può pensare che una libertà conquistata in una notte come questa, in mezzo ad una carneficina come questa, avrà il volto tranquillo e posticcio che alcuni si compiacciono di immaginare per lei. Questo parto terribile è il parto di una rivoluzione».

³²⁴Trad. mia: «Sono stati necessari cinque anni di lotta ostinata e silenziosa perché un giornale, nato dallo spirito di resistenza, pubblicato senza interruzioni attraverso tutti i pericoli della clandestinità, possa finalmente essere pubblicato alla luce del sole, in una Parigi liberata dalla propria vergogna». La traduzione di Sergio Arecco in *Questa lotta vi riguarda* rende «esprit de résistance» con «volontà di resistenza». Personalmente, vista la portata semantica del termine nel contesto della Résistance, preferisco renderlo con un letterale «spirito di resistenza». Come visto nel paragrafo precedente, «Combat» e la maggior parte dei fogli clandestini afferenti a movimenti di sinistra prendono a prestito diversi termini dal linguaggio religioso: “fede”, “mistica”, “crociata”. La parola “spirito” legata appunto alla Résistance sta dunque ad indicare la summa delle motivazioni, delle fedi, dei rifiuti da cui scaturisce l'azione resistente. La “volontà” è ovviamente compresa nell'ampia significazione di “esprit”, tuttavia traducendo «esprit de résistance» con «volontà di resistenza» si rischia di sminuire l'importanza di questa espressione in contesto.

³²⁵Camus concepisce la Resistenza come un blocco di uomini uniti e solidari fra loro. Questa concezione è possibile riscontrarla solo verso la fine del 1943, quando la Resistenza comincia a dimostrare una coordinazione di intenti ben definita. Nei giorni della Liberazione di Parigi, tutti i fogli dei movimenti clandestini e dei partiti cominciano ad esporre i loro programmi. Per la prima volta, a Liberazione è compiuta, cominciano ad emergere quelle differenze che si dimostreranno

qu'un foi en 1940, ils ont un politique, au sens noble du terme, 1944. Ayant commencé par la résistance, ils veulent en finir par la Révolution» (CAC 8, 142)³²⁶. La parola «résistance» è scritta con la lettera minuscola, al contrario, «Révolution» con la maiuscola. Il passaggio di consegne è terminato: dalla Resistenza deve nascere una Rivoluzione.

Ma di che rivoluzione si tratta? Come visto, i resistenti nei loro programmi³²⁷ dimostrano di non possedere una chiara idea rivoluzionaria. Morale, economica, sociale, la rivoluzione è un buon proposito a testa in giù. In *De la Résistance à la Révolution* tutto questo è esplicitato. La Rivoluzione dà significato «à notre goût de l'énergie et de l'honneur, à notre décision d'en finir avec l'esprit de médiocrité et les puissances de l'argent, avec un état social où la classe dirigeante a trahi tous ses devoirs et manqué à la fois d'intelligence et de coeur» (CAC 8, 143)³²⁸. Niente di nuovo insomma, i temi si ripetono ciclicamente dal 1942. L'onore e l'energia dei resistenti viene contrapposto alla vergogna e alla mancanza di intelligenza dei poteri della Terza Repubblica. L'obiettivo della Rivoluzione è quello di rompere definitivamente con la politica antecedente all'Armistizio e a Vichy. Tale rottura comporta il taglio definitivo con una economia capitalistica schiava delle «puissances de l'argent». La redazione di «Combat» cerca tuttavia di incastonare la problematica rivoluzionaria nella cornice di un discorso più concreto: «Nous voulons réaliser sans délai une vraie démocratie populaire et ouvrière. [...] Nous pensons que toute politique qui se sépare de la classe ouvrière est vaine. La France sera demain ce que sera sa classe ouvrière» (CAC 8, 143)³²⁹. Con queste parole, la redazione di «Combat» sembra contraddirsi rispetto i programmi precedenti in cui si affermava che la “rivoluzione

insormontabili.

³²⁶Trad. it. da A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 105: «In sostanza, avendo avuto nel 1940 solamente una fede, nel 1944 hanno una politica, nel senso più nobile del termine. Avendo cominciato con la Resistenza, intendono finire con la Rivoluzione».

³²⁷Mi riferisco sempre, come è evidente, ai Movimenti di resistenza e non ai Partiti. Il Partito Comunista aveva senza dubbio un'idea ben più chiara della Rivoluzione rispetto ai Movimenti nati nella Resistenza.

³²⁸Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 105: «al nostro gusto dell'energia e dell'onore, allanostra decisione di farla finita con lo spirito di mediocrità e con il potere del denaro, con uno stato sociale in cui la classe dirigente è venuta meno a tutti i propri doveri e ha mancato al tempo stesso d'intelligenza e coraggio».

³²⁹Trad. it. da: *Ivi*, p. 105: «Noi vogliamo realizzare senza indugio una vera democrazia popolare e operaia. [...] Noi pensiamo che qualunque politica intenda escludere la classe operaia sia destinato al fallimento. La Francia sarà domani quel che sarà la sua classe operaia».

socialista" doveva coinvolgere tutto il popolo francese e non una sola classe sociale. Il problema del soggetto rivoluzionario resta una questione irrisolta. Chi farà la rivoluzione, i resistenti o la classe operaia?

La parte del discorso rivoluzionario della redazione di «Combat» che desta maggior interesse è però senza dubbio questa: «Nous ne croyons ni aux principes tout faits ni aux plans théoriques. C'est dans les jours qui viendront, par nos articles successifs comme par nos actes, que nous définirons le contenu de ce mot Révolution» (CAC 8, 143)³³⁰. Camus³³¹ è contrario alla carte geografiche, ai piani teorici applicabili sulla realtà. La parola rivoluzione si approprierà del suo contenuto nell'empirico. Il rifiuto camusiano dell'astrazione e della teoria confezionata in astratto e applicata alla realtà fattuale emerge in tutta la sua potenza in relazione all'idea di rivoluzione. La rivoluzione sarà un processo misurabile. La Resistenza non ha fornito il piano rivoluzionario da realizzare, ma solamente intenzioni rivoluzionarie. Queste intenzioni per tramutarsi in realtà nella storia e nella politica devono applicarsi all'empirico, alla circostanza. Camus sostituisce al piano il plastico. Questo tipo di approccio condurrà Camus ad abbandonare l'idea illusoria di rivoluzione per quella più consistente di riforma. Non a caso, nella seconda parte del programma intitolata *Ce que nous voulons*, il discorso si sposta su un piano più concreto:

«Nous voulons obtenir immédiatement la mise en oeuvre d'une Constitution où la liberté et la justice recouvrent toutes leurs garanties, les réformes de structure profondes sans lesquelles une politique de liberté est une duperie, la destruction impitoyable des trusts et des puissances d'argent, la définition d'une politique étrangère basée sur l'honneur et la fidélité à tous nos alliés sans exception. Dans l'état actuel des choses, cela s'appelle Révolution»(CAC 8, 143-144)³³².

L'obiettivo è sempre quello di una Rivoluzione materiale fondata sui principi morali di libertà e giustizia. Libertà e giustizia sono eretti a principi guida delle riforme

³³⁰Trad. it. da: *Ibidem*: «Noi non crediamo né ai principi precostituiti né alle costruzioni teoriche. Soltanto nei giorni che verranno, attraverso gli articoli che via via scriveremo come attraverso il nostro comportamento definiremo il contenuto della parola Rivoluzione».

³³¹In questo caso posso sbilanciarmi sulla paternità di questo periodo.

³³²Trad. it. da: *Ivi*, p. 106-107: «Vogliamo ottenere immediatamente la messa in opera di una Costituzione in cui la libertà e la giustizia svolgano tutte le loro garanzie, provvedano alla profonde riforme strutturali senza le quali una politica di libertà si risolve in un inganno, alla distruzione inesorabile dei trust e delle oligarchie del denaro, alla definizione di una politica estera fondata sull'onore e sulla fedeltà a tutti i nostri alleati, nessuno escluso. Nell'attuale stato di cose questo si chiama Rivoluzione».

strutturali. La Rivoluzione, qui e ora, è semplicemente un processo di regolazione della Repubblica secondo i principi di libertà e giustizia incarnati nelle riforme. Non è un caso, dunque, che siffatta rivoluzione avverrà «dans l'ordre et dans la calme». La rivoluzione di cui parla «Combat» non è altro che il proposito di distruggere la vecchia politica e di costituire una nuova Repubblica fondata sulla morale e sui valori. Il fine ultimo è sempre il ritrovamento della grandezza della Francia dopo cinque anni di umiliazioni. L'umiliazione è sempre contrapposta, nei fogli clandestini, allo spirito della Resistenza che, in questo articolo, si è ormai trasformato in «esprit révolutionnaire issu de la résistance». Solo grazie allo spirito rivoluzionario sorto dalla Resistenza e alla ferrea volontà di salvaguardare i valori rigenerati dalla Resistenza (onore, giustizia, felicità dei più umili) la Francia risorgerà dal disastro. Negli articoli dei giorni seguenti Camus cercherà di spiegare meglio i contenuti della Rivoluzione proposta dalla redazione di «Combat».

Ad una attenta analisi lessicale, la parola “révolte” viene impiegata relativamente poco da Camus: fino al 19 settembre “révolte” è infatti utilizzata tre volte (CAC 8, 149, 178 e 187). Altri termini vengono adoperati con più costanza per indicare l'idea dell'azione: “combat”, “insurrection”, “lutte”. La parola “révolution” è impiegata più spesso insieme a “résistance”. L'editoriale del 19 settembre apparso su «Combat» il giorno seguente al primo “Meeting del Mouvement de Libération Nationale” segna una cesura fondamentale perché Camus vi farà il punto sulla rivolta e la rivoluzione in relazione alla Resistenza. Fino a quel momento, la terminologia impiegata da Camus era stata largamente presa a prestito dal linguaggio della morale. I termini più impiegati sono: “liberté”, “justice”, “morale”, “vérité”, “honneur”, “solidarité”. I termini politici sono ben più rari: “république”, “réforme”, “constitution”, “democratie”, “classe ouvrière”, “peuple”³³³. La morale occupa un posto centrale nel lessico camusiano degli articoli di «Combat» perché è una componente vitale della rivoluzione necessaria: «Le Paris que se bat ce soir veut commander demain. Non pour le pouvoir, mais pour la justice, non pour la politique, mais pour la morale, non pour la domination de leur pays, mais pour sa grandeur» (CAC 8, 150)³³⁴. L'articolo del 4 settembre è ancora più esplicito:

³³³Cfr. sul tema: J. GUÉRIN, *Albert Camus. Portrait de l'artiste en citoyen, cit.*, p. 85.

³³⁴Trad. it. da: *Ivi*, p. 111: «La Parigi che questa sera sta combattendo domani vuole comandare. Non già per il potere ma per la giustizia, non già per la politica ma per la morale, non già per il dominio del paese ma per la sua grandezza».

«En admettant que cela ne nous laisse pas de ressentiment, cela du moins nous donne de la résolution. Et d'abord celle de ne plus admettre dans la politique française ceux qui sont sortis alors que la résistance était toute prête à les accueillir. Cela revient à dire que les affaires de ce pays doivent être gérées par ceux qui ont payé et répondu pour lui. Cela revient à dire que nous sommes décidés à supprimer la politique pour la remplacer par la morale. C'est ce que nous appelons révolution» (CAC 8, 170-171)³³⁵.

Il tema della rivoluzione morale auspicato dai fogli resistenti dei movimenti dal 1942 viene esplicitato da Camus e fatto suo in questo articolo. La componente essenziale della rivoluzione da fare è la morale. La «révolution réelle» deve necessariamente passare attraverso una «Révolution dans les moeurs» (CAC 8, 183-184). Camus sogna dunque in questi scritti, all'alba della Liberazione, un potere morale e puro³³⁶. La rivoluzione in questa fase è primariamente un processo intento a capovolgere le abitudini politiche delle *élites* attraverso l'utilizzo di principi morali nella vita politica.

L'articolo del 19 settembre 1944 nasce in relazione a un evento determinato. Il 17 settembre «Combat» aveva annunciato l'imminente "Meeting del Mouvement de Libération Nationale": «La Résistance vous appelle aujourd'hui, 17 septembre, Salle Pleyel, à 15 heures très précises»³³⁷. L'oggetto del dibattito sarà: «l'action du Mouvement de Libération nationale pour l'indépendance nationale, pour la souveraineté populaire, pour l'union des français»³³⁸. In sintesi, l'assemblea dei resistenti del MLN doveva discutere seriamente la questione della rivoluzione. Il 19 settembre, come detto, compare l'editoriale di Camus. Un articolo posto al centro del giornale,

³³⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 128: «Il che, pur non procurandoci amarezza, ci induce nondimeno a una forte determinazione. La determinazione, in primo luogo, a non ammettere nell'ambito della politica francese chi ne è uscito nel momento in cui la Resistenza era più che mai pronta ad accoglierlo. In altri termini, le faccende del nostro paese devono essere gestite da coloro che hanno pagato e garantito per il paese stesso. In altri termini ancora, siamo determinato a cancellare la politica per sostituirla con la morale. Che è poi ciò che chiamiamo una rivoluzione».

³³⁶Cfr. J. GUÉRIN, *Albert Camus. Portrait de l'artiste en citoyen*, cit., p. 86.

³³⁷«Combat», 17 settembre 1944. I partecipanti al Meeting sono tutti personaggi di spicco della Resistenza con incarichi politici: «Robert Lacoste, ministre de production industriel, membre du comité directeur du M.L.N.; Henri Freney, ministre au prisonniers et déportés, membre du comité, directeur du M.L.N.; Emmanuel D'Astiers de la Vigerie, ancien ministre membre du comité, directeur du M.L.N.; Maurice Kriegel, (Valrimont), membre du comité d'action militaire du C.N.R., membre du comité, directeur du M.L.N.; Pascal Copeau (Salard-Corton), membre du conseil national de la Résistance et membre du comité, directeur du M.L.N.; Robert Salmon (Legris), membre du comité d'action parisien de Libération, membre du comité, directeur du M.L.N.; Antoine Avinin (Talbert), membre du comité directeur du M.L.N., directeur politique de "Franc-Tireur"; Maurice Lacroix (Jean Decourt), membre du comité directeur du M.L.N., directeur politique de "Résistance"».

³³⁸*Ibidem*.

senza entrare nel dettaglio, riassume con una certa sfiducia i contenuti espressi al *Meeting*:

«Nous ne faisons que naître à la liberté, depuis dix mois nous nous sommes instruits au jour la journée. Dimanche, cette phrase nous revenait à la mémoire. Elle venait de loin. On la trouve dans une petite brochure publiée en 1789, intitulée *L'Offrande à la Patrie*. Son auteur est alors un admirateur de Montesquieu, encore modéré: Jean Paul Marat. Celui-ci s'y montre réservé en face de l'optimisme qui a succédé à la nuit du 4 août, cet optimisme révolutionnaire qui atteindra dans quelques mois son zénith avec la fête de la Fédération. Optimisme inconsidéré, certes, puisqu'il aura une rançon terrible: la Terreur. Nous pensions à tout cela en écoutant les orateurs du M.L.N.. Apparemment, tout semblait indiquer un entière réussite: salle comble, éclairages soignes, service d'ordre parfait, tout jusqu'au public qui, pendant trois heures d'affilée, ne ménagea ni ses applaudissements ni son enthousiasme. Mais que pouvait-on attendre d'une tel réunion? Des choses très simples: une claire définition du M.L.N., de son origine, de son fonctionnement, de ses résolutions: par dessus têt, que fut précisé comment allait s'insérer le M.L.N. dans la vie politique nouvelles; que chaque auditeur, adhérent ou futur adhérent, pût sentir ce que l'on attendait de lui et dans quel sens allait se poursuivre le combat. Les orateurs ne manquaient pas d'éloquence. Ils étaient même souvent très éloquentes. Mais huit discours sans discontinuer, cela était un peu long. À tel point que les traits, les idées neuves qui se faisaient jour ici et là (notamment dans le discours de Robert Lacoste et Henri Freney) ont perdu un peu de leur efficacité, emportés qu'ils étaient par le courant. Ces critiques ne sont pas très graves pour une première réunion. Des amis qui se retrouvent après une longue séparation échangent d'abord pudiquement des propos assez convenus. Ensuite on retrouve l'intimité et la dialogue véritable s'engage. Il a fallu, comme on dit, "reprendre le contact"»³³⁹

Nata sotto i migliori auspici e sotto l'ottimismo più confortevole, l'assemblea del MLN lascia trasparire alcuni elementi di decadenza a una manciata di giorni dall'entusiasmo rivoluzionario dell'insurrezione parigina. La redazione di «Combat» si chiede, dunque, che cosa bisognava attendersi dalla riunione. La risposta è «cose semplici»: una definizione chiara delle funzioni e delle risoluzioni del MLN al 19 settembre 1944 e una precisazione sul ruolo che esso intende interpretare nella vita politica francese. La Resistenza come fenomeno militare di liberazione del suolo francese è terminata: i resistenti esigono di avere un ruolo centrale nella vita politica del dopoguerra. Di conseguenza è fondamentale pianificare quel processo complesso che tutti i fogli clandestini chiamavano "révolution nécessaire". L'eloquenza non

³³⁹ *Le Mouvement de libération nationale à demandé la nationalisation de grandes industries*, «Combat», 19 settembre 1944.

è mancata al Meeting, ma le idee hanno perso efficacia: la questione non è stata affrontata con decisione. Ad ogni modo, gli auspici della redazione di «Combat» rimangono alti; si trattava pur sempre di una prima assemblea, bisognava, come si suol dire, “riprenderci la mano”.

L’editoriale di Camus compare senza titolo ma è subito chiaro che l’oggetto dell’analisi saranno i contenuti del Meeting e l’idea di rivoluzione:

«Le Mouvement national de Libération a tenu sa première grande séance publique. Des hommes qui ne parlaient au nom d’aucun parti, qui ne s’adressaient à aucune clientèle existant déjà avant la guerre, ont été acclamés par un nombre assez considérable de Français. On n’a peut-être pas bien remarqué qu’il y avait là quelque chose de nouveau. On n’a pas bien remarqué non plus que ces hommes qui, pendant quatre ans, n’avaient parlé que de la France, ont parlé hier de révolution» (CAC 8, 197)³⁴⁰.

La prima lettera di *révolution* - faccio notare - è minuscola. Camus ha solo introdotto il discorso che avrà per oggetto tre idee da calare nell’esperienza: *révolution*, *révolte*, *résistance*. La domanda fondamentale è dunque questa: di quale rivoluzione si tratta? Senza dubbio di una rivoluzione differente per sua natura rispetto ai modelli rivoluzionari proposti dai partiti prima della guerra. Questa è la ragione per cui la rivoluzione che sgorga dalla Resistenza appare, ai più, un’idea vaga. Come si è esplicitato, l’idea di rivoluzione entusiasma la Resistenza in generale, coinvolge i movimenti sortiti dalla guerra dell’ombra, è il vessillo dei fogli clandestini. Tuttavia, essa rimane un qualcosa di indeterminato, una idea non uniforme, una miscela esplosiva di progetti politici, di innovazioni economiche, di imperativi morali. Camus afferma che l’indeterminatezza dell’idea di rivoluzione emersa dalle correnti di pensiero della Resistenza dipende dal fatto che essa non corrisponde all’immagine familiare che si ha del fenomeno: «La révolution, pour beaucoup, c’est 1789 e 1917. Le reste est trop fatigante à penser. Il est même pas sûr que les mouvements représentés à la réunion d’hier aient eux-même une idée tout à fait précise de cette révolution» (CAC

³⁴⁰Trad. it da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 150: «Il Movimento nazionale di Liberazione ha tenuto la sua prima grande assemblea pubblica. Uomini che non parlano a nome di nessun partito, che non si rivolgono ad alcuna clientela piuttosto considerevole di francesi. E forse non è stato sottolineato a sufficienza che lì c’era qualcosa di nuovo. Non è stato sottolineato fino in fondo che uomini che per quattro anni avevano parlato solamente della Francia ieri hanno parlato di rivoluzione».

8, 197)³⁴¹. Non è un caso che un attento filosofo della politica, nonché editorialista di «Combat», Raymond Aron, abbia definito le idee rivoluzionarie sorte alla Liberazione come delle “pseudo-rivoluzioni”³⁴². Lo sguardo di Camus, a differenza di Aron, è però in situazione. Camus esce dalla Resistenza con il suo bagaglio di certezze e di illusioni. La lucidità con cui l’editorialista guarda alla rivoluzione lo porta a interrogare il fenomeno in atto e a spingere la riflessione in avanti. Gli uomini del MNL al Meeting non hanno fornito un’idea precisa di rivoluzione nel momento in cui hanno parlato di «une force intérieure qui les dépasse, qui les a portés pendant quatre ans et qui, dans certaines conditions, pourrait prendre demain sa vraie forme» (CAC 8, 197)³⁴³. La rivoluzione non è un sentimento. La Resistenza si è mossa grazie ad una spinta interiore, una forza, una energia trascendente. Questa energia è per Camus la *révolte*. La novità di questo articolo è tutta nel fatto che la rivolta è concepita come una “trascendenza”, un oltrepassare l’individuo. La resistenza, agli occhi di Camus è stato un rifiuto dell’oppressione vissuto dall’individuo che, sconfinando nel rifiuto dell’altro, ha creato una comunità di rifiuti: «Ce qui a porté la Résistance pendant quatre ans, c’est la révolte. C’est à dire le refus entier, obstiné, presque aveugle au début, d’un ordre qui voulait mettre les hommes à genoux» (CAC 8, 198)³⁴⁴. Di conseguenza «la révolution n’est pas la révolte» perché «la révolte, c’est d’abord le coeur» (CAC 8, 198)³⁴⁵. La dimensione sentimentale della rivolta è sottolineata in alcuni articoli precedenti: la rivolta è sinonimo di indignazione quando Camus af-

³⁴¹Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 150: «La rivoluzione, per molti è il 1789 il 1917. Il resto è troppo faticoso da pensare. Non è nemmeno sicuro che gli stessi movimenti rappresentati all’assemblea di ieri abbiano un’idea del tutto precisa di tale rivoluzione».

³⁴²R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, 1965, p. 161. Aron ritiene infatti che tutti i regimi “costituzional-pluralisti” (le democrazie) sono essenzialmente conservatori. Questa è la ragione per cui tali regimi rischiano la paralisi dei poteri. Le “pseudo-rivoluzioni” nascono da questo immobilismo e svolgono la funzione di ringiovanire il potere per donargli di nuovo un potere d’azione. Per una ragione o per l’altra alcuni ministri ricevono un potere maggiore rispetto a quello di cui normalmente dispongono e lo utilizzano per portare a compimento delle riforme rapidamente. In Francia le “pseudo-rivoluzioni” si sono verificate nel 1936 all’epoca del Fronte Popolare e nel 1945 dopo la Liberazione. “Pseudo-rivoluzione” è un processo relativamente veloce per portare a compimento riforme importanti in seno a un regime democratico.

³⁴³Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 151: «Una forza interiore che li trascende, che li ha sostenuti per quattro anni e che a determinate condizioni, un domani, potrebbe assumere la sua vera forma».

³⁴⁴Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 150: «Ciò che ha supportato la Resistenza per quattro anni è la rivolta. Vale a dire il rifiuto totale, ostinato, all’inizio quasi cieco, di un ordine che voleva mettere gli uomini in ginocchio».

³⁴⁵Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda, cit.*, p. 150: «La rivolta è prima di tutto il cuore».

ferma che non si può guardare al massacro di Asq «sans une révolte et un dégoût» (CAC 8, 130). Le ragioni per cui i francesi sono entrati in guerra «ont la dimension de l'espoir et la profondeur de la révolte» (CAC 8, 149). Rivolta è sinonimo di insurrezione in queste parole: «La justice au contraire, et Paris vient de le prouver dans ces nuits illuminées des flammes de l'insurrection, ne va pas sans la révolte» (CAC 8, 178)³⁴⁶.

L'articolo del 19 settembre fa il punto. La rivolta è la componente emotiva della Resistenza in generale, la spinta propulsiva all'azione resistente. Nel momento in cui tale scossa emotiva penetra nella mente, si fa idea, la spontaneità di un sentimento diventa azione concertata. Questo è per Camus, in questo momento, una rivoluzione: la sublimazione al livello ideale del sentimento della rivolta. In questo articolo, dunque, Resistenza e rivolta sembrano confondersi in un orizzonte di senso comune: la rivolta coincide con la resistenza nel momento in cui si suppone che la resistenza sia una comunità di rifiuti che agisce in nome del rifiuto individuale dell'oppressione. Il passaggio dalla *révolte/résistance* alla *révolution* si compie sul piano delle idee: «La Résistance française, sous sa forme originale, a commencé dans la pureté du refus total. Mais quatre ans de lutte lui ont apporté les idées qui lui manquaient. Tout au bout de sa révolte triomphante, elle en vient à souhaiter la révolution» (CAC 8, 198)³⁴⁷. Il rifiuto, movimento iniziale dello spirito di resistenza all'oppressione, nei quattro anni di lotta ha apportato alla dimensione della rivolta o alla Resistenza delle idee. Su queste idee dovrebbe, dunque, ergersi una rivoluzione. Il moto propulsivo del «souffle de cette révolte» si farà rivoluzione nel momento in cui queste idee saranno riunite e concertate in una teoria originale e precisa che il paese aspetta con trepidazione. Anche se il Meeting del MNL non ha ancora offerto al paese tale teoria rivoluzionaria, Camus è fiducioso: se manca la teoria resta almeno la volontà. Il pensiero della redazione di «Combat» attraverso le parole di Camus sembra sbilanciarsi sulla rivoluzione: «Nous ne croyons pas ici aux révolutions définitives» (CAC 8, 198). Questa presa di posizione deriva da una concezione determinata della condizione umana: «Tout effort humain est relatif. L'injuste loi de

³⁴⁶Trad. it. da: *Ivi*, p. 134: «La giustizia, invece, e Parigi ne ha appena offerto la prova in queste notti illuminate dalle fiamme dell'insurrezione, non è giustizia senza la rivolta».

³⁴⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 151: «La Resistenza francese, nella sua forma originale, ha avuto inizio nella purezza del rifiuto totale. Ma quattro anni di lotta l'hanno dotata delle idee che le mancavano. Portata a termine la rivolta in modo trionfale, il suo auspicio è ora quello della rivoluzione».

l'histoire est qu'il faut à l'homme d'immenses sacrifices pour des résultats souvent dérisoires» (CAC 8, 189)³⁴⁸. Camus non dimentica la lezione di Sisifo: l'uomo è finito e non è destinato a raggiungere la perfezione. Sisifo lo si può solo immaginare felice. Questo non vuol dire che non bisogna tendere alla felicità perché «si mince qui soit le progrès de l'homme vers sa propre vérité, nous pensons qu'il justifie toujours ces sacrifices» (CAC 8, 198)³⁴⁹. Per questo è possibile credere solo a rivoluzioni relative: «La révolution, ce n'est pas forcément la guillotine et les mitrailleuses, ou plutôt, ce ne sont les mitrailleuses quand il le faut» (CAC 8, 198)³⁵⁰. Per il momento, parlare di rivoluzione relativa sembra avere un senso: una volta compresa la contraddizione in termini Camus ritornerà sulla rivolta³⁵¹.

Appare chiaro, da questi estratti di articoli in cui viene abbozzata una analisi teorica del contenuto della Resistenza e della sua possibile continuazione nel cambiamento radicale della società e delle istituzioni francesi, che Camus non è riuscito a definire solidamente che cos'è la Rivoluzione auspicata. La rivoluzione continua ad essere, nonostante il tentativo di spiegazione più dettagliato, ambigua. Tuttavia, si può intravedere una certa consequenzialità tra i tre termini. La *Résistance* è intesa da Camus come un fenomeno storico inquadrato negli anni 1940-1944. La *révolte* è legata alla *Résistance* perché è il suo principio scatenante e il suo motore a livello emotivo-sentimentale. La sublimazione dell'energia della rivolta a livello ideale è la *révolution*. Il sentimento si trasforma in idea e in azione concertata per poi trovare la sua applicazione nella realtà politica. Delle tre idee, negli scritti di circostanza di «Combat», quella di rivoluzione sembra essere la più debole proprio perché collocata nell'ambito dell'astrazione, essendo essa una teoria che non vede ancora, al novembre 1944, una sua teorizzazione e realizzazione definitiva. La Resistenza e la rivolta invece hanno una consistenza empirica tutta racchiusa nell'esperienza dei quattro anni di occupazione. Tuttavia, in questa fase le tre idee appaiono legate da un filo sottile destinato a spezzarsi al cospetto degli eventi.

Possiamo far risalire l'inizio del disincanto di Camus riguardo alla rivoluzione al

³⁴⁸Trad. it. da: *Ibidem*: «Ogni sforzo umano è relativo. La legge ingiusta della storia è che all'uomo occorrono immensi sacrifici per ottenere risultati spesso insignificanti».

³⁴⁹Trad. it. da: *Ibidem*: «Ma riteniamo che il progresso dell'uomo verso la propria verità, per quanto esiguo esso sia, giustifichi sempre e comunque quei sacrifici».

³⁵⁰Trad. it. da: *Ibidem*: «La rivoluzione non è pre forza la ghigliottina e le mitragliatrici, o, magari, è anche le mitragliatrici, quando occorre».

³⁵¹Cfr. J. GUÉRIN, *Albert Camus. Portrait de l'artiste en citoyen*, cit., p. 88.

dicembre 1944. La mancanza di fiducia è la conseguenza della reazione camusiana alla realtà degli eventi perché, a Liberazione avvenuta, l'entusiasmo insito nello spirito della Resistenza comincia ad affievolirsi: «La résistance, en effet, était ignorée par beaucoup de français, et surtout par ceux qui n'avaient jamais rien fait pour elle. Quand on a vécu l'insurrection de Paris, on sait bien que le calme qui régnait alors ce qu'on appelle les quartiers riches, était à la fois celui de l'ignorance et de l'indifférence» (CAC 8, 367)³⁵². Comincia a rendersi visibile, dunque, una contraddizione interna alla società francese liberata. I resistenti, pur esaltati dalla forza dello spirito e delle lotte vittoriose, si scoprono essere una minoranza all'interno del paese. Agli occhi disillusi di Camus, i francesi tendono a pensare la Liberazione della Francia solamente come un ritorno allo *status quo* che precedeva l'Occupazione. I vecchi poteri, identificati con i "quartieri ricchi", pensano insomma che la Resistenza non sia stata altro che un fenomeno passeggero destinato a deporre le armi e a ristabilire il vecchio ordine. La percezione della Resistenza come forza rinnovatrice e rivoluzionaria spaventa i vecchi poteri che, nel loro profondo e nella loro inazione, nel mezzo dell'Occupazione pensavano: «Que la liberté vienne vite et que nous soyons enfin médiocres et puissants à notre aise!» (CAC 8, 367). In realtà, la Resistenza è stato ben altro: «Elle est devenue [...] une force de rénovation qui a conçu l'idée d'une France juste, en même temps qu'elle forgeait une France libre» (CAC 8, 367). La contraddizione tra la società francese liberata e i resistenti rivoluzionari è dunque evidente. La rivoluzione per una Francia giusta trova una prima e forte resistenza proprio all'interno di quella società liberata a caro prezzo. A due mesi dalla Liberazione di Parigi, Camus è costretto a ribadire un concetto: «le combat continue». L'auspicata unità dei Francesi³⁵³ comincia a disgregarsi di fronte ai timori per la rivoluzione conclamata.

La congiuntura storico-politica in cui queste idee germogliano rimane pur sempre quella della guerra. Una volta ottenuta la Liberazione, la Francia è consapevole di non essere ancora uscita dall'inferno. Camus sottolinea in un editoriale che per la Francia, come per l'Europa, il problema è quello di condurre «en même temps

³⁵²Trad. it. da: *Ivi*, p. 287: «La resistenza, in realtà, è stata un evento ignorato da molti francesi, soprattutto da coloro che non ci hanno mai avuto a che fare. Quando abbiamo vissuto l'insurrezione di Parigi, sapevamo bene che la calma che allora regnava in quelli che si chiamano i quartieri ricchi era, insieme, quella dell'ignoranza e quella dell'indifferenza».

³⁵³Cfr. A. CAMUS, *À guerre totale Résistance totale*, «Combat», n° 55, mars 1944 (CAC 8, 123). Ma soprattutto si veda l'editoriale del 30 settembre 1944: «La France, aujourd'hui, forme un tout» (CAC 8, 220).

une guerre et un révolution» (CAC 8, 361). Nello stesso tempo, gli Alleati tardano a riconoscere il Governo provvisorio della Repubblica Francese³⁵⁴. Il 14 dicembre 1944, l'editorialista di «Combat» lascia trasparire la sua incertezza nei confronti della rivoluzione in programma:

«*Il parait*³⁵⁵ que nous faisons la guerre et que nous sommes en train de commencer une révolution par la loi. Mais je doute que nous fassions jamais tout cela en réprimant des bâillements au premier sujet aride qui se présente. Je doute que nous sortions de cette affreuse vieillesse où se trouvent nos administrations et nos coutumes si chacun d'entre nous ne se décide pas à n'être jamais fatigué» (CAC 8, 386-387)³⁵⁶.

L'impulso rivoluzionario della Resistenza sembra ritrarsi di fronte alla complessità del paese reale. Camus percepisce precocemente - siamo a due mesi dall'Insurrezione di Parigi - che la rivoluzione necessaria è in realtà un aborto spontaneo. Persiste pur sempre la necessità di credere che «notre monde, demain, sera ce que nous voudrons qu'il soit», e che «la résistance est la dernière chance de ce pays» (CAC 8, 287). Nell'editoriale del 17 dicembre, dopo la constatazione che di rivoluzione se ne è solo parlato e scritto, Camus riproduce un brano integrale e illuminante di Edgar Quinet che inizia con queste parole: «Que faut-il faire quand un révolution a éclaté pour la ruiner?» (CAC 8, 393). Il racconto di Quinet è sorretto dall'esperienza dello storico che analizza la società e sembra descrivere gli ultimi due mesi del popolo della Resistenza. Per rovinare una rivoluzione bisogna anzitutto elogiare il popolo, applaudirlo, al fine di placarlo. In secondo luogo, bisogna far comprendere al popolo stesso che le armi che tiene in pugno sono un segnale di disordine; egli le restituirà a funzionari *ad hoc*. Una volta ingabbiato il leone si potrà dire che quella rivoluzione

³⁵⁴Sul tema, Camus scrive nell'editoriale del 30 settembre 1944 (CAC 8, 218-221). Nell'immediato dopoguerra la Resistenza, forza preponderante nella liberazione del paese, comincia a scricchiolare inesorabilmente. Il problema di fondo da cui scaturisce la riflessione di Camus è, come sempre, empirico, fattuale, in situazione: il problema del riconoscimento del governo francese. L'editoriale del 30 settembre è costruito in relazione a un discorso di Churchill alla Camera dei Comuni sul riconoscimento del Governo francese (allora chiamato Comitato nazionale di Liberazione). Il governo istituito dopo la Liberazione ha i connotati della Resistenza. Tuttavia, riguardo al governo emergono motivi di sfiducia: l'ostilità nei confronti di De Gaulle e la confusione riguardo al Partito della Resistenza ritenuto - a torto, secondo Camus - interamente comunista.

³⁵⁵Il corsivo è mio. Camus esordisce dunque con un disilluso «pare che», «sembrava che».

³⁵⁶Trad. it. da: A. CAMUS, *Questa lotta vi riguarda*, cit., p. 303: «Pare si faccia la guerra e, insieme, si stia cominciando una rivoluzione legale. Dubito però che si possa fare tutto ciò trattenendo a stento gli sbadigli di fronte al primo noioso tema di dibattito che si presenta. Dubito si sappia uscire da quell'atroce stato di torpore in cui versano le nostre amministrazioni e i nostri costumi se ognuno di noi non si decide a non accusare mai più la stanchezza».

immaginata non è avvenuta senza crimini e delitti e che, accanto agli eroi, ruggivano “cani arrabbiati”. “Posdomani”, afferma Quinet attraverso la voce di Camus, si potrà sgomberare il campo dagli intralci rimasti e affermare che quell’utopica rivoluzione era solo un atto scellerato, il cui unico movente era il saccheggio. Ribaditi questi concetti con costante frequenza il popolo finirà per credere di essere scampato a «un abisso di scelleratezza». Tali parole, per Camus, esprimono perfettamente il senso di quegli ultimi mesi in cui l’anelito rivoluzionario si andava placando: «peu de choses, on le voit, changent en ce monde» (CAC 8, 394). All’analisi di Quinet, in conclusione, «correspond une méthode [...] que nous éprouvons aujourd’hui» (CAC 8, 394). Il popolo ingabbiato, illuso e soffocato nel metodo di Quinet non è altro che il popolo della Resistenza. Il 3 aprile 1945, possiamo leggere nell’editoriale di Camus un bilancio della missione resistente: «Nous n’avons pas nostalgie des révolutions, encore que nous sachions que nous avons vécu le plus pur dans les journées d’août 44 et qu’il est désormais un désintéressement que nous ne connaissons plus» (CAC 8, 471)³⁵⁷. L’impulso rivoluzionario scompare e si trasforma in nostalgia. Poi anche la nostalgia scompare. Cosa rimane dunque della Resistenza?

«Il n’est pas possible en tout cas de mener ce pays à la puissance en ignorant sa vertu révolutionnaire. C’est une vérité qui s’est consacrée par quatre ans de lutte silencieuse et qui aurait dû s’inscrire dans la politique de ce pays. Notre chance de demain, c’est la force des idées neuves et le courage insurgé» (CAC 8, 471)³⁵⁸.

Camus, come tutti i resistenti, ha subito il fascino straordinario della Rivoluzione. La Resistenza rappresentava per i suoi attori un punto di non ritorno verso la morte o verso una società giusta e libera. La Rivoluzione incorporava tutte le aspettative che il popolo della Resistenza aveva risposto nella sua azione liberatrice, perché il suo compito era prima di tutto liberare la Francia, ma anche rigenerare l’uomo. Il problema fondamentale che Camus, ad una attenta analisi, ravvisa è che le idee motrici dello spirito rivoluzionario non risucivano ad adattarsi alla complessità del reale. La Rivoluzione in quanto idea e programma da realizzare nella realtà storica fallisce nel

³⁵⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 371: «Non proviamo nostalgia per le rivoluzioni, pur sapendo di aver vissuto il momento più esaltante della vita durante le giornate dell’agosto 1944 e di averlo vissuto con una dedizione che non conosceremo mai più».

³⁵⁸Trad. it. da: *Ibidem*: «In ogni caso è impossibile restituire al nostro paese tutta la sua forza ignorandone la virtù rivoluzionaria. È una verità che ha trovato la propria consacrazione attraverso quattro anni di lotta silenziosa, una lotta che avrebbe dovuto lasciare traccia nella politica francese. La nostra risorsa è l’energia delle idee nuove e il coraggio della rivolta».

momento in cui ci si accorge che i principi che la sostenevano erano troppo vaghi e idealizzati per potersi imporre nel concreto. L'errore della Resistenza è stato quello di voler applicare un paradigma mal strutturato sulla materialità degli eventi. Queste idee verranno formulate teoricamente solo nella *Remarque sur la révolte* prima di acquisire maggior fondatezza nelle pagine de *L'homme révolté*.

Dall'agosto 1945 al novembre 1946, Camus non scrive alcun editoriale né articolo su «Combat». Nel silenzio lavora a *La peste*. Nel frattempo, nel medesimo anno, rielabora un ragionamento su rivolta e rivoluzione all'interno del saggio *Remarque sur la révolte*, prima di rompere definitivamente con il mito rivoluzionario nella serie di articoli che segnano il suo ritorno sulle colonne di «Combat», *Ni victimes ni bourreaux*, nel novembre 1946.

Nella *Remarque* viene stabilita la differenza fondamentale tra rivoluzione e rivolta:

«C'est que la révolution commence à partir de l'idée claire. Exactement, elle est le passage de l'idée dans l'expérience historique, quand la révolte au contraire est le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée» (III, 331)³⁵⁹.

Da questa definizione emerge chiaramente la componente empirica insita al movimento di rivolta: la rivolta è una esperienza che si fa idea. La rivoluzione al contrario è il tentativo di modellare il mondo entro una cornice teorica, vale a dire di modellare l'esperienza a partire dall'idea. L'affermazione apparentemente paradossale secondo cui «s'il y avait une fois révolution, il n'y aurait plus d'histoire» (III, 331) si spiega a partire da una constatazione: se fosse possibile plasmare il mondo entro una cornice teorica, la rivoluzione, intesa nel senso astronomico, vale a dire la traslazione completa di un'orbita, sarebbe definitiva. Camus asserisce dunque l'impossibilità di pervenire a una rivoluzione definitiva nella storia. La storia del mondo sospinta da una «emancipazione progressiva del genere umano» non è altro che «une suite ininterrompue de révoltes qui se dépassent quelquefois et tentent de trouver leur forme dans l'idée mais qui n'arrivent pas à la révolution unique et définitive» (III, 332)³⁶⁰. Quello che Camus certifica in queste parole è l'incompiutezza dell'uomo co-

³⁵⁹Trad. it. da: A. CAMUS, *Nota sulla rivolta*, «La società degli individui», vol. 42, n. 3, 2011, p. 101: «La rivoluzione comincia a partire da un'idea chiara. Esattamente, è il passaggio dell'idea all'esperienza storica, quando la rivolta, al contrario, è il movimento che conduce dall'esperienza individuale all'idea».

³⁶⁰Trad. it. da: *Ibidem*: «una serie ininterrotta di rivolte che si superano qualche volta e tentano di trovare la loro forma nell'idea ma che non giungono alla rivoluzione unica e definitiva».

me cifra della sua finitudine. Quando si afferma che i popoli felici non hanno storia si è obbligati ad aggiungere «*puisqu'il y a toujours histoire, que-les peuples ne sont jamais heureux*» (III, 331). Affermando l'impossibilità della rivoluzione definitiva Camus sembra sprofondare in una sorta di pessimismo storico fondato sull'impossibilità umana di tendere verso felicità dei popoli. In realtà, Camus in queste pagine, seppur in forma teorica, non fa che rielaborare l'esperienza della Resistenza.

L'esperienza della resistenza ha portato all'idea. Rimaniamo così nel campo della rivolta. L'idea, in seguito, avrebbe dovuto rimodellare la realtà, plasmare il mondo a sua immagine e somiglianza. È la storia del fallimento degli impulsi rivoluzionari sorti dalla Resistenza. In un passaggio successivo, Camus si spiega meglio chiamando in causa le due nozioni cardine che, nel lessico resistente, riempivano di speranza il cuore dei guerriglieri dell'ombra: giustizia e libertà. Le due idee, come visto, sono al centro della proposta rivoluzionaria a partire dal primo programma proposto da «Combat» e dai movimenti attigui. La storia e l'esperienza hanno mostrato che queste due idee sono a fondamento di tutte le rivoluzioni e che, quasi sempre, entrano in conflitto: «*Assez rapidement les forces de la liberté se dressent contre celles de la justice ou inversement*» (III, 332)³⁶¹. La deduzione, su base empirica, dell'inconciliabilità di libertà e giustizia, serve a Camus per affermare l'inizio di un nuovo ciclo della rivolta umana proprio in seno alla rivoluzione. Se una giustizia assoluta limita la libertà, allora le forze della libertà si rivoltano contro quelle della giustizia. Se la libertà assoluta azzerava le libertà, il popolo della giustizia insorge contro quello della giustizia. Constatata l'impossibilità di ogni rivoluzione definitiva, Camus scopre nella rivolta il limite stesso delle rivoluzioni. L'irrigidimento o l'assolutizzazione della rivoluzione conduce, invece, alla violenza e alla menzogna; quest'ultima è identificata, in linea con gli articoli di «Combat», col realismo politico, vale a dire con l'esclusione della moralità dal campo della politica. La rivoluzione viene considerata da Camus come l'imposizione della pretesa umana dell'assoluto che si scontra con il carattere limitato dell'esperienza. In questo giudizio sulla rivoluzione è contenuta tutta la dottrina della finitudine elaborata ne *Le Mythe de Sisyphe* e il tesoro dell'esperienza della Resistenza come rivolta e non come rivoluzione. Il regno dell'umano, la storia, è in certo qual modo incompiuto e finito. Nel regno dell'uomo non è dunque

³⁶¹ Trad. it. da: *Ivi*, p. 102: «Ben presto le forze della libertà insorgono contro quelle della giustizia e viceversa».

ammessa la perfezione: una rivoluzione definitiva in grado di imporre all'esperienza la forma compiuta dell'astrazione. A partire da queste premesse si può dunque affermare che il pensiero di Camus, pur avendo abbracciato il sogno rivoluzionario, si sia stabilizzato sull'idea di rivolta, più limitata e umana rispetto a un'astratta rivoluzione che l'esperienza del dopoguerra, malgrado i buoni propositi dei resistenti, ha dimostrato essere fallita miseramente. Perché dunque tornare sull'idea di rivolta?

«Car cette affirmation contenue dans la révolte est une prise de parti en faveur de ce qu'il y a de plus limité et de plus relatif dans l'homme. La part irréductible de l'homme, celle qui sert de base à la complicité, c'est la part opprimée et persécutée qu'il doit toujours et par un effort incessant soutenir devant ce qui l'écrase. La complicité ne peut être maintenue que dans le relatif, Et de ce point de vue toute révolution doit tenir compte du caractère limité de l'expérience humaine, laisser cours à la parole, accepter l'approximation» (III, 333)³⁶².

Come non possono essere concepite una giustizia assoluta e una libertà assoluta perché «l'expérience montre qu'il s'agit d'une justice et d'une liberté sans cesse remises en question», allo stesso modo, non possono essere realizzate - o immaginate - che «rivoluzioni relative». Questa intuizione, come ho mostrato in precedenza, era già stata acquisita da Camus nell'editoriale apparso sul «Combat» del 19 settembre 1944 all'indomani della prima uscita pubblica del "Mouvement national de Libération". La riflessione messa a punto in quell'editoriale è il frutto di un confronto tra l'idea di rivoluzione emersa tra i relatori del meeting e la realtà fattuale che imponeva la necessità di guardare a «rivoluzioni relative» perché «ogni sforzo umano è relativo». La Resistenza è la rivolta, ma la rivolta non è la rivoluzione. Il 23 novembre Camus pubblica su «Combat», nella serie *Ni victimes ni bourreaux*³⁶³, l'articolo intitolato *La révolution travestie*. Il problema rivoluzionario viene affrontato dall'ex redattore capo di «Combat» con maggiore lucidità a partire dall'ordine internazionale che si è

³⁶²Trad. it. da: *Ivi*, p. 103: «Perché l'affermazione contenuta nella rivolta è un prender partito in favore di ciò che più è limitato e relativo nell'uomo. La parte irriducibile dell'uomo, quella che serve da base alla complicità, è la parte oppressa e perseguitata che egli deve sempre e per mezzo di uno sforzo incessante sostenere davanti a ciò che la schiaccia. La complicità non può essere mantenuta che nel relativo. E da questo punto di vista ogni rivoluzione deve tener conto del carattere limitato dell'esperienza umana, lasciar libero corso alla parola, accettare l'approssimazione».

³⁶³*Ni victimes ni bourreaux* - serie d'articoli, coperti da copyright, la cui pubblicazione inizia il 19 novembre 1946 e prosegue il 20, 21, 23, 26, 27, 29 e 30 - affronta una serie di tematiche che si ricollegano a *Remarque sur la révolte* (1945), alla conferenza *La crise de l'homme* (1946), al breve articolo *Le temps des meurtriers* (1949) e, infine, a *L'homme révolté* (1951). Questi scritti, per la loro coerenza interna, possono essere considerati come capitoli di un saggio unico.

venuto a stabilire dopo la fine della guerra. Le conclusioni a cui Camus era giunto nell'analisi del rapporto tra rivolta e rivoluzione si rafforzano ancora di più al cospetto dell'insorgere delle ideologie. All'alba della "Guerra Fredda", Camus propone di rinnovare il contenuto della parola "rivoluzione" nella direzione dell'"utopie relative". Non si tratta ora di rielaborare l'idea di rivoluzione a partire dagli afflitti rivoluzionari sorti dalla Resistenza³⁶⁴, ma di confrontarsi con la realtà dell'URSS. In *Ni victimes ni burreaux* Camus rompe definitivamente col "mito rivoluzionario". La sua critica della «révolution trahi» è rivolta all'Unione Sovietica, anche se nell'articolo non viene mai nominata³⁶⁵. Il marxismo, concepito come «utopie absolue» (CAC 8, 624), diventa da questo momento in poi l'oggetto di interesse primario dell'autore de *L'homme révolté*.

III.5

La frontiera

Nello scritto inedito *Défense de "L'homme révolté"*, possiamo leggere le seguenti parole:

«À la racine de toute œuvre, on trouve le plus souvent une émotion profonde et simple, longtemps ruminé, qui, sans la justifier, suffit à l'expliquer. Pour ma part, je n'aurai pas écrit *L'homme révolté* si, dans les années 40, je ne m'étais trouvé en face d'hommes dont je ne pouvais m'expliquer le système et dont je ne comprenais pas les actes» (III, 366).

L'homme révolté non sarebbe nato senza l'esperienza fondamentale della guerra. Gli anni Quaranta, per Camus, sono i giorni della tragedia bellica e della Resistenza interna a cui ha preso parte come giornalista clandestino. Il vissuto della guerra e della Resistenza è l'emozione primordiale, la scintilla da cui sono entrate in combustione le linee del pensiero che ha poi preso forma nel saggio del 1951. Perché l'esperienza, perché l'emozione? Perché di crimini e di massacri si può leggere sui libri di storia, li si può ricavare dai racconti. Altra storia è viverli. Il massacro, l'assassinio, la

³⁶⁴ «Depuis août 1944, tout le monde parle chez nous de révolution» (CAC 8, 621)

³⁶⁵ Cfr., J. GUÉRIN, *Albert Camus. Portrait de l'artiste en citoyen*, cit., p. 90.

tortura, le fucilazioni e le stragi - afferma Camus - sono stati, negli anni Quaranta, nell'Europa in guerra, «notre pain quotidien». L'assurdo nasce da una esperienza esistenziale, quella del sentimento del divorzio tra uomo e mondo. L'assurdo lo si legge in Jaspers, Šestov, Kierkegaard, Sartre, ma soprattutto lo si vive. L'esperienza è in Camus il nucleo metodologico cruciale. Se l'assurdo lo si può esperire in solitudine alla svolta di qualunque via, la Resistenza all'oppressione è una esperienza vissuta in condivisione. L'esperienza dell'assurdo, tuttavia, conduce l'uomo a una contraddizione fondamentale: se tutto è permesso allora si può proclamare in terra la legge della violenza e della potenza e accettare l'assassinio e lo sterminio senza limiti. Questa *impasse* è un nodo ingarbugliato che urge sbrogliare. Per scioglierlo bisogna immergersi in una esperienza ulteriore, tragica ed eroica, macchiata dal sangue e dalle lacrime:

«Pour moi qui avais longtemps vécu sans morale, comme beaucoup d'hommes de ma génération, professé en somme le nihilisme, quoique sans le savoir toujours, je compris alors que les idées n'étaient pas seulement des jeux pathétiques ou harmonieux et que, dans certaines occasions, accepter certaines pensées revenait à accepter la meurtre sans limite, C'est alors que je commençai de réfléchir sur cette contradiction qui nous suivait, la seule réalité que je connusse bien et qui me commandait, en tout cas, de la surmonter ou d'abdiquer. Il me parut alors que, faute de savoir plus, ou d'être mieux aidé, je devais essayer de tirer une règle de conduite, et peut-être une première valeur, de la seule expérience avec laquelle je fusse d'accord, qui était notre révolte» (III, 367-368).

«Mon révolte» è la prima delle conseguenze assurde. «Notre révolte» è l'esperienza generatrice di un "valore" nel deserto del nichilismo. La rivolta solitaria che determinava la condotta dell'uomo di fronte all'assurdo cede il passo alla rivolta solidale nel momento in cui l'esperienza della Resistenza viene interiorizzata da Camus e trasposta in forma di pensiero. «Notre révolte» e «Résistance» sono dunque intese, nella *Défense de "L'homme révolté"*, come esperienze coincidenti. Come ho mostrato in precedenza, negli articoli di «Combat» composti durante l'insurrezione di Parigi, i termini "révolte" e "résistance" si sovrappongono spesso, proprio perché entrambi servono ad indicare un'azione militare e politica di liberazione e, nello stesso tempo, una postura morale assunta di fronte all'oppressione. Tale postura risulterà essere il fondamento di quel valore che, ne *L'homme révolté*, acquisterà il senso di "natura umana" o "dignità umana". Per questa ragione l'esperienza della Resistenza ha un peso vitale nell'economia del pensiero camusiano: «*L'Homme révolté* est le produit de

cette expérience qu'il reprend en cherchant à la dépasser» (III, 368). Il saggio sulla rivolta del 1951 è però il frutto di un lavoro ben più complesso che contempla, all'interno dei suoi ragionamenti, ulteriori conquiste e argomenti, quali la nozione di misura, la critica delle filosofie della storia, il problema del totalitarismo (nazismo e stalinismo) in relazione al nichilismo. La presente ricerca si arresterà dunque al momento della costituzione del paradigma della rivolta nella *Remarque sur la révolte* del 1945, nucleo originario rimasto quasi inalterato nella prima parte de *L'Homme révolté*. In questo ultimo paragrafo cercherò di mostrare, attraverso una analisi del saggio breve e di alcuni scritti suoi contemporanei, come l'idea di rivolta si assesti definitivamente nel suo statuto solidale in relazione ai motivi della Resistenza (*refus, solidarité e mort*) esperiti da Camus.

*Remarque sur la révolte*³⁶⁶ è un testo fondamentale nel momento in cui lo si considera uno scritto di frontiera nello sviluppo del pensiero della rivolta. La *Remarque* segna una cesura tra gli scritti che la precedono, *Le Mythe de Sisyphe*, *L'Étranger* e gli articoli di «Combat» del 1944, e le opere posteriori, *La peste*, *Ni victimes ni bourreaux* e *L'Homme révolté*. La stesura del testo è contemporanea alle *Lettres à un ami allemand* e agli articoli di «Combat» clandestino e poi libero; come testimoniano i *Carnets*³⁶⁷, Camus lavora al suo "saggio sulla rivolta" dalla fine del 1942 al 1945, anno della sua pubblicazione su *L'Existence*³⁶⁸, primo di una collana, «Métaphisique», edita da Gallimard e diretta da Jean Grenier³⁶⁹. Come si può notare da questi dati, la stesura

³⁶⁶A. CAMUS, *Remarque sur la révolte*, in *L'Existence*, essais par Albert Camus, Benjamin Fondane, M. de Gandillac, Etienne Gilson, J. Grenier [et al.], Gallimard, Paris, 1945. Nel presente elaborato farò riferimento all'edizione della *Remarque* presente in III, 325-337. La traduzione italiana del testo (di Simona Del Bono) è comparsa per la prima volta in «La società degli individui», vol. 42, n. 3, 2011, pp. .

³⁶⁷Il primo riferimento al progetto di un saggio sulla rivolta è in II, 986. Gli appunti sul tema della rivolta si accavallano a quelli su *La Peste* e *Le Malentendu* fino al 1945.

³⁶⁸Questo primo volume è un testo collettaneo che raccoglie gli scritti, oltre che di Camus e Grenier, di Benjamine Fondane, Maurice de Gandillac, Etienne Gilson, Louis Ravelle, René La Senne, Brice Parein e Alphonse de Waelhens.

³⁶⁹Il 7 ottobre 1943, Camus scrive a Grenier di essere onorato di partecipare a una collaborazione con il proprio maestro, ma al contempo ribadisce di non sentirsi un «existentiel» e di temere di apparire fuori luogo nella pubblicazione. Tuttavia, Camus propone a Grenier di pubblicare la prima parte di un lavoro che sta prendendo forma: un'analisi dell'idea di rivolta sul piano dell'esistenza (A. CAMUS, J. GRENIER, *Correspondance 1932-190*, cit., p. 106). Nell'agosto 1945 Grenier risponde a Camus: «La révolte. Parlez-vous de la révolte contre le valeurs abstarites : vérité, justice, bonté etc. comme l'a fait Nietzsche? Au contraire, je pense». Grenier coglie nel segno. Qualche tempo dopo Camus invia il testo al maestro: «Voici la révolté. N'oubliez pas que vous pouvez ou bien la récuser ou bien domender des modifications» (*Ivi*, pp. 111-112).

del testo, iniziata dopo la pubblicazione de *Le Mythe de Sisyphe*, copre integralmente gli anni dell'Occupazione e della Resistenza. Come è stato esplicitato nel secondo capitolo del presente elaborato, Camus comincia a sviluppare e a elaborare possibili conseguenze dell'assurdo proprio a ridosso della pubblicazione de *Le Mythe de Sisyphe*. Si può dunque tracciare un filo diretto che, dalla rivolta assurda del 1942, conduce alla "trascendenza orizzontale" del 1945. In questi tre anni Camus modifica quell'idea di rivolta che lo accompagna come un'ombra dagli scritti del 1932.

La stesura del saggio, breve e coerente, si dispiega, dunque, in quegli anni di occupazione e resistenza di cui si è parlato nei paragrafi precedenti. In primo luogo, bisogna sottolineare che Camus non riporta nel testo riferimenti diretti alla *Résistance*, ma sviluppa alcuni palpitanti temi dell'esperienza resistente che entreranno a far parte integrante della definizione di "homme révolté", del paradigma definitivo della nozione di rivolta, poi trasferita a piè pari ne *L'homme révolté*. In secondo luogo, nella *Remarque*, troverà ampio spazio la questione della rivoluzione, della giustizia e della libertà, parole chiave del lessico resistente. Infine, Camus troverà spazio per approcciare succintamente il tema della rivolta metafisica³⁷⁰, lascito e sviluppo ulteriore della rivolta assurda.

Una differenza fondamentale, che necessita di essere rilevata, in sede preliminare, tra la *Remarque* e *L'homme révolté*, consiste nella problematica fondamentale che sottende i due scritti. Il problema da cui muove la *Remarque* è la rivolta, il tentativo di fornire una definizione precisa della nozione alla luce dell'esperienza della Resistenza e della comprensione del presente storico. Il testo del 1945 risponde alla domanda: come trasferire una condotta individuale, valida sul piano esistenziale, su un piano storico e comunitario? L'esperienza della Resistenza, come visto, offre a Camus, la possibilità di determinare i cardini di una nozione fondata sulla solidarietà e sui valori. *L'homme révolté* al contrario muove dal problema del "crimine logico" nella storia e utilizza la rivolta come chiave di lettura per leggere il presente. Nella *Remarque*, inoltre, viene posto prepotentemente il problema della creazione dei valori, ma senza fare alcun accenno al nichilismo. *L'homme révolté* si pone come obiettivo

³⁷⁰*Remarque sur la révolte* è divisa in tre parti: la prima è un tentativo di definire che cos'è un "uomo in rivolta", la seconda è una analisi del passaggio dalla rivolta alla rivoluzione, la terza una indagine sulla rivolta metafisica. Interi brani della prima parte del saggio entreranno a far parte della prima sezione de *L'homme révolté*, con le dovute differenze che cercherò di limare nella presente analisi. Alcuni brani della seconda e terza parte entreranno a integrare le due sezioni: *La révolte historique* e *La révolte métaphisique*.

dichiarato il superamento del nichilismo, di cui offre una densa rassegna delle sue figure storiche. *Remarque sur la révolte* è un testo breve che si articola su poche tematiche essenziali: la definizione di “*homme révolté*”, la rivoluzione e il rapporto tra giustizia e libertà. *L’homme révolté* è un saggio articolato che chiama in causa i problemi che maggiormente hanno preoccupato filosofi, intellettuali e politologi nel novecento: nichilismo e totalitarismo. Nella *Remarque* non si fanno grossi cenni alla filosofia e, in generale, alla cultura occidentale, ma soprattutto non si chiamano in causa i regimi totalitari, nazismo e stalinismo, che hanno martoriato il Novecento. *L’homme révolté* pone il rapporto tra filosofia e totalitarismo con forza estrema e nazismo e stalinismo pulsano nel cuore dell’analisi. *L’homme révolté* è l’esito di un lavoro di studio e documentazione forsennato, la *Remarque* sgorga dalla penna di Camus con pardossale leggerezza nell’anno che segue alla Liberatione della Francia. Nei sei anni che separano i due scritti, molto cambia in Camus e nel suo tempo. Tuttavia, il paradigma della rivolta, stabilito nella *Remarque* nel 1945, rimane un punto fermo. Prometeo agl’inferi è l’immagine più viva di questa rivolta, la sua estrema manifestazione dopo il disastro bellico. L’immagine del titano che fa fronte agli dei raggiunge la massima caratterizzazione in quegli anni di guerra e di Resistenza, prima di cedere il passo a Nemese e al “*Pensée de midi*”.

In sede preliminare, è possibile constatare che *Remarque sur la révolte* risponde ad una esigenza ben precisa, quella di fondare teoricamente la nuova concezione della rivolta solidale emersa dal confronto con l’esperienza della Resistenza. La formulazione della nozione di *révolte*, ne *Le Mythe de Sisyphe*, era rimasta ancorata a una dimensione individuale e privata dell’uomo assurdo; la rivolta solitaria infatti persisteva nell’apparire una postura auto-imposta finalizzata a far fronte all’assurdo. L’impatto empirico dello scrittore franco-algerino con la dimensione della collettività e con la storia ha inizio nella tragedia della Seconda Guerra Mondiale, vissuta da cronista esterno, nella periferia di Algeri, e si conclude nella reazione positiva all’Occupazione attraverso l’esperienza vissuta nel cratere del vulcano della Resistenza. In questa esperienza, che segna l’autore de *L’homme révolté*, la nozione di rivolta subisce il battesimo del fuoco. I tre elementi che caratterizzano la vita del resistente, *refus*, *solidarité* e *mort*, entrano a far parte integrante di una nozione che, ferma alla fedeltà all’assurdo e al rifiuto della disperazione di vivere, evolve in direzione solidale. Fermo restando che il *refus* costituiva già uno dei movimenti della rivolta assurda,

bisogna ammettere che la rielaborazione della nozione di *révolte* nella *Remarque* è fortemente segnata dalla dimensione della solidarietà umana e da una divergente concezione della morte rispetto alle opere precedenti: non più sanguinante matematica che regola la condizione umana, ma scelta finalizzata a difendere un valore comune.

Ecco la definizione di “*homme révolté*” che Camus fornisce nel testo:

« Qu'est-ce qu'un homme révolté? C'est d'abord un homme qui dit *non*. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit *oui*. Entrons dans le détail avec le mouvement de révolte. Un fonctionnaire qui a reçu des ordres toute sa vie juge soudain inacceptable un nouveau commandement. Il se dresse et dit non» (III, 325)³⁷¹.

L'equilibrio tra una affermazione e una negazione, come in *Noces* e ne *Le mythe de Sisyphe*, persiste anche in questa definizione. In un primo momento, nell'impianto argomentativo, Camus fornisce ampio spazio alla descrizione della dimensione del *non*, del *refus*:

« Que signifie ce *non*? Il signifie par exemple : “les choses ont assez duré”, “il y a des limites qu'on ne peut pas dépasser”, “jusque-là oui, au-delà non”, ou encore “vous allez trop loin”. En somme, ce *non* affirme l'existence d'une frontière» (*Ibidem*)³⁷².

La condizione di “*homme révolté*”, dunque, è il frutto di un movimento della coscienza che afferma, nella negazione, l'esistenza di una frontiera insuperabile: il *non* stabilisce un limite che non si può oltrepassare. Il movimento del *refus* può sembrare, in apparenza, la fase scatenante che accende il meccanismo umano della rivolta; in realtà, il *non* e il *oui* sono contemporanei e co-originari, come vedremo, proprio per la loro implicazione reciproca. Il *refus* stabilisce, nel movimento rivoltante, la linea di demarcazione che isola una parte dell'uomo in cui non sono ammesse intrusioni, una parte indefinibile, ma contrassegnata come un “diritto”. Il *refus* è dunque l'atteggiamento che al contempo difende e preserva “qualcosa” che la frontiera custodisce:

³⁷¹Trad. it. da: A. CAMUS, *Nota sulla rivolta*, in «La società degli individui», *cit.*, p. 95: «Che cos'è un uomo in rivolta? È innanzitutto un uomo che dice no. Ma se rifiuta, non rinuncia: è anche un uomo che dice sì. Osserviamo nel dettaglio il movimento di rivolta. Un funzionario che ha ricevuto ordini per tutta la vita giudica ad un tratto inaccettabile un nuovo comando. Insorge e dice no».

³⁷²Trad. it. da: *Ibidem*: «Che cosa significa questo no? Significa, per esempio: “Le cose hanno durato abbastanza”, “esistono limiti che non possono essere superati”, “fin qui, sì, al di là, no”, o ancora: “andate troppo in là”. Insomma questo no afferma l'esistenza di una frontiera».

« Cette idée se retrouve sous une autre forme encore dans ce sentiment du révolté que l'autre "exagère", "qu'il n'y a pas de raisons pour", enfin "qu'il outre passe son droit", la frontière, pour finir, fondant le droit. La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même en quelque façon et quelque part raison. C'est en cela que le fonctionnaire révolté dit à la fois oui et non. Car il affirme, en même temps que la frontière, tout ce qu'il détient et préserve en deçà de la frontière. Il affirme qu'il y a en lui quelque chose qui vaut qu'on y prenne garde» (*Ibidem*)³⁷³.

Come si evince dal testo, la postura del *refus* fonda sia la frontiera che il diritto: l'uomo in rivolta mentre nega afferma o, se si preferisce, nega affermando e afferma negando. Come si può notare, Camus non elabora una definizione astratta, ma immagina una forma di oppressione su un soggetto sociale reale, il funzionario, e descrive la sua reazione provando ad interpretare i meccanismi psicologici e morali che la costituiscono. L'esemplificazione del funzionario rivela la possibilità concreta di una esperienza quotidiana che può coinvolgere qualsiasi individuo. L'esempio è quello di un capo che ordina e di un sottoposto che rifiuta il comando perché tale ordine invade la sacralità di un regno intoccabile, scavalcando la frontiera. Il *non*, in particolare, è la postura co-essenziale e con-temporanea al *oui*, l'adesione al diritto, a quella parte al di qua della frontiera che va preservata. Camus mette in chiaro la contemporaneità del *non* e del *oui* e dunque la natura co-originaria e co-essenziale della "répulsion" e dell'"adhésion". Nel movimento di rivolta, il *refus* è la repulsione che al contempo fonda l'adesione: « En même temps que la répulsion à l'égard de l'intrus, il y a dans toute révolte une adhésion entière et instantanée de l'homme a une certaine part de l'expérience humaine» (*Ibidem*)³⁷⁴. La dimensione dell'esistenza, campo scandagliato ne *Le mythe de Sisyphe*, viene superata nell'esperienza umana *tout court*. Questa specificazione implica, ancora una volta, il ricorso a quella fedeltà, manifesta in Camus, alla dimensione dell'empirico. In primo luogo, ciò che viene preservato al di qua della frontiera non viene rivelato all'uomo dall'esterno, da un

³⁷³Trad. it. da: *Ibidem*: «Sotto un'altra forma ancora la stessa idea si ritrova nella sensazione dell'uomo in rivolta che l'altro "esagera", "che non ci siano ragioni per", alla fine "ch'egli oltrepassi il suo diritto", fondando, per concludere la frontiera il diritto. Non esiste rivolta senza la sensazione di avere in se stessi in qualche modo e da qualche parte ragione. È per questo che il funzionario in rivolta dice ad un tempo sì e no. Perché afferma, assieme alla frontiera, tutto ciò che custodisce e preserva al di qua della frontiera. Afferma che in lui c'è qualcosa di cui vale la pena di prendersi cura».

³⁷⁴Trad. it. da: *Ibidem*: «insieme alla repulsione verso l'intruso, esiste in ogni rivolta un'adesione intera e istantanea dell'uomo a una certa parte dell'esperienza umana».

Dio, o da un pensiero astratto, ma dall'esperienza concreta, dalla vita, dai giorni e dalle relazioni. In secondo luogo, considerare l'uomo, non nella sua esistenza particolare, ma nell'esperienza umana in generale, significa coinvolgere nella riflessione tutto il regno dell'umano e quindi anche le relazioni tra uomini. La rivolta del funzionario è essenzialmente un "affare" tra uomini. Infine, la scoperta del "diritto" non avviene per riflessione, cioè attraverso un processo di astrazione, ma per reazione a una intrusione: il comando che oltrepassa i limiti e rivela la presenza del diritto intaccato. In sintesi, Camus non elabora una impalcatura teoretica sull'atto della rivolta, la vede nell'esperienza. La scelta di descrivere la rivolta del funzionario risulta essere un aspetto determinante nella descrizione del moto della rivolta nel momento in cui si considera tale esemplificazione nella sua quotidianità essenziale. Potrebbe infatti rivoltarsi allo stesso modo un contadino, un operaio o un intellettuale poiché per tutti è uguale l'esperienza umana e l'esperienza della rivolta, come ne *Le mythe de Sisiphe* l'esperienza dell'assurdo, dopo la presa di coscienza, è la medesima in tutti i destati: «Un surnuméraire aux Postes est l'égal d'un conquérant si la conscience leur est commune»³⁷⁵. Immaginare un funzionario in rivolta non significa solo rappresentare l'atto del rifiuto, ma, spingendosi a fondo nell'osservazione, significa approfondire la dimensione del consenso a quella parte dell'esperienza umana non ancora definibile:

«On pourrait avancer que le non du fonctionnaire révolté représente seulement les actes qu'il se refuse à faire. Mais on remarquera que ce non signifie aussi bien "il y a des choses que je ne peux pas faire" que "il y a des choses que vous ne pouvez pas faire". On voit déjà que l'affirmation de la révolte s'étend à quelque chose qui transcende l'individu, qui le tire de sa solitude supposée, et qui fonde une valeur. On se bornera, pour le moment, à identifier cette valeur avec ce qui, en l'homme, demeure irréductible» (III, 325-326)³⁷⁶.

³⁷⁵Ne *L'homme révolté*, l'esempio del funzionario verrà sostituito dalla dialettica servo-padrone di stampo hegeliano: il prototipo dell'uomo in rivolta non sarà più il funzionario, ma lo schiavo. Tale scelta è dovuta essenzialmente all'analisi critica della dialettica servo-padrone che Camus intraprenderà nella sezione dedicata ad Hegel ne *La révolte historique*. Modificando tale paradigma Camus si separa da una dimensione empirica della scoperta del movimento primordiale di rivolta cedendo a una forma di intellettualismo generalizzante che finisce per ipostatizzare un movimento che fin dal principio è concepito come umano-quotidiano. L'immagine del funzionario che rifiuta può richiamare alla memoria i tanti rifiuti di obbedire ai comandi del capo del Bartleby di Melville. Tuttavia quel che manca a questa rappresentazione del funzionario in rivolta è la dimensione del consenso, le *oui* all'irriducibile valore al di qua della frontiera.

³⁷⁶Trad. it. da: *Ivi*, pp. 95-96: «Si potrebbe affermare che il no del funzionario in rivolta rappresenta

Da questo brano si può evincere una considerazione preliminare: il rifiuto si consuma in una dimensione pubblica, nella comunità. Questo implica l'intrusione di altri esseri umani nella vita di un uomo, in questo caso del funzionario. Nell'esperienza assurda, la dimensione del *refus* non contemplava la presenza degli altri, la rivolta era un affare con se stessi e con la propria condizione. L'uomo assurdo non "impegna" che se stesso e la propria vita. L'uomo assurdo *rifiuta* di disperare, *rifiuta* di suicidarsi, *rifiuta* di sperare, *rifiuta* soprattutto di morire. Partendo da questa prospettiva è possibile cogliere lo spostamento di campo operato da Camus nella *Remarque*: nella rivolta individuale l'interlocutore è l'assurdo, nella rivolta del funzionario l'interlocutore sono gli "altri". Il funzionario in rivolta *rifiuta* di "fare una cosa che non può fare" e *rifiuta* che "altri facciano qualcosa che non può essere fatta". La frontiera eretta dal *non* custodisce dunque il valore a cui viene detto *oui*. Nell'esperienza assurda, tutte le azioni sono equivalenti; a partire dal movimento della rivolta, l'assenso a quella parte irriducibile dell'uomo, identificata come un valore, stabilisce che ci sono azioni che non possono essere fatte, che le esperienze non si equivalgono più dal momento in cui si palesa la presa di coscienza del *valore*. La rivolta, lungi dall'essere una negazione senza limiti, si definisce come l'affermazione di una frontiera che custodisce un valore. Ma di che *valore* si tratta?

Una presa di coscienza contraddistingue, dunque, il movimento della rivolta: «Si confusément que ce soit, il y a prise de conscience consécutive au mouvement de révolte» (III, 326)³⁷⁷. La coscienza, come nell'esperienza assurda, è un risveglio dello spirito generato da una sensazione, in questo caso particolare, dalla percezione del *valore* che la rivolta, nel suo movimento tra il "sì" e il "no", autorizza a concepire: «Cette prise de conscience réside dans la perception soudaine d'une valeur à laquelle l'homme peut s'identifier totalement. Car cette identification jusqu'ici n'était pas sentie réellement» (*Ibidem*)³⁷⁸. L'uomo in rivolta sente il valore nel momento in cui abbandona il compromesso che ha caratterizzato la sua esistenza di

soltanto gli atti che rifiuta di compiere. Ma si noterà che questo no significa tanto che "esistono cose che io non posso fare" quanto "esistono cose che voi non potete fare". Si vede già che l'affermazione della rivolta si estende qualche cosa che trascende l'individuo, che lo trae dalla sua supposta solitudine, e che fonda un valore. Ci si limiterà, al momento, a identificare questo valore con ciò che, nell'uomo, rimane irriducibile».

³⁷⁷Trad. it. da *Ivi*, p. 96: «Per quanto confusamente, esiste una presa di coscienza consecutiva al movimento di rivolta.

³⁷⁸Trad. it. da: *Ibidem*: «Questa presa di coscienza consiste nella percezione improvvisa di un valore con cui l'uomo può identificarsi totalmente.

funzionario. Come l'uomo che prende coscienza dell'assurdo abbandona la "catena", così il funzionario prende coscienza della rivolta e si separa dal passato, dal suo essere-funzionario: «Le fonctionnaire, à l'instant où il n'admet pas la réflexion humiliante de son supérieur, rejette en même temps l'état de fonctionnaire tout entier» (*Ibidem*)³⁷⁹. Il funzionario identificandosi col valore rivelato dalla rivolta cessa di essere funzionario, vale a dire *funzione*, e diventa quel valore, vale a dire *essenza*. Quella che sembrava essere una parte irriducibile dell'uomo e dell'esperienza umana diviene «l'uomo tutto intero». Ciò che Camus chiama prima "diritto" e poi "valore" è un'essenza in cui l'uomo può «riassumersi». Ma, in realtà, qual è quella "prova" che motiva il funzionario a identificarsi completamente con quel valore? Il rifiuto del compromesso, che aveva mantenuto viva la catena o la funzione, si trasforma dunque in un «Tout ou rien»:

«Installé auparavant dans un compromis, il [il funzionario] se jette d'un coup dans le Tout ou Rien; ce qui était d'abord la part irréductible de l'homme devient l'homme tout entier. L'homme prend conscience dans le mouvement de sa révolte d'une valeur où il croit pouvoir se résumer. Mais on voit qu'il prend conscience à la fois d'un "tout" encore assez obscur et d'un "rien" qui signifie exactement la possibilité de sacrifice de l'homme à ce "tout"» (*Ibidem*)³⁸⁰.

L'uomo in rivolta non è disposto al compromesso, vuole essere "Tutto" - vale a dire «cette valeur dont il a soudain pris conscience et dont il veut qu'elle soit dans sa personne reconnue et acceptée» (*Ibidem*)³⁸¹ - e per essere questo "Tutto" è disposto al "Nulla", a morire. La disposizione alla morte, come è evidente, è un ingrediente essenziale nel moto di rivolta: la coscienza del valore implica la volontà di sacrificarsi per esso. La rivolta delineata da Camus è un *faire-face* definitivo che trova il suo compimento nell'affermazione del valore per cui ci si rivolta e nella disposizione a dare la vita per esso. Per questa ragione, conclude Camus, « la révolte, contrairement à une opinion courante, et bien qu'elle naisse dans ce que l'homme a de plus

³⁷⁹Trad. it. da: *Ibidem*: «Il funzionario, nell'istante in cui non riconosce la riflessione umiliante del suo superiore, rifiuta insieme lo stato di funzionario per intero».

³⁸⁰Trad. it. da: *Ibidem*: «Precedentemente invischiato in un compromesso, si getta d'un tratto nel Tutto o Niente: ciò che dapprima era la parte irriducibile dell'uomo diventa l'uomo intero. Nel moto della propria rivolta, l'uomo prende coscienza di un valore in cui crede di potersi riassumere. Ma come si vede, prende coscienza, contemporaneamente, di un 'tutto' ancora piuttosto oscuro e di un 'niente' che significa esattamente la possibilità di sacrificio dell'uomo a questo tutto».

³⁸¹Trad. it. da: *Ibidem*: «Vale a dire questo valore di cui a un tratto ha preso coscienza e che vuole venga riconosciuto e accettato nella sua persona»

strictement individuel, met en cause la notion même d'individu» (*Ibidem*)³⁸². Nata da un moto individuale, ad esempio dal gesto del funzionario oppresso, la rivolta supera l'individuo perché «si l'individu, dans les cas extrêmes, accepte de mourir et meurt dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'une vérité qui dépasse sa destinée individuelle, qui va plus loin que son existence personnelle» (III, 326-327)³⁸³. La verità insita nel movimento della rivolta, sul filo teso tra il "Tout" e il "Rien", consiste in un superamento della dimensione individuale dell'esistenza poiché, nella negazione dell'individuo, nel sacrificio, sorge l'affermazione generale di un valore con-diviso da tutti gli uomini. Il superamento dell'individuo si consuma, nel movimento della rivolta, nella presa di coscienza di un valore che trascende la sua dimensione *individuale*, la sua personale esistenza, e coinvolge il *generale* poiché tale valore è in-comune. Se l'uomo è disposto al "Rien" per difendere la frontiera che protegge il "Tout" vuol dire che egli considera il "Tout" più generale di se stesso: un valore comune a tutti gli uomini. Infatti:

«La part que le révolté défend, il a le sentiment qu'elle lui est commune avec tous les hommes. C'est de là qu'elle tire sa soudaine transcendance. C'est pour toutes les existences en même temps que le fonctionnaire se dresse lorsqu'il juge que, par tel ordre, quelque chose en lui est nié qui ne lui appartient pas seulement, mais qui est un lieu commun où tous les hommes, même celui qui l'insulte et l'opprime, ont une solidarité toute prête» (III, 327)³⁸⁴.

Camus scopre la dimensione della solidarietà insita nel movimento di rivolta dall'osservazione di una postura elementare: un uomo in rivolta che rifiuta e acconsente al contempo, che custodisce un valore condiviso che trascende l'individuo, un valore in cui l'uomo può identificarsi totalmente; infine definisce il superamento dell'individuo nell'altro individuo, in nome della coscienza di un valore comune che si rivela

³⁸²Trad. it. da: *Ibidem*: «L'idea di rivolta, contrariamente all'opinione corrente, e benché nasca da ciò che l'uomo ha di più strettamente individuale, mette in questione il concetto stesso di individuo».

³⁸³Trad. it. da: *Ibidem*: «se l'individuo, in casi estremi, accetta di morire e nel moto della propria rivolta muore, dimostra con ciò ch'egli si sacrifica a favore di una verità che oltrepassa il suo destino individuale».

³⁸⁴Trad. it. da: *Ivi*, pp. 96-97: «La parte che l'uomo in rivolta protegge, egli ha la sensazione di averla in comune con tutti gli uomini. È da ciò che essa trae all'improvviso la sua trascendenza. È per tutte le esistenze a un tempo che insorge il funzionario quando giudica che, da un dato ordine, viene negata qualche cosa in lui che non gli appartiene in modo esclusivo, ma che è un luogo comune in cui tutti gli uomini, anche colui che l'insulta e l'opprime, hanno già pronta una forma di solidarietà».

nel momento in cui un uomo è disposto a morire per esso, «transcendance horizontale», in contrapposizione alla trascendenza verticale propria di Dio e delle essenze platoniche.

Perché dunque la rivolta mette in essere una trascendenza orizzontale? Il processo della rivolta è un meccanismo di identificazione di destini e, al contempo, un prender partito: l'uomo in rivolta sente di condividere il medesimo destino con tutti gli uomini e prende partito per quella parte di sé che ha in comune con tutti gli uomini: «L'individu n'est donc pas à lui seul cette valeur qu'il veut défendre. Il faut tous les hommes pour la composer. C'est dans la révolte que l'homme se dépasse dans autrui, et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique» (*Ibidem*)³⁸⁵. La frontiera custodisce un valore concepibile solo in un mondo di uomini che si superano l'uno nell'altro nella postura della rivolta. La rivolta concepita da Camus è dunque solidale perché fondatrice e rivelatrice del valore condiviso:

« Dans l'expérience absurde, la tragédie est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective. Elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine dans sa totalité souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qu'éprouvait jusque-là un seul homme devient peste collective» (*Ibidem*)³⁸⁶.

Nell'esperienza assurda la rivolta è quella postura filosofica che consente all'uomo di prendere coscienza del suo destino assurdo, vale a dire di accettarlo pienamente e al contempo di rifiutare la disperazione. La rivolta individuale è dunque la condotta volontaria che la coscienza detta a se stessa, nel momento in cui sceglie di essere fedele all'assenza di senso, alla finitudine, alla condizione di condannato a morte che l'esperienza assurda ha rilevato; ma nello stesso tempo la stessa coscienza sceglie di restare fedele all'esigenza di senso, alla nostalgia e alla volontà di giustizia, in un universo di ingiustizia. Queste erano le conclusioni del ragionamento assurdo. Un

³⁸⁵Trad. it. da: *Ivi*, p. 97: «L'individuo, dunque, non è in se stesso quel valore che vuole difendere. Occorrono tutti gli uomini per costituirlo. È nella rivolta che l'uomo si supera nell'altro, e, da questo punto di vista, la solidarietà umana è metafisica».

³⁸⁶Trad. it. da *Ibidem*: «Nell'esperienza assurda, la tragedia è individuale. A partire dal movimento di rivolta, essa ha coscienza di essere collettiva. È l'avventura di tutti. Il primo progresso di uno spirito colpito da un senso di estraneità è riconoscere che condivide quest'estraneità con tutti gli uomini e che la realtà umana tutta intera soffre di questa distanza in rapporto a sé e al mondo. Il male che provava fin lì un solo uomo diviene peste collettiva».

ulteriore movimento della coscienza si compie nel momento della rivolta. Nel movimento della rivolta, l'uomo cosciente sente di condividere il proprio destino con gli altri uomini perché nella negazione affermativa sente un valore condiviso che concepisce come la propria verità e il primo valore in un mondo insensato: «Dans l'ordre de l'expérience humaine, la révolte a le même sens que le *cogito* dans l'ordre de la pensée. Elle est la première vérité et elle crée la première valeur» (III, 329)³⁸⁷. L'identificazione con quella parte irriducibile dell'uomo, che si manifesta nella rivolta, consiste nella complicità degli uomini fra loro, nella solidarietà umana. L'immagine di Meursault che si rivolta nella cella il giorno prima della sua dipartita finale si trasforma nell'Orano appestata in cui uomini complici e solidali fanno fronte insieme nella rivolta contro la peste.

L'itinerario di pensiero messo in essere da Camus intorno alla rivolta trovava come primo appiglio la riflessione del *Carnet* n°3: «Je cherche à légitimer ma révolte que, jusqu'ici, rien, dans les faits, n'est venu fonder» (II, 885)³⁸⁸. La domanda si fa più incalzante nel quarto: «L'homme peut-il à lui seul créer ses propres valeurs? C'est tout le problème» (II, 1015)³⁸⁹. Viene poi ripetuta nell'articolo di «Combat» del 3 novembre 1944, *Le pessimisme et le courage*: «En bref, c'est un problème de civilisation et il s'agit de savoir pour nous si l'homme, sans le secours de l'éternel ou de la pensée rationaliste, peut créer à lui seul ses propres valeurs» (II, 422). Il salto definitivo viene compiuto nella *Remarque* quando viene finalmente data una risposta al quesito:

«Nous sommes toujours dans le cercle, avec ceci de plus, toutefois, qu'il nous est possible de répondre affirmativement à la seule question qui nous paraisse de quelque importance : l'homme peut-il, à lui seul et sans le secours de l'éternel, créer ses propres valeurs?»³⁹⁰.

Dalla negazione primordiale dell'assurdo è sgorgata la rivolta. Dal "no" della rivolta nasce il positivo dei valori. Camus a questo punto della sua riflessione non specifica mai di quale valore si tratta. Solo ne *L'homme révolté* affermerà il "sospetto" della

³⁸⁷Trad. it. da: *Ivi*, p. 98: «Nell'ordine dell'esperienza umana, la rivolta ha lo stesso significato del cogito nell'ordine del pensiero. È la prima verità e crea il primo valore».

³⁸⁸Trad. it. da: A. Camus, *Taccuini 1935-1942*, cit., p. 129: «Cerco di rendere legittima la mia ribellione a cui sinora nulla, nei fatti, ha dato fondamento».

³⁸⁹Trad. it. da: A. Camus, *Taccuini 1942-1951*, cit, p. 105: «Può l'uomo da solo creare i propri valori? Il problema è tutto qui».

³⁹⁰Trad. it. da *Ivi*, p. 105: «Noi siamo sempre in un circolo ma con in più questo, che possiamo rispondere affermativamente all'unica domanda che sembrerebbe avere per noi una certa importanza: l'uomo può, da solo, e senza il soccorso dell'eterno, creare i propri valori?».

“natura umana”. Tuttavia, nella *Remarque*, con la scoperta del valore positivo rivelato dal “no” della rivolta, sembra concludersi quell’itinerario di pensiero che aveva mosso i primi passi nel deserto-nichilismo de *Le mythe de Sisyphe*.

Il passaggio dalla rivolta individuale e solitaria dell’uomo assurdo alla rivolta solidale dell’uomo in rivolta si compie dunque in un brevissimo arco di tempo: dal 1942 al 1945. Tra *Le Mythe de Sisiphe* e la *Remarque* dunque Camus esperisce l’Occupazione e la Resistenza come fenomeni storici epocali. Il tema dell’oppressione è infatti una costante sia negli articoli di «Combat» che nelle *Lettres à un ami allemand*. L’oppressione è essenzialmente esperita nell’Occupazione nazista della Francia e, poi, allegoricamente trasposta nella quarantena del popolo di Orano, sconvolto e isolato a causa del bacillo mortifero nel romanzo *La peste*. In *Remarque sur la révolte* Camus afferma lucidamente che « la révolte ne naît pas seulement et forcément chez l’opprimé, mais qu’elle peut ’naître aussi au spectacle de l’oppression» (III, 327)³⁹¹. Lo spettacolo dell’occupazione, in generale, insieme allo spettacolo del massacro della guerra, dei rastrellamenti, dell’umiliazione del corpo e dell’anima è un elemento ben presente negli articoli di «Combat» e nelle *Lettres à un ami allemand*. Camus, nella Resistenza, esperisce invece quel comune sentimento di *refus* dell’oppressione e della mortificazione dell’uomo. Questo aspetto è stato messo in evidenza a più riprese. Tale rifiuto non si compie, all’interno dell’esperienza resistente, attraverso un ripiegamento nell’interiorità di chi resiste, ma è la risultante di una condivisione di rifiuti. Il rifiuto è condiviso. La solidarietà al contempo sgorga e si manifesta contemporaneamente nella condivisione di intenti dei resistenti che si scoprono uniti nella medesima convinzione di rifiutare lo stato di oppressione e di collaborazione come comune destino politico-morale e materiale. In ultima analisi, il rifiuto trova il suo massimo compimento nel sacrificio, nella scelta di essere disposti a morire in nome di quel rifiuto e per un futuro di libertà e giustizia. Camus trova nel campo dell’esperienza della Resistenza tutti gli elementi che andranno a comporre il movimento della rivolta. In alcuni scritti posteriori al 1945, la relazione tra idea di rivolta e esperienza della Resistenza è evidenziato a più riprese.

Nel 1946 Camus, in viaggio negli Stati Uniti, pronuncia la conferenza ricordata col titolo di *La crise de l’homme*³⁹². L’ormai celebre “Voix de la Résistance” approda

³⁹¹Trad. it. da: Ivi, p. 97: «La rivolta non nasce solamente e necessariamente nell’oppresso, ma può anche nascere dallo spettacolo dell’oppressione»

³⁹²Nella primavera del 1946, Camus è negli Stati Uniti per un viaggio culturale organizzato dal

in America del Nord dopo due settimane di traversata atlantica. Per la prima volta, Camus, l'algerino, solca un mare che non è il Mediterraneo. Già Sartre, qualche mese prima si era recato negli Stati Uniti e aveva scritto alcuni articoli, pubblicati da «Combat» e da «Le Figaro», che avevano per fine un'approfondimento politico e sociale di quell'America così poco conosciuta dal lettore francese. La *Crise de l'homme* al contrario è una conferenza che parla dell'Europa, delle macerie del Vecchio Mondo. In quelle parole pronunciate a una platea di americani, Camus riassumerà le conclusioni a cui era pervenuto nella *Remarque sur la révolte* e nelle *Lettres à un ami allemand* per mezzo di una ricostruzione del corso degli eventi vissuti, nel corpo e nello spirito, da una intera generazione di Europei:

«Les hommes de mon âge en France et en Europe sont nés juste avant ou pendant la première grande guerre, sont arrivés à l'adolescence au moment de la crise économique mondiale et ont eu 20 ans l'année de la prise du pouvoir de Hitler. Pour compléter leur éducation, on leur a offert ensuite la guerre d'Espagne, Munich, la guerre de 1939, la défaite et quatre années d'occupation et de luttes clandestines. Je suppose donc que c'est ce qu'on appelle une génération intéressante. Et que justement, il sera plus intéressant pour vous que je parle, plutôt qu'en mon nom personnel, au nom d'un certain nombre de Français qui ont aujourd'hui 30 ans et qui ont formé leur intelligence et leur cœur pendant les années terribles où avec leur pays, il se sont nourris de honte et ont vécu de révolte» (II, 737).

Gli uomini di cui parla Camus sono gli stessi che, nei *Discours de Suède*, verranno connotati come la generazione che ha il compito di impedire la distruzione del mondo. Marchiati dall'oppressione e dalla vergogna, questi uomini hanno «vissuto di rivolta». La rivolta è qui intesa sia come una rivolta spirituale e metafisica, che come resistenza politica e militare all'occupazione e alla guerra. La generazione a cui Camus sente di appartenere è vissuta in un mondo assurdo perché «elle ne croyait

Ministero degli Affari esteri francese. È questa l'occasione di tenere, di fronte al pubblico americano, alcune conferenze, tra cui quella intitolata *La crise de l'homme*, presso la Columbia University a New York, il 28 marzo 1946. Il testo originale francese non è mai stato pubblicato dall'autore in vita. Tuttavia, dalla fine del 1946 cominciò a circolare una traduzione inglese curata da Lionel Abel della conferenza di Camus contenente lunghi estratti appartenenti ad altre conferenze (*The human crisis*, «Twice a year», XIV-XV, 1946-1947, pp. 19-33). La traduzione italiana, che ricalca essenzialmente il testo di Abel, compare in: «L'informazione bibliografica», n. 2, aprile-giugno 1995. Qualche anno dopo alcuni brani della medesima traduzione sono stati ripresi in: «Lo Straniero», n. 122/123, agosto-settembre, 2010. Faccio riferimento, in questa circostanza, al testo originale della conferenza contenuto nelle *Œuvres complètes* in II, 737-748. Sulle vicende editoriali del testo de *La crise de l'homme* rimando a: P. VANNAY, «*La crise de l'homme*» a-t-elle trouvé son texte?, in «Études camusiennes», n. 6, 2004, pp. 76-96.

à rien et elle vivait dans la révolte» (*Ibidem*). La genesi di una concezione del modo fondata sull'assurdità e il *non sense* è rintracciata nella letteratura (il Surrealismo), nella pittura (l'Astrattismo) e nella filosofia negativa. In sintesi, dice l'oratore, «nous étions dans la négation» (II, 738). L'esperienza della negazione ha costretto gli europei, «étrangeres à toutes valeurs», a mettersi in regola prima con la guerra, poi con l'assassino e il terrore. Questa dimensione della negazione e della contraddizione Camus la definisce «crise de l'homme» o «Enfer», perché l'inferno è negazione allo stato puro. Nel saggio *Prométhée aux enfers*, del medesimo anno, compare la stessa allegoria della guerra come inferno, con tutte le sue implicazioni morali, politiche e psicologiche negative: «J'ai pris ma place dans la file qui piétinait devant la porte ouverte de l'enfer. Peu à peu, nous y sommes entrés. Et au premier cri de l'innocence assassinée, la porte a claqué derrière nous. Nous étions dans l'enfer, nous n'en sommes plus jamais sortis » (III, 590)³⁹³. Camus esprime la presenza dei demòni dell'inferno nella quotidianità della guerra in quattro immagini folgoranti estrapolate da esperienze dell'occupazione, della violenza, della morte più straziante³⁹⁴. In una capitale europea, teatro della guerra, due uomini torturati in un appartamento utilizzato dalla Gestapo vengono trovati grondanti sangue dalla portinaia, la quale risponde a uno dei due torturati che la rimproverava che non era solita immischiarsi negli affari degli inquilini del palazzo. A Lione, uno dei compagni di Camus, dopo un pestaggio e un interrogatorio, viene umiliato da un ufficiale tedesco che si rivolge al torturato chiedendogli aggiornamenti sullo stato delle sue orecchie, ridotte a brandelli dai colpi inferti. In Grecia, un ufficiale tedesco predispone la fucilazione di tre fratelli e chiede alla loro madre di scegliere quale di loro risparmiare. La vecchia donna viene umiliata perché salva il maggiore, ma al contempo condanna gli altri due. Infine, in Svizzera, alcune deportate, di ritorno dal campo, assistono a un funerale e rimangono istericamente colpite dal rispetto per i morti a cui non erano ormai più abituate. In queste quattro fotografie, la crisi dell'uomo compare nell'in-

³⁹³Trad. it. da: A. CAMUS, *L'estate, cit.*, p. 983: «Ho preso il mio posto nella fila che aspettava davanti alla porta aperta dell'inferno. A poco a poco, ci siamo entrati. E al primo grido dell'innocenza assassinata, hanno sbattuto la porta alle nostre spalle. Eravamo all'inferno, non ne siamo più usciti».

³⁹⁴Descrivendo quattro immagini che confermano la consistenza della crisi dell'uomo, Camus segue una argomentazione molto simile a quella di Ivàn Karamazov, il quale arriva ad affermare la propria rivolta metafisica di fronte al fratello Alëša, prendendo spunto da fatti e racconti truci sulla sofferenza dei bambini tratti dai giornali (F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Mondadori, Milano, 1994, pp. 328-342).

differenza di fronte alla tortura, nell'ilarità di fronte alla messa a morte di un uomo, nell'assenza totale di orrore e vergogna di fronte al dolore della morte. L'inferno disegnato da Camus, attraverso i quattro racconti, è un sistema psicologico, morale e politico su cui si è retta una intera civiltà negli anni della guerra. La scelta di parlare per immagini è in questo caso, come spesso accade in Camus, un evocativo pensare dal basso, un sentire l'esperienza prima di riflettere su di essa. La crisi dell'uomo è, per l'autore de *L'Étranger*, un morbo cronico della cultura occidentale. E proprio in virtù di tale cronicità non basta chiamare in causa Hitler per fornirne una spiegazione perché «nous savons bien que le venin n'a pas disparu, que nous le portons tous dans notre cœur même et que cela se sent dans la manière dont le nations, les partis et les individus se regardent encore avec un reste de colère» (II, 739). Il malessere cronico della civiltà occidentale non è sparito con la fine della Guerra, ma è persistente perché diffuso e vivo, anche se nascosto.

Gran parte della critica tende a considerare il romanzo *La peste* da un punto di vista metafisico, quando in realtà è prima di tutto una allegoria dell'Occupazione e della Resistenza. Senza dubbio, concepire una "metafisica della peste" è possibile di fronte a un romanzo come *La peste*, ma si rischia di perdere di vista il nodo principale, comprensibile solo attraverso una contestualizzazione storica³⁹⁵. Camus qualifica come "male", "malessere", "malattia" della civiltà una quantità diversificata di soggetti. Il nichilismo, in primo luogo, ma anche il totalitarismo, il nazismo, l'omicidio generalizzato, la negazione in generale. È naturale che il male inteso in senso metafisico ossessiona Camus, come ossessionava Ivan Karamazov. Tuttavia, ritengo che al centro del pensiero di Camus risieda una particolare attenzione alla dimensione del concreto che conduce lo scrittore a considerare, da un certo momento in poi (mi riferisco in particolare alla *Lettres à un ami allemand*), l'ingiustizia metafisica come un fatto acquisito e accettato. La finitudine e la caducità dell'esistenza sono pertanto "punti zero". Il problema di fondo che Camus comincia a porre prepotentemente negli anni della Resistenza è quello della necessità dell'immissione di un senso nella storia, una volta acquisita la consapevolezza del non senso dell'esistenza, al fine di creare nuovi valori senza il soccorso dell'eterno. L'unico modo per resistere al male metafisico insuperabile e costitutivo dell'esistenza dell'uomo consiste nel non accre-

³⁹⁵Per una interpretazione originale e sistematica della *Metafisica della peste* secondo le categorie di "colpa" e "destino" si segnala: S. GIVONE, *Metafisica della peste*, Einaudi, Torino, 2012. Givone si sofferma su Albert Camus nel secondo capitolo, *Experimentum crucis*, pp. 19-36.

scere il male nella storia, nelle opere dell'uomo. Tutta questa problematica è piantata saldamente nel terreno della resistenza all'oppressione e testimoniata dalle parole di risposta che Camus fornisce all'amico tedesco nel 1944:

«C'est que vous admettiez assez l'injustice de notre condition pour vous résoudre à y ajouter, tandis qu'il m'apparaissait au contraire que l'homme devait affirmer la justice pour lutter contre l'injustice éternelle, créer du bonheur pour protester contre l'univers du malheur. Parce que vous avez fait de votre désespoir une ivresse, parce que vous vous en êtes délivré en l'érigeant en principe, vous avez accepté de détruire les œuvres de l'homme et de lutter contre lui pour achever sa misère essentielle. Et moi, refusant d'admettre ce désespoir et ce monde torturé, je voulais seulement que les hommes retrouvent leur solidarité pour entrer en lutte contre leur destin révoltant» (II, 26)³⁹⁶.

La peste in quanto allegoria si presta a una lettura metafisica inconfutabile e altrettanto valida, ma l'immagine degli appestati di Orano, che si organizzano per fronteggiare la peste, è prima di tutto una raffigurazione romanzata della resistenza degli europei liberi al nazismo e al totalitarismo in generale. Quando, ne *La crise de l'homme*, Camus afferma che il veleno non è stato ancora estirpato dalla ferita, si riferisce evidentemente a una crisi dello spirito (di cui il nazismo è uno dei sintomi) che non si è ancora assorbita e che può far tornare a germogliare fenomeni totalitari negativi in grado di accrescere il *malheur* in una condizione di *malheur* costitutiva:

«Écoutant, en effet, les cris d'allégresse qui montaient de la ville, Rieux se souvenait que cette allégresse était toujours menacée. Car il savait ce que cette foule en joie ignorait, et qu'on peut lire dans les livres, que le bacille de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais, qu'il peut rester pendant des dizaines d'années endormi dans les meubles et le linge, qu'il attend patiemment dans les chambres, les caves, les malles, les mouchoirs et les paperasses, et que, peut-être, le jour viendrait où, pour le malheur et l'enseignement des hommes, la peste réveillerait ses rats et les enverrait mourir dans une cité heureuse» (II, 248)³⁹⁷.

³⁹⁶Trad. it. da: A. CAMUS, *Lettere a un amico tedesco, cit.*, pp. 364-365: «Nel fatto che lei accettava con animo leggero la disperazione, mentre io non ho mai potuto consentirvi. Nel fatto che lei considerava ammissibile l'ingiustizia della condizione umana tanto da risolversi ad aggravarla, mentre a me pareva evidente che l'uomo doveva proclamare la giustizia per lottare contro l'eterna ingiustizia, creare un po' di felicità per protestare contro un universo di infelicità. Lei invece si è ubriacato della sua disperazione e se ne è liberato erigendola a principio; ha acconsentito a distruggere le opere dell'uomo e a lottare contro di lui per rendere più completa la sua sostanziale miseria. Io, rifiutandomi di ammettere questa disperazione e questo mondo straziato, volevo semplicemente che gli uomini ritrovassero la solidarietà necessaria per lottare contro il loro orribile destino».

³⁹⁷Trad. it. da: A. CAMUS, *La peste, cit.*, p. 615: «Ascoltando, infatti, le grida d'allegria che salivano dalla città, Rieux ricordava che quell'allegria era sempre minacciata: lui sapeva quello che ignorava

La peste, in questo finale, viene calata nella temporalità. L'inizio del romanzo indicava un evocativo inizio degli anni Quaranta; il finale è un monito a non abbassare la guardia perché il morbo non è stato sconfitto e può tornare a infettare.

In conclusione, il passaggio dalla concezione della rivolta solitaria alla rivolta solidale si muove in questa direzione: acquisito il deserto del nichilismo e lo stato di *malheur* metafisico, l'uomo provvede da solo e con le proprie forze ad arginare la deriva del male totalitario e nichilista creando dei valori da cui ripartire per creare una nuova civiltà. Il fondamento tanto agognato Camus lo scova nella dimensione della rivolta all'oppressione che non è il frutto di un procedimento astratto dell'intelletto che immette nella storia una idea, o di un imperativo derivante dalla rivelazione divina, ma, al contrario, è l'esperienza di un fenomeno storicamente verificatosi, come la Resistenza al nazismo che, dal basso, attraverso il sentimento del *refus*, della solidarietà della morte eroica, ha rivelato una frontiera e un valore. La resistenza come evento storico, come accadimento empiricamente fondato, è servita di lezione all'idea di rivolta.

Ne *La crise de l'homme*, Camus stabilisce un filo diretto con le riflessioni delle *Lettres à un mai allemand*: «Si l'on croit à rien, en effet, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, alors tout est permis et rien n'a d'importance» (II, 740). Questo è lo stato morale e psicologico con cui gli europei sono entrati nella Seconda Guerra Mondiale, essi sono «sans consolation et sans certitude». Se l'uomo, nel nichilismo, è senza regola, se non esiste bene e non esiste male in una civiltà in cui tutto si confonde, allora «Hitler n'a eu ni tort ni raison». Camus è molto lucido nel criticare, armato della sola logica, coloro che accusano l'hitlerismo, isolandolo dalla civiltà che l'ha creato: «J'ai toujours pensé qu'une nation était solidaire de ses traîtres comme de ses héros. Mais une civilisation aussi» (II, 739). L'amico tedesco, espressione del pensiero nazista, divideva la visione del mondo di Camus, quel pensiero negativo che non riconosceva fondamenti e si alimentava nel deserto dell'assurdo. La civiltà che ha prodotto le S.S. e i *maquisards* è per Camus quella stessa civiltà occidentale affetta dal nichilismo: «la civilisation occidentale blanche, en particulier, est

la folla, e che si può leggere nei libri, ossia che il bacillo della peste non muore né scompare mai, che può restare per decine di anni addormentato nei mobili e nella biancheria, che aspetta pazientemente nelle camere, nelle cantine, nelle valigie, nei fazzoletti e nelle cartacce e che forse verrebbe giorno in cui, per sventura e insegnamento agli uomini, la peste avrebbe svegliato i suoi topi per mandarli a morire in una città felice».

responsable de ses perversions comme de ses réussites» (*Ibid.*). Per questa ragione la solidarietà con l'amico tedesco e le sue premesse nichiliste, elevata a livello di civiltà, è una forma di solidarietà che l'intero Occidente instaura con il nazismo e l'hitlerismo. La crisi dell'uomo, pertanto, abbraccia l'intera civiltà occidentale poiché nel deserto del nichilismo, nei tentacoli della malattia, nel mondo assurdo in cui "tutto si equivale" è possibile « passer des milion d'innocents au four crématoire », « déchirer les oreilles d'un main, pour le flatter de l'autre », « faire son ménage devant des torturés », e, nello stesso tempo, « se dévouer à soigner les lépreux » e « honorer les morts » (II, 740). Il punto è che la constatazione del non senso e dell'assenza di regole nella storia non consente di stabilire chi ha ragione e chi ha torto. Di conseguenza bisogna concludere che « celui qui a raison, c'est celui qui réussit, et qu'il a raison pendant le temps qu'il réussit » (II, 740). Nel deserto di senso e di valori vige la regola animale della potenza, della violenza e della selezione. Nel deserto ha ragione Hitler. Abbracciare e divinizzare il *non sense* e il nichilismo, conclude Camus, nella sua conferenza, significa giustificare il terrore e l'assassinio. Alle stesse conclusioni pervengono coloro che in assenza di ogni valore superiore divinizzano la Storia. La Storia ha un senso poiché obbedisce a una dialettica sovrana che dirige gli uomini verso un fine. È valido dunque il principio di Hegel secondo cui l'uomo è fatto per la storia e non la storia per l'uomo. La sostituzione del nichilismo col razionalismo assoluto di stampo tedesco (hegeliano e marxista in particolare), secondo Camus, porta a giustificare quello tutto quello che accade nella marcia fatale della Storia verso la sua verità definitiva:

«Et c'est ainsi que dans le monde d'aujourd'hui les hommes de ma génération ont été livrés pendant des années à la double tentation de penser que rien n'est vrai ou de penser que seul est vrai l'abandon à la fatalité historique. C'est ainsi que beaucoup ont succombé à l'une ou l'autre de ces tentations. Et c'est ainsi que le monde est livré à la volonté de puissance, et c'est-à-dire et pour finir, à la terreur» (II, 742).

Nel momento in cui Camus abbraccia la questione della giustificazione dell'assassinio da parte di una logica da un lato nichilistica e dall'altro provvidenzialistica ci fa entrare nel nucleo teorico intorno al quale verranno edificate le colonne de *L'homme révolté*. La crisi dell'uomo non è risolta, al contrario è più forte che mai proprio ora che sembra essere sparita come il bacillo della peste. Camus sceglie dunque di riproporre la metafora della malattia al pubblico americano: «Il ne suffit pas de connaître

la maladie. In faut en guérir» (II, 742). Con questa affermazione Camus non intende negare la negazione, ma viverla in linea con le riflessioni de *Le mythe de Sisyphe*. Tuttavia, il problema della guarigione viene affrontato di petto ricavando elementi di salute dalla malattia stessa:

«notre génération s'est trouvée devant cet immense problème avec tout ce négation. C'est donc de ces négation mêmes qu'elle a dû tirer la force de lutter. Il était parfaitement vain de nous dire : il faut croire en Dieu ou en Platon ou en Marx, puisque justement nous n'avions pas ce genre de foi. La seule question était de savoir si nous allions accepter ce monde où il n'était plus possible que d'être victime ou bourreau. Et si nous ne l'acceptons pas, quelles raisons nous pouvions avoir à lui opposer» (II, 743).

Le ragioni Camus dimostra di averle trovate in una rivolta che non è solitaria, «mon révolte» (I,), ma solidale, «notre révolte» (II, 743).

«C'est pourquoi nous avons cherché ces raisons dans notre révolte même. Et nous avons compris ainsi que nous ne luttons pas seulement pour nous, mais pour quelque chose qui était commun à tous les hommes. Nous avons compris que dans un monde privé de sens, l'homme du moins gardait un sens et plus que jamais nous ne pourrions supporter que des êtres soient torturés, des oreilles déchirées, et des fils assassinés devant leur mère. Nous avons compris que puisque certains d'entre nous avaient accepté de mourir pour cette communauté par la quelle tous les hommes communiquent entre eux, c'est qu'ils avaient trouvé un valeur plus important que leur existence personnelle et, par conséquent, sinon une vérité, du moins un règle de conduite. Oui, c'est cette communication que nous avons à opposer au monde du meurtre. Et c'est elle que nous devons maintenir pour nous défendre du meurtre. Et c'est pourquoi nous devons lutter contre l'injustice, contre la servitude et la terreur, parce que ce trois fléaux sont ceux qui font régner le silence entre les hommes, qui élèvent les barrières entre eux, qui les obscurcissent l'un à l'autre et qui les empêchent de trouver la seule valeur qui puisse les sauver de ce monde désespérant qui est la dure fraternité des hommes en lutte contre leur destin. Et nous savions alors ce que nous devons faire en face de ce monde déchiré par la crise» (II, 743).

In questo brano è contenuto un riassunto di tutto il percorso intellettuale di Camus, quel *long détour* raccontato all'amico tedesco. Muovendo dall'interrogativo sulla possibilità di creare nuovi valori nel deserto del nichilismo, senza il soccorso di Dio o della ragione assoluta, Camus perviene a trovare le ragioni da opporre al nichilismo morale e politico in quell'idea di rivolta che fin dalle sue prime pagine giovanili cominciava a germogliare. L'esperienza della Resistenza interna all'oppressione nazista offre allo scrittore meravigliato la luminosa apparizione di un valore in seno

all'umanità in rivolta. Gli uomini che esprimevano il loro unanime *refus* all'oppressione, alla civiltà della morte, all'assassinio e alla servitù, rivelano, nella loro postura, nel loro "far fronte", il sì alla frontiera, facendo scaturire il positivo dalla negazione. La morte e il sacrificio dei resistenti hanno rivelato l'esistenza di un valore trascendente che oltrepassa i limiti dell'individuo e fonda una comunità morale nella quale gli uomini sono solidali fra loro. Questa trascendenza è dunque orizzontale e fondatrice del valore che accomuna tutti gli uomini, riassumendoli. In una conferenza posteriore, tenuta nel 1949 a San Paolo in Brasile, Camus connette direttamente l'esperienza della Resistenza alla nozione di rivolta fondatrice del valore:

«Dans ce monde privé de valeurs, dans ce *désert* du cœur où nous avons vécu, que signifiait en effet cette *révolte*? Elle faisait de nous des hommes qui disaient *Non*. Mais nous étions en même temps des hommes qui disaient *Oui*. Nous disions *Non* à ce monde, à son *absurdité* essentielle, aux abstractions qui nous menaçaient, à la *civilisation* de la mort qu'on nous préparait. En disant *non*, nous affirmions que les choses avaient assez duré, qu'il y avait une *limite* qu'on ne pouvait dépasser. Mais dans ce même temps, nous affirmions tout ce qui était en deçà de cette limite, nous affirmions qu'il y avait *quelque chose* en nous qui refusait le scandale et qu'il n'était pas possible d'humilier trop longtemps. Et, bien sûr, c'était une contradiction qui devait nous faire réfléchir. Nous pensions que ce monde vivait et luttait sans *valeur* réelle. *Et voilà que nous luttons contre l'Allemagne, par exemple. Et tous, par conséquent, par le seul fait de refuser et de lutter, nous affirmions quelque chose. [...] Les hommes dont je parle acceptaient de mourir dans le mouvement de leur révolte. Et cette mort prouvait qu'ils se sacrifiaient au bénéfice d'une vérité qui dépassait leur existence personnelle, qui allait plus loin que leur destinée individuelle. Ce que nos révoltés défendaient contre un destin ennemi, c'était un valeur commun à tous.* Quand des hommes étaient torturé avec application, quand des mères se voyaient obligées de condamner leurs enfants à mort, quand les justes étaient enterrés comme des pourceaux, *ce révoltés jugeaient que quelque chose en eux était un lieu commun où les hommes ont un solidarité tout prête.* Mais il y avait en même temps, dans cette absurdité, cette leçon que nous étions dans une *tragédie collective*, dont l'enjeu était une *dignité partagée*, une communion des hommes entre eux qu'il s'agissait de défendre et de maintenir, avant d'en savoir plus long.

Oui, c'est la grande leçon de ces années terribles que l'injure faite à un étudiant de Prague touchait un ouvrier de la banlieue parisienne et que le sang versé quelque part sur les bords d'un fleuve européen allait amener un paysan d'Écosse à verser le sien sur le sol de ces Ardennes qu'il voyait pour la première fois.

À partir de là, nous savions comment agir et nous apprenions comment, dans le dénuement moral le plus absolu, l'homme peut retrouver des *valeurs* suffisantes à régler sa *conduite*. Car si cette communion des hommes entre eux, dans la reconnaissance

mutuelle de leur char et de leur dignité était la vérité, c'est cette communication même, c'est le dialogue qu'il faut servir» (III, 360).

L'esperienza della Resistenza è stata, per Camus, rivelatrice di una postura da assumere per far fronte all'assassinio, al terrore e alla servitù sul piano politico, ma anche al nichilismo e all'ingiustizia sul piano morale, in una parola ai bacilli pestiferi che hanno infestato il Novecento. Già nel 1944, Camus era consapevole del valore dell'esperienza della Resistenza tanto da affermare, in un editoriale di «Combat»: «On trouve ici l'aspect le plus significatif de la Résistance. Par une révolte du coeur, elle a consolidé quelque vérités de l'intelligence. Et ce parce que les hommes de la Résistance ont une exacte idée de l'enseignement qu'ils apportent, qu'ils ont cru de leur devoir de continuer par la parole et l'action ce qu'ils avaient commencé dans le silence» (CAC 8, 243). L'espressione della solidarietà umana attraverso il movimento della rivolta, esperito nella Resistenza, viene rilevata da Camus da un vissuto collettivo, dalla condivisione della lotta al *malheur* imposto dagli uomini ad altri uomini. Un *malheur* umano, troppo umano che non fa che accrescere il *malheur* metafisico al cui cospetto l'uomo è impotente. Ad ogni modo, l'essenza della condizione metafisica dell'uomo persiste nella negazione e nell'ingiustizia, ma «c'est parce que le monde est malheureux dans son essence, que nous devons faire quelque chose pour le bonheur, c'est parce qu'il est injuste que nous devons œuvrer pour la justice; c'est parce qu'il est absurde enfin que nous devons lui donner ses raisons» (II, 746). Questo insegna la rivolta. Questo ha insegnato la Resistenza.

Il mito di Prometeo è più attuale che mai, soprattutto se incarnato da una comunità intera incatenata all'inferno.

Bibliografia

Opere di Albert Camus:

- A. CAMUS, *Œuvres Complètes*, I. 1931–1944; II. 1944–48, Gallimard, Paris, 2006.
- ID., *Œuvres Complètes*, III. 1949–56; IV. 1957–59, Gallimard, Paris, 2008.
- ID., *Essais*, introduction par Roger Quilliot, édition établie et annotée par Roger Quilliot et Luis Faucon, Gallimard, Paris, 1965.
- ID., *Theatre, recits, nouvelles*, préface par Jean Grenier, textes établis et annotés par Roger Quilliot, Gallimard, Paris, 1962.
- ID., *Cahiers Albert Camus 3, Fragments d'un combat 1938–1940*, Gallimard, Paris, 1978.
- ID., *Cahiers Albert Camus 8, Camus à Combat*, Gallimard, Paris, 2002.
- A. CAMUS - J. GRENIER, *Correspondance 1932–1960*, Gallimard, Paris, 1981.
- A. CAMUS - P. PIA, *Correspondance 1939–1947*, Fayard/Gallimard, Paris, 2002.

Opere di Albert Camus tradotte in italiano:

- A. CAMUS, *Opere*, Bompiani, Milano, 2000.
- ID., *Le voci del quartiere povero e altri scritti giovanili*, con un saggio di Paul Viallaneix, Rizzoli, Milano, 1974.
- ID., *Taccuini*, 3 vol., Bompiani, Milano, 2004.
- ID., *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano, 2000.

- ID., *Lo straniero*, Bompiani, Milano, 2002.
- ID., *La peste*, Bompiani, Milano, 1999.
- ID., *Tutto il teatro*, Bompiani, Milano, 1993.
- ID., *L'estate e altri saggi solari*, Bompiani, Milano, 2003.
- ID., *Il rovescio e il diritto*, Bompiani, Milano, 1988.
- ID., *Questa lotta vi riguarda. Corrispondenze per «Combat», 1944-1947*, Bompiani, Milano, 2010.
- ID., *Ribellione e morte. Saggi politici*, Bompiani, Milano, 1961.
- ID., *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 2005.
- ID., *Nota sulla rivolta*, in «La società degli individui», vol. 42, n. 3, 2011.
- ID., *La crisi dell'uomo*, in «L'informazione bibliografica», n. 2, aprile-giugno 1995.
- ID., *La morte felice*, Rizzoli, Milano, 2004.
- ID., *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, Diabasis, Reggio Emilia, 2004.
- ID., *Mi rivolto dunque siamo. Scritti politici*, Elèuthera, Milano, 2008.
- ID., *Il primo uomo*, Bompiani, Milano, 2011.

Quotidiani algerini consultati:

- «Alger républicain», ottobre 1938 - settembre 1939.
- «Le soir républicain», settembre 1939 - gennaio 1940.

Fogli e periodici della Resistenza consultati:

- «Combat», dicembre 1941- novembre 1946.
- «Le Franc-tireur», dicembre 1941 - settembre 1944.
- «Libération-sud», n°1, luglio 1941.

- «Défense de la France», agosto 1941 - settembre 1944.
- «Cahiers de Défense de la France», n°1, 1941.
- «Les Cahiers de Libération», n°1-4, settembre 1941 - marzo 1944.
- «La Revue libre. Etudes, témoignages, documents», n°1-2, dicembre 1943 - febbraio 1944.
- «Cahiers du Témoignage chrétien», n°1, novembre 1941.
- «Résistance», ottobre - dicembre 1942.

Articoli citati da fogli e riviste della Resistenza:

- *Pour faire connaissance*, «En captivité», 24 novembre 1940.
- *Maintenant*, «Libération-sud», n°1, luglio 1941.
- *Appel*, «Combat», n°1, dicembre 1941.
- *Doctrine*, «Combat», n°2, dicembre 1941.
- *Le sens de la Résistance*, «Cahiers de Défense de la France», n°1, 1941.
- *Vers la Révolution*, «Cahiers de Défense de la France», n°1, 1941.
- *Servitude ou libération*, «Combat», febbraio 1942.
- *Combat et révolution*, «Combat», n°34, settembre 1942.
- *Notre Paris*, «Les Lettres Françaises», ottobre 1942.
- *Il faut dire: Non*, «Combat», n°35, ottobre 1942.
- *Je hais les mensonge...*, «Combat», n°37, novembre 1942.
- *Le temps du mensonge*, «Combat», n°38, dicembre 1942.
- *La France nouvelle*, «Résistance», n°4, dicembre 1942.
- *La France nouvelle*, «Résistance», N. 4, dicembre 1942.

- *Les inconnus*, «Combat», n°spécial, janvier 1943.
- *La Révolution qu'il faut faire*, «Le Franc-tireur», 20 gennaio 1943.
- *La liberté, mystique française*, «Le Franc-tireur», 20 marzo 1943.
- *La Révolution à faire*, «Combat», n°51, 15 novembre 1943.
- *Présentation: c'est par la Résistance qui commence l'avenir*, «La Revue libre», n°1, dicembre 1943.
- *Cette guerre est révolutionnaire*, «La Revue libre», n°1, dicembre 1943.
- *La tache de Franc-tireur*, «Le Franc-tireur», 21 agosto 1944.
- *Le Mouvement de Libération nationale à demandé la nationalisation de grandes industries*, «Combat», 19 settembre 1944.
- G. RABEAU, *Nazisme pas mort?*, «L'aube», 21 ottobre 1944.
- G. ADAM, *Hors de saison*, «Les lettres françaises», 7 ottobre 1944.

Studi sulla Resistenza e l'Occupazione:

- AA.AA., *La Résistance et les française. Nouvelles approches*, in «Cahiers de l'Institut d'histoire du temps present», n° 37, Paris, 1997.
- AA.AA., *Que reste-t-il de la Résistance?*, in «Esprit», gennaio 1994.
- H. AMOUREUX, *La Grande Histoire des Français sous l'Occupation*, Robert Laffont, Paris, 1988.
- C. AVELINE, J. CASSOU, A. CHAMSON, G FRIEDMANN, G. MARTIN-CHAUFFIER, VERCORS, *L'Heure du choix*, Éditions de Minuit, Paris, 1947.
- J-P. AZÉMA, F. BÉDARIDA (a cura di), *La France des années noires*, Seuil, Paris, 1993.
- J-P. AZÉMA, F. BÉDARIDA (a cura di), *Le Régime de Vichy et les Françaises*, Fayard, Paris, 1992.
- J. P. AZEMA, *De Munich à la Libération. 1938-1944*, Paris, Seuil, 1979.

-
- F. BÉDARIDA, *Histoire, critique et responsabilité*, Complexe, Bruxelles, 2003.
 - ID., *L'Histoire de la Résistance. Lectures d'hier et chantiers de demain*, in « Vingtième siècle. Revue d'histoire », n° 11, juillet-septembre 1986.
 - C. BELLANGER, J. GODECHOT, P. GUIRAL, F. TERROU (a cura di), *Histoire de la presse française*, t. IV, Presses Universitaires de France, Paris, 1975.
 - H. BERNARD, *Esprit de la Résistance et conscience européenne*, La Renaissance du Livre, Bruxelles, 1980
 - K. BIEBER, *L'Allemagne vue par les écrivains de la Résistance*, Préface d'Albert Camus, Librairie E. Droz, Genève, Librairie Giard, Lille, 1954.
 - M. BLOCH, *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, Gallimard, Paris, 2006.
 - C. BOURDET, *L'aventure incertaine. De la Résistance à la Restauration*, Stock, Paris, 1975.
 - J-Y. BOURSIER (a cura di), *Résistants et résistance*, L'Harmattan, Paris, 1997.
 - G. CANGUILHEM, *Vie et mort de Jean Cavaillès, 1903-1944*, Éditions Allia, Paris, 1996.
 - J. CASSOU, *La Mémoire courte*, Éditions de Minuit, Paris, 1953.
 - R. CHAR, *Feuillets d'Hypnos*, Gallimard, Paris, 2007.
 - R. CHAR, *Recherche de la base et du sommet*, Gallimard, Paris, 2007.
 - E. CONAN, H. ROUSSO, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Gallimard, Paris, 1996.
 - A. DANSETTE, *Histoire de la libération de Paris*, Fayard, Paris, 1965.
 - C. DE GAULLE, *Discours et messages, tome 1: L'Appel*, Plon, Paris, 1954
 - F. DE MARTINOIR, *La littérature occupée: les années de guerre 1939-1945*, Hatier, Paris, 1995.

- L. DOUZOU, *Les morts de la Résistance*, in O. DOUMOULIN, F. THELAMON (a cura di), *Autour des morts. Mémoire et Identité*, actes du V^o colloque sur la sociabilité, 19-21 novembre 1998, Publication de l'université de Rouen, n° 296, 2001, pp. 409-417.
- P. ELUARD, *Au rendez-vous allemand*, Éditions de Minuit, Paris, 1945.
- H. FRENAY, *La nuit finira. Mémoires de Résistance, 1940-1945*, Robert Laffont, 1973.
- M. GRANET, H. MICHEL, «Combat»: histoire d'un mouvement de Résistance de juillet 1940 à juillet 1943, Presses Universitaires de France, Paris, 1957
- E. B. GRAVENSTEN, *La Quatrième Arme. La presse française sous l'Occupation*, Esprit Ouvert, 2001.
- J-M. GUILLON, P. LABORIE (a cura di), *Mémoire et histoire: la Résistance*, Privat, Toulouse, 1995.
- S. HESSEL, *Indignatevi*, add Editore, Torino, 2011.
- ID., *Impegnatevi*, Salani Editore, Milano, 2011.
- ID., *Dalla parte giusta*, Rizzoli, Milano, 2011.
- V. HEYDE, *De l'esprit de la Résistance jusqu'à l'idée de l'Europe: projets européens et américains pour l'Europe de l'après-guerre (1940-1950)*, Peter Lang, Bruxelles, 2010.
- A. HUMBERT, *Résistance. Parigi 1940-1941: la sfida di una donna all'occupazione tedesca*, Mondadori, Milano, 2010.
- V. JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible*, Le Seuil, Paris, 1986.
- ID., *Perdonare?*, Giuntina, Firenze, 1987.
- P. LABOIRE, *L'idée de Résistance, entre définition et sens: retour sur un questionnement*, in *La Résistance française nouvelles approches*, «Les Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent», CNRS, n° 37, décembre 1997, pp. 15-28.

-
- P. LABOIRE, *Résistance, résistants et rapport à la mort*, in B. GARNIER, J-L. LELU, J. QUELLIEN, A. SIMONIN (a cura di), *Pourquoi résister? Résister pour quoi faire?*, actes du colloque des 2, 3 et 4 décembre 2004, Caen, Le Mémorial de Caen/Centre de recherche d'histoire quantitative, 2006, pp. 25-33.
 - P. MALVEZZI, G. PIRELLI (a cura di), *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea*, Prefazione di T. Mann, Einaudi, Torino, 1995.
 - F. MARCOT (a cura di), *Dictionnaire historique de la Résistance. Résistance intérieure et France Libre*, Robert Laffont, Paris, 2006.
 - F. MARCOT, *Les mots des résistants. Essai lexicographique*, in «19-20. Bulletin du Centre d'histoire contemporaine», Université de Franche-Comté, n. 3, 1999, pp. 79-105.
 - ID., *Réflexions sur les valeurs de la Résistance*, in J-M. GUILLON, P. LABORIE (a cura di), *Mémoire et histoire: la Résistance*, Robert Laffont, Paris, 2006.
 - J. MARITAIN, *À travers le désastre*, Éditions de Minuit, Paris, 1942.
 - H. MICHEL, *La Guerre de l'ombre. La Résistance en Europe*, Grasset, Paris, 1970.
 - ID., *Le courants de pensée de la Résistance*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
 - ID., *Paris résistant*, A. Michel, Paris, 1982.
 - H. MICHEL, B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, *Les idées politique et sociales de la Résistance. Documents clandestins (1940-1944)*, Presses Universitaire de France, Paris, 1954.
 - J.F. MURACCIOLE, *Histoire de la Résistance en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
 - J. PAULHAN, *Lettre aux directeurs de la Résistance*, Minuit, Paris, 1952.
 - R. O. PAXTON, O. CORPET, C. PAULHAN, *Archives de la vie littéraire sous l'Occupation. À travers le désastre*, Éditions Tallandier et Éditions de l'IMEC, Paris, 2009.

- A. PROST (a cura di), *La Résistance, une histoire sociale*, Les éditions de l'Atelier, Paris, 1997.
- S. RAVANEL, *L'Esprit de résistance*, Le Seuil, Paris, 1995.
- R. REICHELBERG, J. KAUFMANN (a cura di), *Littérature et Résistance*, Presses Universitaires de Reims, Reims, 2000.
- J. SAINCLIVER, D. VEILLON, *Sens et formes de la Résistance*, in *La Résistance française nouvelles approches*, «Les Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent», CNRS, n° 37, décembre 1997, pp. 93-108.
- P. SÉRANT, *Dictionnaire des Écrivains français sous L'Occupation*, Paris, Grancher, 2002.
- C. VAST, *L'identité de la Résistance. Être résistant de l'Occupation à l'après-guerre*, Payot, Paris, 2010.
- C. VAST, *Les valeurs de la Résistance: Mythe ou réalité?*, in B. GARNIER, J-L. LELEU, J. QUELLIEN, A. SIMONIN (a cura di), *Pourquoi résister? Résister pour quoi faire?*, actes du colloque des 2, 3 et 4 décembre 2004, Caen, Le Mémorial de Caen/Centre de recherche d'histoire quantitative, 2006, pp. 11-23.
- J-P. VERNANT, *Tra mito e politica*, Raffaello Cortina, Milano, 1998.
- ID., *Senza frontiere. Memoria, mito e politica*, Raffaello Cortina, Milano, 2005.
- P. VIANNAY, *Nous sommes les rebelles*, coll. «Défense de l'homme», Paris, 1945.
- A. VISTEL, *Fondements spirituels de la Résistance*, in «Esprit», n° 10, octobre 1952, pp. 480-492.
- ID., *Héritage spirituel de la Résistance*, Lug, Lyon, 1955.
- O. WIEVIORKA, *À la recherche de l'engagement résistant*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», n° 60, octobre-décembre 1998, pp. 58-70.

Sulla storia degli intellettuali francesi nel Novecento:

- F. FURET, *Il passato di un'illusione: l'idea comunista nel XX° secolo*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1997.
- P. GOESTSCHEL, E. LOYER, *Histoire culturelle et intellectuelle de la France au XXe siècle*, Armand-Colin, Collection "Cursus", Paris, 2002.
- T. JUDT, *Past Imperfect : French Intellectuals. 1944-1956*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1992.
- J. JULLIARD, M. WINOCK, *Dictionnaire des intellectuels français*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.
- P. ORY, J. F. SIRINELLI, *Les intellectuels en France: de l'affaire Dreyfus a nos jours*, Armand Colin, Paris, 2002.
- A. PROST, *Changer le siècle*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire, n° 60, octobre-décembre 1998, pp. 14-26.
- J-P. RIOUX ET J-F. SIRINELLI, *Histoire culturelle de la France. Tome 4: Le temps des masses, le XXe siècle*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.
- J. F. SIRINELLI, *Intellectuels et passion françaises. Manifeste set pétitions au XXe siècle*, Fayard, Paris, 1990.
- J.F. SIRINELLI, *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron*, Fayard, Paris, 1995.
- ID., *Les quatre saisons des clercs*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire, n° 60, octobre-décembre 1998, pp. 43-57.
- J. F. SIRINELLI, R.VANDENBUSSCHE , J. VAVASSEUR-DESPERRIERS, *Storia della Francia nel novecento*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- M. WINOCK, *Le siècle des intellectuels*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

Su Camus e «Combat»:

- L. ARRIZABALAGA, *Le "Combat" de Camus. 1944-1947. L'exigence morale en politique*, Kirographaires, Aix-en-Provence, 2011.

- Y-M., AJCHEMBAUM, *À la vie, à la mort. Histoire du journal «Combat», 1941-1974*, Le Monde Édition, Paris, 1994.
- C. BELLANGER, *Histoire générale de la presse clandestine 1940-1944*, Armand Colin, Paris, 1961.
- A. BOSQUET, *Un coscience contre le chaos*, in «Combat», 5 gennaio 1960.
- J. DANIEL, *Le combat pour «Combat»*, in *Camus*, Hachette, 1964, pp. 77-94.
- R. GRENIER, «Combat», in É-A. HUBERT ET M. MURAT (a cura di), *L'Année 1945*, Honoré Champion, 2004, pp. 17-36.
- J. GUÉRIN (a cura di), *Camus et le premier Combat: 1944-1947*, Édition de l'Espace Européen, La Garenne-Colombes, 1990.
- J. GUÉRIN, *Malraux et le Combat de Camus*, in «Europe», novembre-décembre 1989, pp. 43-49.
- ID., *Camus et Malraux: deux écrivains devant l'histoire*, in «Revue des lettres modernes. Série André Malraux», 9, 1994, pp. 141-174.
- ID., *Camus et Mauriac, deux écrivains devant l'épuration*, in M. Perrin (a cura di), *Le Pardon*, Beauchesne, Paris, 1987.
- ID., «Combat», in J.F. SIRINELLI (a cura di), *Dictionnaire de la vie politique française au XXe siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 206-7.
- ID., *Camus the Journalist*, in E.J. HUGHES (a cura di), *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 79-92.
- ID., *Sartre et Aron devant l'unification européenne*, in M. Perrin (a cura di), *L'idée de l'Europe au fil de deux millénaires*, Beauchesne, Paris, 1994, pp. 223-235.
- J. LEENHARDT, *Essai sur la morale d'Actuelles*, in *Cahiers Albert Camus 5*, Gallimard, Paris, 1985.
- J-M. MORJEAN, *Camus ou le prix des mots*, in *La littérature française sous l'Occupation*, Actes du colloque de Reims, 3 septembre, 1-2 octobre 1981, Presses Universitaires de Reims, 1989, pp. 27- 41.

- P.F. SMETS, *Albert Camus, éditorialiste à «Combat»*, in «La Revue générale», n° 2, février 1987.
- N. STOCKLE, *Le Combat d'Albert Camus*, Presses Universitaire Laval, Québec, 1970.
- S. TAKEUCHI, *L'absurde, le Meurtre, la Résistance (I)*, in «Études camusiennes», n° 4, mai 2000, pp. 67-70.
- ID., *L'absurde, le Meurtre, la Résistance (II)*, in «Études camusiennes», n° 5, mai 2002, pp. 55-58.
- P. VANNAY, *Albert Camus devant la guerre: automne et hiver 1939*, in «Bulletin d'études françaises», n° 21, 1990, p. 1-30.
- ID., *À propos d'une lecture: Ni victimes ni bourreaux d'Albert Camus ou la problématique révolutionnaire dans les relations internationales*, in «Bulletin d'études françaises», n° 17, 1986, 36-667.
- ID., *Ce long détour*, in «Études camusiennes», n° 2, juin 1996, p. 62-80.

Su Camus e Nietzsche:

- C. ANDLER, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 3 vol., Gallimard, Paris, 1958.
- A. J. ARNOLD, *Camus lecteur de Nietzsche*, in «La revue des lettres modernes», n° 9, 1979, pp. 95-99.
- G. BIANQUIS, *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*, Alcan, Paris, 1929.
- P. BOUDOT, *Nietzsche et l'au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Aubier-Montaigne, Paris-VI, Paris, 1970.
- W. DUVALL, *The Nietzsche temptation in the thought of Albert Camus*, in «History of European ideas», vol. 11, 1989, pp. 955-962.
- ID., *Camus reading Nietzsche: Rebellion, memory and art*, in «History of European Ideas», 25, 39-53, 1999, , pp. 40-53.

- F. FAVRE, *Quand Camus lisait Nietzsche*, in «La Revue des Lettres Modernes. Série Albert Camus», n° 20, 2004, pp. 197-206.
- ID., *Camus et Nietzsche: philosophie et existence*, in «La Revue des Lettres Modernes», n° 565/569, 1979, pp. 65-94.
- R. GRENIER, *Camus: Sisyphe et les autres*, in «Magazine littéraire», n° 298, 1992, pp. 75-76.
- J. LE RIDER, *Nietzsche en France. De la fin du XIX siècle au temps présent*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- S. NOVELLO, *Nichilismo e pensiero tragico. La ricezione di Nietzsche nei saggi di Albert Camus*, in «Il Ponte», vol. LVI, n° 3, marzo 2000, p. 128-141.
- L. PINTO, *Les neveux de Zarathustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris, 1995.
- R. SIENA, *Nietzsche, Camus e il problema del superamento del nichilismo*, in «Sapienza», vol. 28, n°1, 1975, pp. 38-48.
- M. WEYEMBERGH, *Camus et Nietzsche. Évolution d'une affinité*, in R. GAY-CROSIER (a cura di), *Albert Camus*, University Presses of Florida, Gainesville, 1980, pp. 221-230.
- ID., *Une lecture nietzschéenne de "La mort heureuse"*, in P. F. SMETS (a cura di), *Albert Camus*, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1985, pp. 35-49.

*Monografie e articoli sul pensiero di Albert Camus*³⁹⁸:

- AA.AA., *Cahiers Albert Camus 5, Albert Camus, œuvre fermée, œuvre ouverte?*, Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle, Gallimard, Paris, 1985.
- A. M., AMIOT, J.-F. MATTÉI (a cura di), *Albert Camus et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

³⁹⁸Per una bibliografia completa dei recenti studi consacrati ad Albert Camus si rimanda al sito web: <http://www.clas.ufl.edu/users/gaycros/bibliog.htm>, ultima consultazione 10 febbraio 2013.

-
- R. ARONSON, *Camus et Sartre, amitié et Combat*, Alvik Éditions, Paris, 2005.
 - P. ARCHAMBAULT, *Camus' Hellenic Sources*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1972.
 - ID., *Albert Camus et la métaphysique chrétienne*, in R. GAY-CROSIER, *Albert Camus*, Second International Conference, February 21-23, University Presses of Florida, Gainesville, 1980, pp. 210-218.
 - ID., *Augustin et Camus*, in «Recherches augustinienes», vol. VI, 1969, pp. 195-221.
 - ID., *Camus: le problème du mal et ses "solutions" gnostiques*, in «La Revue des Lettres Modernes. Série Albert Camus», La pensée de Camus, 1979, n° 9, pp. 27-40.
 - E. BARILLIER, *Albert Camus. Philosophie et littérature*, L'Age d'Homme, Lousanne, 1977, p. 13
 - G. BATAILLE, *Le temps de la révolte (II)*, in «Critique», vol. VIII, n° 56, gennaio 1952, pp. 29-41.
 - I. BIRCHALL, *Camus contre Sartre: quarante ans plus tard*, in D.H. WALKER (a cura di), *Albert Camus. Les Extrêmes et l'équilibre*, Amsterdam, Rodopi, 1995, pp. 80-86.
 - M-T. BLONDEAU, *"La peste", roman de la Résistance?*, in «La revue des lettres modernes. Série Albert Camus», n. 22, 2009, pp. 41-65.
 - G., BRÉE, *Camus and Sartre: Crisis and Commitment*, Calder et Boyars, Londres, 1974.
 - S. E. BRONNER, *Camus, Portrait of a Moralist*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.
 - P. CAUSSAT, *Le prélude d'une pensée: Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, in A.-M. AMIOT ET F. MATTÉI, *Albert Camus et la philosophie*, PUF, Paris, 1997, pp. 223-39.

- P. CASTORO, *Albert Camus. Il pensiero meridiano*, Besa, Lecce, 1996.
- J. CHABOT, *Albert Camus. La pensée de midi*, Édisud, Aix-en-Provence, 2002.
- R. CHAMPIGY, *Sur un héros païen*, Gallimard, Paris, 1959.
- A. CORBIC, *Camus. L'absurde, la révolte, l'amour*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2003.
- ID., *Camus et l'homme sans Dieu*, Éditions du Cerf, Paris, 2007.
- M. CROCHET, *Le Mythes dans l'oeuvre de Camus*, Éditions Universitaires, Paris, 1973.
- J. G. CUNNINGHAM (a cura di), *Readings on "The Plague"*, Greenhaven Press, San Diego, 2011.
- J. DEGUY, *Sartre lecteur de L'Étranger*, in «La Revue des Lettres Modernes. Série Albert Camus», 16, 1995, pp. 63-84.
- L. DUBOIS, *Albert Camus : la révolte*, Actes du 3^{me} Colloque International de Poitiers, 27-28-29 mai 1999, Les éditions du Point Neuf, Poitiers, 2001.
- P. DUNWOODIE, *Chestov et Le Mythe de Sisyphe*, in «La Revue des Lettres modernes. Série Albert Camus», 4, 1971, pp. 43-50.
- L. DUBOIS (a cura di), *Albert Camus: la révolte*, Actes du 3^{me} Colloque International de Poitiers, 27-28-29 mai 1999, Les éditions du Point Neuf, Poitiers, 2001.
- F. FAVRE, *Montherlant et Camus. Une lignée nietzschéenne*, «Archives des lettres modernes», Paris, 2000.
- P. FLORES D'ARCAIS, *Albert Camus filosofo del futuro*, Codice, Torino, 2010.
- S. FRAISSE, *De Lucrèce à Camus, ou le contradictions de la révolte*, in «Esprit», mars 1959, n° 3, pp. 437-53.
- T. GARFITT, *Camus et Jean Grenier*, in D. H. WALKER (a cura di), *Albert Camus. Les extremes et l'équilibre*, Actes du Colloque de Keele, 25-27 mars 1993, Rodopi, Amsterdam, 1994.

-
- R. GAY-CROSIER, *Albert Camus, paradigmes de l'ironie. Révolte et négation affirmative*, Paratexte, Toronto, 2000.
 - J. GRENIER, *Albert Camus, Ricordi*, Mesogea, Messina, 2005.
 - R. GRENIER, *Albert Camus. Soleil et ombres*, Gallimard, Paris, 1987.
 - J. GUÉRIN (a cura di), *Dictionnaire Albert Camus*, Robert Laffont, Paris, 2009.
 - J. GUÉRIN (a cura di), *Camus et la politique*, Actes du colloque de Nanterre, 5-7 juin 1985, L'Harmattan, Paris, 1986.
 - J. GUÉRIN, *Albert Camus. Portrait de l'artiste en citoyen*, Paris, Boudrin, 1993.
 - ID., *Un roman antitotalitaire?*, in «Cahiers de Malagar, 13, 1999, pp. 125-142.
 - J. HERMET, *Albert Camus et le christianisme: l'espérance en procès*, Beauchesne, Paris, 1976.
 - E. J. HUGES (a cura di), *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
 - J.-H. KING, *Sartre-Camus: The Quarrel as Biography*, in «French-Cultural-Studies», 1994, 5.1, pp. 39-56.
 - M. JARRETY, *La morale dans l'écriture. Camus, Char, Cioran*, Presses Universitaire de France, Paris, 1999.
 - T. JUDT, *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*, University of Chicago Press, Chicago, 1998 [Trad. française: *La Responsabilité des intellectuels. Blum, Aron, Camus*, Calman-Lévi, Paris, 2001].
 - G. KELMAN, *"The Plague". Fiction and Resistance*, Twayne, New York, 1993
 - J. LENZINI, *Camus et l'Algérie*, Édisud, Aix-en-Provence, 2010.
 - ID., *L'Algérie de Camus*, Édisud, Aix-en-Provence, 1998.
 - J. LÈVI-VALENSI, *Albert Camus ou la naissance d'un romancier*, Gallimard, Paris, 2006.

- ID., *“La peste” d’Albert Camus*, Gallimard, Paris, 1991.
- H. R. LOTTMAN, *Albert Camus*, Jaca book, Milano, 1984.
- M. MELANÇON, *Albert Camus. Analyse de sa pensée*, Éditions Universitaire de Fribourg, 1976.
- A. MONTANO, *Albert Camus. Un mistico senza Dio*, Edizioni Messaggero, Padova, 2003.
- A. NICOLAS, *Albert Camus ou Le vrai Prométhée*, Seghers, Paris, 1966.
- F. NOUDEMANN, *Camus et Sartre: le corps et la loi*, in A.-M. AMIOT, F. MATTÉI (a cura di), *Albert Camus et la philosophie*, Presses Universitaire de France, Paris, 1997, pp. 133-55
- M. ORME, *The theme of révolte in Camus’s Écrits de jeunesse*, «French Studies Bulletin: A Quarterly Supplement», 65, Winter 1997, pp. 5-7.
- R. QUILLOT, *La Mer et les prisons: essais sur Albert Camus*, Gallimard, Paris, 1970.
- H. PEYRE, *Camus the Pagan*, in «Yale French Studies», Spring 1960, n° 25, pp. 20-25.
- M. RICCI, *Albert Camus: dal nichilismo al nichilismo*, Cadmo, Roma, 1976.
- E. ROBLÈS, *Jeunesse d’Albert Camus*, in *Hommage à Albert Camus. 1913-1960*, «La Nouvelle Revue française», 1 mars 1960, VII, n° 87.
- P. ROYLE, *The Sartre-Camus Controversy. A Literary and Philosophical Critique*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1982.
- D. SALAS, *Albert Camus. La juste révolte*, Michalon, Paris, 2002.
- J. SAROCCHI, *Camus*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- ID., *Camus non philosophe sans le savoir. Camus, philosophe sans que Sartre le sache*, in A.-M. AMIOT ET F. MATTÉI (a cura di), *Albert Camus et la philosophie*, Presses Universitaire de France, Paris, 1997, pp. 101-15.

- R. C. SOLOMON, *Dark feelings, Grim thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, Oxford University Press, New York, 2006.
- O. TODD, *Albert Camus. Une vie*, Gallimard, Paris, 1996.
- P. VANNAY, "La crise de l'homme" a-t-elle trouvé son texte?, in «Études camusiennes», n. 6, 2004, pp. 76-96.
- D.H. WALKER, *Albert Camus. Les extrêmes et l'équilibre*, Actes du Colloque de Keele, 25-27 mars 1993, Rodopi, Amsterdam, 1994.
- E. WERNER, *De la violence au totalitarisme. Essai sur la pensée de Camus et Sartre*, Calman-Lévy, Paris, 1972.
- M. WEYEMBERGH, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, De Boek Université, Bruxelles, 1998.
- ID., *La visione dell' uomo di Albert Camus*, in «La società degli individui», n°15, Anno V, 3, 2002, pp. 79-96.
- ID., *Grazia, giustizia e compassione in Albert Camus*, in «La società degli individui», n°18, Anno VI, 2003/3, pp. 119-130.
- H., WITTMANN, *Aesthetics in Sartre and Camus. The Challenge of Freedom*, Peter Lang, Frankfurt a. M., Berlin, etc., 2009.
- S. ZEPPI, *Camus un uomo in rivolta*, Nuova Accademia, Milano, 1961.

Altre opere:

- AA.AA., *Les critiques de notre temps e Sartre*, présentation par Jacques Lecarme, Garnier, Paris, 1973.
- AA.AA., *Nietzsche moraliste*, Presses Universitaire de France, Parigi, 1999.
- G. BERNANOS, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Plon, Paris, 1938.
- R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, 1965.
- E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 1994.

- G. CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Presses Universitaire de France, Paris, 2001.
- R. CAPITANT, *L'ideologie nationale-socialiste*, L'année politique française et étrangère, 1935.
- A. DANDIEU, *Philosophie de l'angoisse et politique du desespoir*, in «Revue d'Allemagne», 15 octobre 1932, pp. 883-891.
- S. DE BEAUVOIR, *La force de l'âge*, Gallimard, Paris, 1960.
- F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Mondadori, Milano, 1994.
- H. DRAIN, *Nietzsche et Gide. Essai*, Éditions de la Madelaine, Paris, 1932;
- C. DUMOULIÉ, *Littérature et philosophie*, Armand Colin, Paris, 2002.
- N. EMERY, *Lo sguardo di Sisifo: Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi: con una nuova bibliografia rensiana*, Marzorati, Settimo Milanese, 1997.
- ID., *Giuseppe Rensi: l'eloquenza del nichilismo*, Seam, Formello, 2001.
- ESiodo, *Opere e giorni*, Mondadori, Milano, 1997.
- É. GAÈDE, *Nietzsche et Valery*, Gallimard, Paris, 1962.
- S. GIAMETTA, *Commento allo "Zarathustra"*, Bruno Mondadori, Milano, 1996.
- A. GIDE, *Les Nourritures terrestres*, Mercure de France, Paris, 1897.
- ID., *Prétextes*, Mercure de France, Paris, 1943.
- S. GIVONE, *Rensi prima di Adorno e Camus. La via italiana al pensiero negativo*, «L'Unità», 9 luglio 1997.
- ID., *Metafisica della peste*, Einaudi, Torino, 2012.
- A. GRAMSCI, *La nostra città futura. Scritti torinesi (1911-1922)*, Carocci, Roma, 2004.
- J. GRENIER, *Essai sur l'esprit de l'orthodoxie*, Gallimard, Paris, 1938.

-
- ID., *Carnets 1944-1971*, Seghers, Paris, 1991.
 - ID., *Sous l'Occupation*, Claire Paulhan, Paris, 1997.
 - ID., *Réflexions sur quelques écrivains*, Gallimard, Paris, 1973.
 - ID., *Interiora rerum*, Grasset, "Les Cahiers verts", 70, Paris, 1927.
 - ID., *Trois penseurs italiens: Aliotta, Rensi, Manacorda*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1926, LI, nn. 5-6, pp. 360-395.
 - P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi, Torino, 2008.
 - M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 2005.
 - K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950.
 - ID., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano, 1996.
 - H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino, 1991.
 - ID., *Gnosi e spirito trado antico*, Bompiani, Milano, 2010.
 - ID., *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in *Dal nulla all'eternità*, Gallio Editori, Ferrara, 1992
 - K. KERÉNYI, *Gli dei della Grecia*, Il Saggiatore, Milano, 1998.
 - G. LEOPARDI, *Zibaldone*, Mondadori, Milano, 1997.
 - P. MACHEREY, *À quoi pense la littérature?*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
 - A. MALRAUX, *L'Espoir*, Gallimard, Paris, 1937.
 - ID., *Tentazione dell'Occidente*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1955.
 - ID., *Romans*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1985.
 - J-F MARQUET, *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, Cerf, Paris, 2009.

- A. MARWICK, *War and Social Change in the Twentieth Century*, Londres, Macmillan, 1974.
- F. MAURIAC, *Le Cahier noir*, les Cahiers du silence, Londres, 1943.
- M. MERLEAU-PONTY, *Il linguaggio indiretto*, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano, 1967, pp. 106-107.
- ID., *Il romanzo e la metafisica*, in *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano, 1962.
- F.B. MICHEL, *Le soufflé coupé. Respirer et écrire*, Gallimard, Paris, 1984.
- P. MIQUEL (a cura di), *La révolte*, Bordas, Paris-Bruxelles-Montréal, 1971.
- M. DE MONTAIGNE, *L'esperienza*, Bompiani, Milano, 2006.
- H. MONTHERLANT, *Les Olympiques*, in *Romans et œuvres de fiction non théâtrales*, Gallimard, Paris, 1959.
- M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano, 2003.
- S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1988.
- ID., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- ID., *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano, 1995.
- A. NEGRI, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Bari, 1994.
- F. NIETZSCHE, *Opere*, ed. it. condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 e sgg.
- ID., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 2001.
- J. ORTEGA Y GASSET, *Le due grandi metafore*, in *Meditazioni del Chisciotte*, Guida, Napoli, 2000.
- B. PASCAL, *Pensieri*, Bompiani, Milano, 2009.
- R. PIPPIN, *Nietzsche moraliste français*, Odile Jacob, Paris, 2006.

-
- M. PROUST, *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1990.
 - M. PUCHE, *Edmond Charlot, éditeur. Bibliographie commentée et illustrée*, Préface par Jules Roy, Domens, Pézenas, 1995.
 - E. C. PUECH, *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano, 1985.
 - H. RAUSCHNING, *La rivoluzione del nichilismo*, Arnoldo Mondadori, 1947, Milano.
 - G. RENSI, *Interiora rerum*, Soc. Ed. Unitas, Milano, 1924.
 - ID., *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna, 1921.
 - ID., *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano, 1991.
 - J. RICTUS, *Les Soliloques du pauvre*, Blusson, Paris, 1993.
 - C. ROSSO, *Il messaggio dei moralisti francesi*, in «Quaderni della biblioteca filosofica di Torino», Vol. 44, 1972.
 - P. SABOT, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.
 - J. P. SARTRE, *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano, 2004.
 - ID., *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996.
 - ID., *Écrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990.
 - ID., *Situations I*, Gallimard, Paris, 1948.
 - ID., *Situations III*, Gallimard, Paris, 1949.
 - ID., *Situations IV*, Gallimard, Paris, 1964.
 - ID., *La nausea*, Einaudi, Torino, 1990.
 - SEXTUS EMPIRICUS, *Œuvres choisies*, traduites par Jean Granier et Genevieve Goron, Aubier, Paris, 1948.

- P. SIBLOT (a cura di), *Vie culturelle à Alger, 1900-1950*, Actes des rencontres, Montpellier, janvier 1987, organisées par l'Association Cultures et peuples de la Méditerranée, Université Paul Valéry-Montpellier III, Montpellier, 1996.
- R. SMADJA, *Introduction à la philosophie de la littérature. La littérature dans les limites de la simple raison*, Honoré Champion, Paris, 2009.
- STEHNDAL, *Correspondance générale, 1834-1835*, Tomo V, Honoré Champion, Paris, 1999.
- B. STORA, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, La Découverte, Paris, 2004.
- S. TERONI, *L'idea e la forma. L'approdo di Sartre alla scrittura letteraria*, Marsilio Editori, Venezia, 1988.
- P. VALERY, *Il cimitero marino*, Arnoldo Mondadori, Milano 1995.
- ID., *Ispirazioni mediterranee*, in *La crisi del pensiero e altri "saggi quasi politici"*, Il Mulino, Bologna, 1994.
- ID., *Cahiers*, vol. I, Gallimard, Paris, 1973.
- S. VECA, *La bellezza e gli oppressi*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- VERCORS, *Le silence de la mer*, les Éditions de Minuit, Paris, 1944.
- J-P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1981.
- ID., *La bella morte e il cadavere profanato*, in *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano, 2000, pp. 35-73.
- F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Bari, 2009.
- M. WALZER, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Laterza, Bari, 2009.
- S. WEIL, *Écrits de Londres*, Gallimard, Paris, 1957.
- W. WEISCHEDEL, *Etica scettica*, Il Melangolo, Genova, 1998.
- F. WORMS, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Gallimard, Paris, 2009,