



Aufklärung. Revista de Filosofia

ISSN: 2358-8470

revistaaufklarung@hotmail.com

Universidade Federal da Paraíba

Brasil

Santana, Wellington

LA SOLITUDINE DELL'IO E LAMORALE IMMANENTE IN ALBERT CAMUS

Aufklärung. Revista de Filosofia, vol. 1, núm. 2, octubre, 2014, pp. 11-34

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa, Brasil

Disponibile in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=471547047002>

- ▶ Come citare l'articolo
- ▶ Numero completo
- ▶ Altro articolo
- ▶ Home di rivista in redalyc.org

redalyc.org

Sistema d'Informazione Scientifica

Rete di Riviste Scientifiche dell'America Latina, i Caraibi, la Spagna e il Portogallo

Progetto accademico senza scopo di lucro, sviluppato sotto l'open acces initiative

LA SOLITUDINE DELL'IO E LA MORALE IMMANENTE IN ALBERT CAMUS

[THE LONELINESS OF THE SELF AND THE MORAL IMMANENT IN ALBERT CAMUS]

Wellington Santana *

RIASSUNTO: Il mondo, tale come si presenta a noi, non è comprensibile e non si sa dove finirà oppure cosa viene dopo, nel caso in cui il mondo abbia un fine cosmologico. Il presente articolo cerca di analizzare criticamente il modo in cui il filosofo francese Albert Camus presenta una morale basata sola su ciò che è immanente nel momento in cui scopre che l'io, che sarebbe venuto in mondo per vivere con l'altro, è da solo e l'altro, invece, potrebbe addirittura essere un nemico. Dio, lontano dall'uomo, rimane tacito e l'assurdo irrompe a tutta l'umanità come una sfida a tutte forme di speranze. In questo senso la libertà si rivela allo stesso tempo un dono e un male perché può portare il nulla oppure l'utopia di superare la sofferenza. È proprio in questo senso che si ritieni, al di là delle parole, che l'autore non riesce a vedere nulla che potrebbe portare la pace perenne.... Oppure no.

PAROLE CHIAVI: Assurdo, morale, Dio, libertà

ABSTRACT: The world, the way we grasp, is not understandable and we do not know how the world will come to an end or what comes after. The present article analyses critically a moral based upon immanence only when man find out that the self is alone and the other is an outsider according to French Philosopher Albert Camus. God keeps far and speechless and human being and in this scenario appears the absurd that challenges all types of hope. In this regard freedom reveals itself as a blessing and curse because can lead us to nothing or to the hope of finding something more. Analysing the text of Albert Camus, one will find out that maybe there is something that is not only immanent.

KEYWORDS: Absurd, moral, God, freedom.

L'immanenza radicale è stata una parola d'ordine nella filosofia di Albert Camus. Nella sua visione del mondo, della libertà, dei valori, della coscienza, della sofferenza, della malattia non si trova effettivamente nulla che sia un'indicazione di trascendenza. Vorrei, però, percorrere la traiettoria del suo pensiero per chiarire in che cosa credesse, quali fossero le sue aspirazioni, i suoi desideri, le sue emozioni, la sua speranza nei confronti del mondo e dell'uomo. L'obiettivo è quello di fare un confronto fra l'immanenza radicale e lo

* Pós Doutorado em Filosofia pela Universidade Ryerson, Canadá. Mestrado e Doutorado em Filosofia pela Universidade Gregoriana, Roma. Professor da Universidade Católica de Brasília. m@ilt0: wsantana@ryerson.ca

sguardo verso l'infinito con lo scopo di trovare una certa armonia fra di loro, pur essendo stata questa posizione sempre respinta dall'autore.

Il mondo è, in sostanza, l'unica sfera esterna che rende possibili tutte le esperienze dell'uomo. Il suo principale scopo non era quello di trovare delle risposte che affermassero che tutte le creature viventi sono il prodotto finale di un'origine comune con un unico creatore. Queste interrogazioni, per lui, erano troppo teoriche ed astratte. Il mondo è semplicemente qualcosa che ci è stato dato per goderne la bellezza, il rapporto di fratellanza e approfittarne fino in fondo finché l'uomo abbia la forza di farlo.

Oltre che essere destinato al godimento dell'uomo, il mondo è anche il suo destino finale. Camus respinge la possibilità che vi sia un'altra vita al di là di questa in vista della quale ci si deve preparare e che presumibilmente arriverà con la morte. La morte rappresenta il fine dell'uomo e dei suoi sogni ed evidenzia anche la fine dell'assurdo.

Inoltre l'ipotesi di un'altra vita viene ancora formalmente respinta da Camus nelle sue *Noces* dove è affermato che non si può rinunciare alle ricchezze presenti in cambio di una vita futura che non c'è.

In sostanza il mondo, dunque, non ha una denominazione peculiare, speciale che avrebbe come scopo svelare qualcosa che oltrepassi se stesso, la sua manifestazione fa sì che tutto il suo significato si trovi non altrove, ma nel mondo stesso.

DIO E L'ASSURDO

Camus non è esattamente un ateo, ma piuttosto un agnostico. Egli non si preoccupa di sviluppare prove formali dell'esistenza o non esistenza di Dio ma semplicemente lo ignora e lo sfida a manifestarsi. Camus non riesce a capire la ragione per la quale i credenti continuino ad essere nel mondo in modo ancora preminente. Perché la fede in un Dio trascendente che non si può vedere, sentire o di cui parlare, ha ancora un vigore tale da trascinare migliaia di persone verso di lui? Perché il Dio dei credenti rimane muto ed apparentemente impotente verso il male? Nella sua *Peste*, Camus afferma la sua delusione in un Dio che tace.

Adopera un tono piuttosto ironico, simile alle provocazioni che i Russi facevano nelle città dominate dall'impero nel momento in cui le chiese erano abbattute dall'artiglieria dei soldati. Dicevano: Kapuscinski (2007, 16): "Guardate, stiamo sparando al vostro Dio. Come mai non dice niente! Che ha, paura"?

Nei suoi *Taccuini*, Camus (2006, p. 202), afferma che Dio ha sempre tacito e dissimulato. Nel Vecchio Testamento non è lui che parla, ma sono gli uomini a parlare cosicché la parola di Dio non è altro che parola dell'uomo. Egli è appassionato di questo mondo, perché tutto ciò che esiste di sacro, si trova in lui. Il suo *Sancta santorum* è tutto ciò di cui si può godere: il corpo, il talento, l'amore, la libertà. Ancora una volta si percepisce che Dio non svolge nessun ruolo importante nella vita di Camus in maniera che egli – Dio – è stato condannato ad essere spettatore dell'universo ove l'uomo è diventato il padrone ed è il solo responsabile del suo destino. Nessun tipo di trascendenza è stata affermata, il suo mondo è solo quello in cui si possono godere le meraviglie.

L'assurdo, invece, è stato definito da Camus come qualcosa che nasce da un confronto fra l'uomo e la natura, causando però, un divorzio fra loro. L'uomo pone delle domande e la natura tace. L'assurdo è un movimento tipicamente umano che nasce dal confronto fra tutte le domande poste dall'uomo ed il mondo che tace, e non ha nulla a che fare con Dio. Infatti, Camus afferma che nel momento in cui l'assurdo diventa un trampolino per l'eternità non appartiene più alla lucidità umana e viene meno al suo scopo che è quello di promuovere la coscienza di tutto ciò che può essere cambiato nella nostra storia. L'assurdo dunque, è la *prima evidenza*, e svolge lo stesso ruolo del *cogito* di Cartesio. *Mi rivolto, dunque siamo*, afferma Camus (2006, p. 195). L'assurdo parte dal principio che non ci può essere un mondo con un'armonia totale, senza contraddizione e di conseguenza, senza nulla a cui resistere. La rivolta e l'assurdo sono la prima coscienza, ovvero la coscienza si risveglia con la rivolta. Chiaramente se esistesse un dio, allora la rivolta e l'assurdo non avrebbero senso perché l'annuncio della parusia, e della vita eterna lo renderebbero inutile. Infatti, il Regno del cielo sarebbe l'annuncio di una vita piena ed in essa non esisterebbero il confronto, le domande senza risposte e tutto si risolverebbe nella visione beatifica. Dio e l'assurdo non sono compatibili e Camus conferma

l'assurdo come la sola opzione vera. Ancora una volta nulla di trascendente viene affermato.

L'ETICA IMMANENTE E LA LIBERTÀ

Camus non ha affrontato direttamente il problema dell'origine della virtù, la fondazione dell'etica e nemmeno ha giustificato il fondamento più primitivo e radicale della legge come una rete di concetti che implicano una determinata azione morale. Il carattere teoretico della legge non lo interessa tanto quanto quello pratico. Tuttavia si possono trovare delle indicazioni su cosa pensi il nostro autore a questo riguardo. Nei suoi *Taccuini*, Camus (2006, p. 98), s'interroga se l'uomo, da solo, possa creare i propri valori e se questi valori possano avere come fondamenta Dio oppure l'uomo stesso. Una legge positiva è valida purché la vita, la dignità della persona e il bene della comunità vengano mantenuti e rispettati. Tuttavia l'idea stessa di una legge che costringa l'uomo ad assumere un determinato comportamento ingiustificabile, senza che questo dia il permesso, è un abuso dell'autorità civile e deve essere respinto. È illegittimo, dunque, che una legge, qualunque sia, abbia come fondamenta altra cosa che non sia l'uomo stesso. La ricerca della felicità, del benessere, del piacere non soltanto è legittima – rispettando sempre la dignità umana – ma deve essere un traguardo da raggiungere per tutti. Egli (2006, p. 115), adopera una parola poco comune, *imbécille*, per riferirsi a quelle persone che hanno paura di gioire e godere della vita.

I valori sono correlati all'uomo stesso, alla sua natura, alla sua tradizione e quindi una volta ancora non c'è alcun riferimento a Dio, alcun riferimento alla trascendenza come base o come giustificazione ultima ai valori ed all'etica umana.

La libertà e la vita sono due valori che fanno da trampolino per l'arrivo dell'assurdo. Nonostante questi valori non siano propriamente il frutto di uno sforzo umano, Camus li considera semplicemente come valori dati senza ulteriori approfondimenti. In qualche modo questi valori coesistono insieme all'uomo e questo è sufficiente per giustificarli. Nessuna trascendenza, nessuna divinità, nessun valore che oltrepassi il dato immediato dei sensi sono stati affermati. Questa

possibilità non è presa in considerazione, ma l'uomo, solo lui, insieme alla natura, potrebbe essere la risposta finale ai desideri umani.

A partire da ciò che è stato detto si potrebbero porre degli interrogativi ben definiti che servirebbero per delimitare la morale camusiana: esiste una legge morale naturale? Se esiste, qual è il rapporto fra la legge di natura e la legge degli uomini? Le questioni sollevate non possono prendere in considerazione l'esistenza di Dio, ma devono auto-giustificarsi a partire dall'uomo e soltanto da lui.

Il tema principale delle *Lettere ad un amico tedesco* può essere riassunto nella domanda: è possibile un mondo in cui si possa scoprire un codice morale, essendo escluso un Dio insieme ai valori inerenti alla divinità? «*Certamente*», direbbe Camus, e poiché Dio non c'è, allora il codice morale della società deve essere ricercato nel mondo – vale a dire nell'uomo medesimo – l'unica certezza di cui si fa effettivamente l'esperienza, e tutto ciò che riguarda l'uomo deve rimanere *hic et nunc*. Camus (2006, p. 27), scrive:

J'ai choisi la justice au contraire, pour rester fidèle à la terre [...] 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 l'idée qu'on se fait de la vie.

La riflessione, dunque, mentre attesta che la natura di una giustizia deve essere terrena, ribadisce anche che non può conoscere una base di tipo metafisico, quindi, neppure fondata sui valori religiosi. Camus ha scelto la giustizia umana ed a questa vuole restare fedele. Le *Lettere* rappresentano in un primo momento una scoperta dei valori, che culmina con la stesura dei suoi libri *L'Homme Révolté* e *Le Mythe de Sisyphe* dove l'assurdo e la rivolta prendono un posto più elevato e sono ritenuti valori a partire dai quali scaturiscono tutti gli altri valori.

Innanzitutto bisogna chiarire che non può esserci contraddizione fra la cosiddetta legge di natura, se esiste, e le leggi positive. Un principio che regoli l'agire morale dell'uomo deve essere esaminato a partire dalla natura umana che esiste come un fatto ed è proprio questa natura che giustificherebbe una legge in grado di soddisfare l'aspirazione ad una comprensione ultima e stabile delle norme. Inoltre la libertà, rimane quale rivelazione dell'essere colto e manifestato nella

sua essenza. Un uomo senza libertà è un'ipotesi che non può verificata e senza dubbio costituisce una forzatura teorica che la ridurrebbe ad essere un fatto meramente fisico. Se la libertà fosse soltanto quella fisica, allora i prigionieri e tutte le persone che in qualche modo ne sono privi, non l'avrebbero affatto, ma nel momento in cui la libertà non è riducibile a quella fisica, allora tutti gli uomini godono di essa. Inoltre l'assurdo e la rivolta nascono dalla capacità del rifiuto di cui la radice più profonda è la libertà e l'assurdo è una realtà presente in tutti gli uomini, quindi, non soltanto nell'oppresso. Il fatto della sua esistenza svela in qualche modo ciò che nell'uomo c'è di superiore e che si situa al di là dei sensi. In questo senso, Bloom (2004, p. 105) ha scritto:

To wish man free is to wish for being, it is to wish for the revelation of being in the joy of existence... It is when our movement toward freedom takes on the consistency of pleasure, of happiness, that it assumes its real and palpable form in the world [...] If we do not love life in our own selves and through our fellow man, it is useless to try to justify life.

La vera morale dell'uomo per Camus (2006, p. 123) è radicata nella libertà, nella natura umana e su ciò ha costruito tutto il suo edificio filosofico ed etico. Emerge subito che qualsiasi modo d'agire che abbia l'uomo come oggetto non può avere le sue fondamenta nel nulla, oppure nelle speculazioni teoretiche, ma nell'uomo stesso. Per Sartre l'uomo, e soltanto lui, costruisce il suo futuro e determina i suoi valori che sono *a posteriori*. Fin dalla nascita, l'uomo definisce ciò che dovrà essere tramite la scoperta della propria potenzialità inherente alla sua natura. Non ci sono valori pre-stabiliti su cui poggiare. Sartre dunque, risolve la problematica dell'agire e dell'essere, semplicemente rilevando che l'essere è una realtà che viene dopo, poiché l'agire definisce l'essere.

Camus, pur riferendosi all'uomo che è in grado di costruire il suo destino, ammette che ci siano valori *a priori*. Il senso della giustizia e la natura umana sono alcuni fra questi valori *a priori*. Si deve notare però che tali valori non sono prodotti di mere divagazioni che Camus ritiene sempre inutili nel confronto con l'assurdo, ma l'assurdo stesso nasce sulla loro base rendendoli veramente consistenti.

Gli elementi essenziali dell'etica di Camus sono stati già enucleati sulla base della natura umana, della libertà e del senso della

giustizia. L'autore di *L'Étranger* anche se non ha voluto sviluppare la questione fino alle ultime conseguenze, è consapevole dei corollari della sua affermazione. Su che cosa si fonda la libertà? La natura umana, nel momento in cui è una concezione *a priori*, non può avere il suo esordio dal nulla. Che cosa la giustificherebbe? Nel *Mito di Sisifo*, Camus (2006, p. 257) scrive:

Savoir si l'homme est libre ne m'intéresse pas. Je ne puis éprouver que ma liberté. Sur elle, je ne puis avoir de notions générales, mais quelques aperçus clairs. Le problème de "la liberté en soi" n'a pas de sens. Car il est lié d'une tout autre façon à celui de Dieu. Savoir si l'homme est libre commande qu'on sache s'il peut avoir un maître.

La definizione della libertà è piuttosto pratica, senza ridurla, però, soltanto alla praticità. La libertà come una realtà pratica è una conseguenza di quella che esiste nella natura dell'uomo. La libertà mostra tutto il suo splendore nel momento in cui l'uomo può dare ragione anche ad un avversario, se questo lo merita, oppure opporsi ad un regime totalitario e coercitivo senza subire costrizione di nessuna natura.² Non esiste, dunque, costrizione o l'obbligo di nessuna natura. A mio parere, spostando l'attenzione verso un orizzonte più aperto, ci si rende conto che questo atteggiamento nel confronto di nemici e l'opposizione cosciente ad un regime totalitario è, in verità, un'indicazione che la libertà non può essere limitata ovvero ridotta ad un principio esterno. Sotto questo profilo, qualsiasi persona sarebbe in grado di portare alla luce una vera libertà di cui il dato esterno – vale a dire, la libertà esterna – è soltanto un'estensione, come la punta di un iceberg. Camus accetterebbe la definizione aristotelica (2982b, 25-28), di libertà secondo cui un uomo libero è colui che è fine a sé stesso e non è asservito ad altri ovvero quella di Tommaso (2001, Summa theologica I, q. 83), – abbastanza vicina alla definizione dello stagirita – che afferma che *liberum est quod sui causa est*. La consapevolezza dell'agire determina anche il momento magico in cui l'essere, essendo spontaneo, si rende conto che non è sottomesso ad un destino cieco senza rivoltarsi e, rivoltandosi, si scopre libero e quindi appare come il frutto del medesimo soggetto. La libertà camusiana si svela e si sviluppa dunque nella misura in cui cammina insieme alla rivolta, quindi, non ha quel senso trascendente di De Finance³.

Alla radice della riflessione non v'è soltanto la presenza della libertà, ma anche il fatto che l'uomo è consapevole del suo agire perché ne fa proprio l'esperienza concreta. L'assurdo emerge dal fatto che l'uomo ha la capacità di respingere sia la natura così come si presenta, che la propria vita e la propria condizione. Tale impresa non sarebbe stata possibile senza la libertà come un dato essenziale. Camus afferma che non s'interessa se l'uomo sia libero – vale a dire nel senso teorico del termine – perché percepisce solo la propria libertà e che l'indagine sulla libertà in sé non ha senso.

Nelle sue riflessioni sulla libertà, Camus (2006, p. 257), non prende in attenta considerazione la possibilità di una trascendenza. Questa è una porta chiusa che egli non ha l'intenzione di aprire.

C'est pourquoi je ne puis pas me perdre dans l'exaltation ou la simple définition d'une notion qui m'échappe et perd son sens à partir du moment où elle déborde le cadre de nom expérience individuelle. Je ne puis comprendre ce que peut être une liberté qui me serait donnée par un être supérieur.

La sola ragione per cui Camus si rifiuta di considerare la libertà in sé come oggetto della sua riflessione, è perché sarebbe una libertà connessa con Dio. La libertà non si riduce soltanto a quella materiale bensì la oltrepassa. Il problema s'impone se si vuole scoprire la natura di questa libertà e per affrontare questo problema fino in fondo, la trascendenza deve essere considerata come una possibilità. Ecco la ragione per cui si vorrebbe lasciare questo lato aperto e sospeso con l'obiettivo di porre la domanda se davvero Camus nel suo pensiero non includa una sorta di trascendenza, benché nascosta.

Quale sarebbe, però, la giustificazione ultima della libertà? La domanda è sempre opportuna. Qualsiasi persona che si avvicina alle opere di Camus si porrebbe questa domanda ovvero domande similari. Una domanda di questo tipo, però, farebbe emergere la riflessione su un dato *a priori* e dunque una riflessione di qualcosa che supera la natura e il dato sensibile. Non vi è un “oltre” pur ammettendo che non si tratti di una realtà che sia possibile afferrare con i sensi una volta che siamo “[...] fils d'une libre nature [...]”, Camus (2005, p. 37).

I valori morali – quale la libertà e la virtù – sono svelati dalla rivolta che rende l'uomo consapevole della sua condizione e della sua

capacità di rifiuto. La scoperta della ribellione fa in modo che l'uomo si renda conto che questi valori non sono stati creati, ma sono stati sempre lì con una specie di velo che non ha permesso allo schiavo di vedere la sua dignità.

Siccome l'assurdo emerge dalla mancanza di senso del mondo, l'uomo è l'unico essere capace di svelarlo. Egli è l'unico che abbia un senso e che lo ricerchi nelle cose perché *la conscience vient au jour avec la révolte* Camus (2006, p. 125). La difficoltà a questo riguardo è che la percezione dell'essere umano è sempre soggettiva ed è per questo che non ci può essere una fondazione metafisica per un valore concreto.

Se la natura umana e la libertà fondano la scala dei valori come una conseguenza, non è chiara, però, – com'è stato sottolineato – la loro vera origine. Può darsi che questa genesi sia cercata soltanto nell'esperienza umana, ma resta da scoprire se questa possibilità sia l'unica alternativa possibile.

LA SOLITUDINE DELL'IO

A titolo di paragone si potrebbero prendere la prima opera scritta dal giovane Camus e le opere della sua maturità per indagare e comprendere il modo in cui il suo pensiero si è sviluppato. Si tratta, cioè, di investigare se il suo esso abbia subito dei cambiamenti significativi – nell'evoluzione e nel contenuto – in tutta la sua produzione letteraria dalla gioventù fino alla maturità ovvero se, in sostanza, la *quiddità* sia rimasta intatta fin dal principio. La questione presenta un particolare interesse sotto il profilo della relazione tra l'assurdo, l'io e il mondo, che Camus ha potuto esplorare progressivamente nelle sue opere e nei suoi discorsi, senza, tuttavia, cambiare la rotta del suo obiettivo principale. Significativamente la svolta della scoperta dell'io e del suo importante ruolo nell'arrivo dell'assurdo e nella comprensione dell'altro – il mondo e l'uomo – assume una posizione espressiva tale che il suo impatto è da non disprezzare.

Camus riesce a portare con grande eloquenza in opere come *Il Rovescio e il Diritto, Nozze*, una relazione piuttosto salutare e armonica

fra l'uomo e la natura, fra l'io e l'altro. Qui si può notare che esiste sempre la possibilità di dialogo in cui la risposta dell'altro è possibile. Quando esiste il richiamo dell'uomo riguardo alla natura con lo scopo di stabilire un *dialogo*, la natura risponde al richiamo promuovendo un'interazione. Infatti, la solitudine non può manifestarsi come una soluzione alle aspirazioni di interagire con l'altro e proprio nella misura in cui la natura o l'altro si presentano come una possibilità reale di questo dialogo allora la forza dell'isolamento viene superata. In altre parole, Camus mette in luce che la risposta dell'altro è sempre necessaria. Inoltre non si può stabilire alcun dialogo o una sorta di reciprocità fra l'io e se stesso perché in questo caso mancherebbe la risposta dell'altro per completare il dialogo. Fra l'io e me stesso non può esserci una risposta diversa da quella che sono io, e l'altro, diverso da me, è indispensabile per mantenere il carattere dialogico proprio della natura dell'uomo. È ancora in un'altra opera, però, che questo carattere è sottolineato con più vivacità: *L'esilio e il Regno*. Il libro è una collana di racconti brevi ed è stato pubblicato nel 1958, quindi tre anni prima della morte dell'autore. Ci si accorge subito che è un'opera della sua maturità che acquisisce una speciale importanza nell'ambito del suo pensiero.

La parola *esilio* e ciò che significa è presente in tutti i racconti in forma diversificata, sotto differenti profili, ma costante. È qui, nell'irruzione dell'io, che il soggetto conosce il suo massimo splendore sempre in un carattere dialogico. È l'io che – come coscienza di se stesso – attualizza la potenzialità dell'altro attraverso la promozione e la cura sia dell'uomo che della natura. Viene dunque respinto qualsiasi tentativo di ricercare una felicità egoistica, centrata soltanto nel proprio benessere, prescindendo dalla felicità dell'altro, che in qualche modo completa l'autenticità dell'io oltre che legittimarla. Si vede che, da questo punto di vista, Camus segue i passi di Martin Buber. Secondo questo autore non è possibile concepire una natura umana che non abbia allo stesso tempo la capacità di essere dialogica e relazionale. La relazione io-tu si riferisce sempre ad un rapporto fra umani in cui una risposta viene ritenuta come necessaria. Questa dimensione relazionale deve sempre attualizzarsi, anche quando la risposta dell'altro sia il silenzio, ma è sempre una risposta e, dunque, il dialogo e la relazione è sempre completata. Invece la relazione io-esso non è una vera relazione

perché questo *esso* è semplicemente una *cosa*, un oggetto che non è capace di rispondere alla stregua degli essere umani. Le parole di Buber (2003, 62) sarebbero potute essere scritte da Camus, perché il significato è simile.

La prima parola fondamentale si divide certamente in io e tu, ma non è sorta dalla loro unione, precede l'io; la seconda è sorta dall'unione di io ed esso, segue l'io. L'io è incluso nell'evento della relazione proprio per l'esclusività di quest'ultimo. Infatti, essendoci nell'uomo, secondo la sua natura, solo due partner pienamente attuali, l'uomo e ciò che gli sta di fronte, e in lui diventando il mondo un sistema duale, egli, senza esserne ancora consapevole, vi percepisce già il *pathos* cosmico dell'io.

Il ritorno fatto da Buber all'io come un rapporto dialogico essenziale fra gli uomini è un dato estremamente positivo. Camus direbbe, però, che tale rapporto sarebbe stato, comunque, troppo riduttivo. Se l'uomo è in grado di stabilire un'interazione dinamica con la natura allora non è vero che questa *interazione* è una possibilità soltanto delle persone. Per Camus, *l'altro* può essere qualsiasi relazione – in cui ci sia una risposta dell'uomo all'altro che si dona. Così un'interazione dinamica fra l'uomo e la natura è perfettamente possibile. Questa precisazione circa la presenza dell'altro fa sì che la solitudine dell'io possa essere portata ad un sollievo tramite una relazione ed una interazione reale con il mondo che si spalanca e addirittura invita l'uomo al rapporto. È un rapporto che l'uomo deve godersi finché può nella gratuità della donazione. Il rapporto con gli esseri umani può rivelarsi salutare, pieno di vita, ma può anche essere una trappola se si viene a contatto con una moltitudine di persone senza avere però nulla in comune e senza crearsi quindi un vero rapporto. In questo caso, l'angoscia non può fare a meno di crescere perché manca il *feed back*, mentre invece nel rapporto con la natura esiste una tendenza ad essere sempre gratificante e completo. Nel racconto *La prostituta*, Janine, il personaggio principale, ha un'esperienza mistica con la natura che Camus (2006, p. 34) descrive in questo modo:

Aucun souffle, aucun bruit, sinon, parfois, le crépitement étouffé des pierres que le froid réduisait en sable, ne venait troubler la solitude et le silence qui entouraient Janine. [...] Elle tournait avec eux et le même cheminement immobile la réunissait peu à peu à son être le plus profond, où le froid et de désir maintenant

se combattaient. Devant elle, les étoiles tombaient, une à une, puis s'éteignaient parmi les pierres du désert, et à chaque fois Janine s'ouvrait un peu plus à la nuit. [...] L'instant d'après, le ciel entier s'étendait au-dessus d'elle renversée sur la terre froide.

Il dramma di Janine viene a galla quando lei percepisce che vive in un esilio e non è capace di sostenere dei rapporti con il suo sposo Marcel – che non parla la lingua nativa e non si preoccupa dei valori della comunità, a meno che alcuni valori non servano per i suoi bisogni. Janine sospira dunque per un altro rapporto e le esperienze che ha avuto con il soldato nella corriera, con i suoni del vento non sono sufficienti per soddisfare i suoi desideri. Ella aspetta il momento in cui potrà fare un'esperienza più significativa, espressiva e rilevante. Il momento finale dell'opera rivela il carattere momentaneo della vita, la crepa che esiste fra la potenzialità e l'obiettività, fra la sofferenza dell'esilio e il sogno del regno. Gli altri racconti del libro seguono lo stesso sentiero sotto profili diversi.

In ogni modo, se si considera il titolo *Esilio e il Regno* emerge subito la domanda sul loro significato nel contesto del libro e le possibili conseguenze che possono essere ricavate. La parola *esilio* suggerisce la realtà di un individuo in terre straniere, lontano dai suoi, forse a causa di una punizione. In questo caso egli è stato costretto a lasciare la terra natale. È un luogo di dolori, di nostalgia, però con la nota dominante della transitarietà, poiché l'*esilio* è un periodo di passaggio.

La parola *Regno* ha un senso più esatto e positivo in cui l'individuo condivide con la comunità un'eredità di valori trasmessi di generazione in generazione come la lingua, la cittadinanza, il patrimonio culturale, la famiglia e sotto questo profilo la persona sarebbe in grado di sviluppare tutte le sue potenzialità e di aspirare alla propria realizzazione come una possibilità reale. Però, poiché la comunità umana è imperfetta, proverà sempre la sensazione di mancanza di senso, nonostante abbia tutte le possibilità per realizzarsi. La solidarietà, pur essendo una probabilità reale, sempre lascerà una sensazione ambivalente di incompiutezza. Fra l'*esilio* e il *regno*, vi sarà sempre – per adoperare una parola usata da Aristotele una potenza, cioè, un'abilità di diventare un'altra cosa, di cambiare, di sognare. Anche nel racconto *I Muti*, i lavoratori sono rimasti muti perché hanno avvertito sulle loro spalle il peso di sentirsi estranei nei confronti del padrone.

Avrebbero potuto parlare, ne hanno avuto la possibilità, ma per qualche ragione, hanno fatto convergere su di loro il sentimento di esilio e di ambiguità. Marion (2005, p. 62), si è riferito all'ambiguità dell'essere come qualcosa di inevitabile nel rapporto umano, anche se è il compito dell'essere cercare il significato della vita senza nascondersi⁴.

Dunque il dilemma emerge laddove fra il soggetto – che non è sovrano – la terra dell'esilio e la possibilità dell'arrivo del regno, vi è la solitudine. Il rapporto fra l'io e il mondo e l'io e se medesimo – per delineare chiaramente come si esplichi la complessità dell'uomo – non porta ad un sollievo definitivo e stabile, pur essendoci una possibilità in più per attenuare la sgradevole sensazione di essere uno straniero.

La solitudine era un'antica amica che ha accompagnato il nostro autore fin dall'età più tenera, fin dalla gioventù⁵. Nonostante la grande influenza dei suoi scritti sulla nuova generazione di pensatori, nonostante la grande fama e ricchezza che ha guadagnato in virtù del successo editoriale degli scritti e dei saggi, nonostante i matrimoni e i figli che sono venuti, il cuore di Camus era piuttosto vuoto ed egli era consapevole di questa amara realtà. Egli era anche cosciente che la sua vita era fatta di banalità e grigiore. Camus (2006, p.191), scrive:

Though surrounded by acquaintances, friends from the theatre, the paper where he worked, and school, and under the positive influence of such male mentors as Grenier and Pascal Pia, he revealed obsessions with suicide in this Notebooks and his works of the time. He was only able to complete his absurdist works, *Caligula*, *The Stranger* and *The Myth of Sisyphus*, by isolating himself from family and friends in Paris. In all of these struggles, he was very much a solitary figure.

La scoperta dell'io è un'esperienza di fattibilità, possibilità, ma rivela anche la realtà più cruda, come ha sottolineato Rizzuto (1989, p. 40-44)⁶ Insieme alla scoperta dell'io, v'è anche la scoperta del corpo. Tale scoperta non cambia nulla nei confronti della solitudine perché è connessa con l'amore sensuale ed i piaceri in generale che sono sempre fuggevoli. Lo sguardo di Camus va verso l'orizzonte più lontano alla ricerca di un sollievo per la sua solitudine, di una risposta che renda più significativa l'esistenza *hic et nunc*. Quantunque il piacere costituisca un momento bello, di pienezza e gioia, resta comunque sempre limitato e transeunte. Il divario fra la realtà della vita e la sete più profonda di

felicità s'accresce sempre più. Nietzsche ha proclamato la morte di Dio e Camus l'ha reso inutile. Lo sforzo di rendere l'io pieno di piacere in termini di quantità finisce per svelare un lato abbastanza drammatico della solitudine. Questa solitudine è l'immagine di un uomo incompiuto che sente il tremore di una domanda senza risposta e in questo senso l'assurdo è ancora più pungente, penetrante e pieno di dolore. Il paradosso della festa dei sensi e della solitudine dell'io può essere evidenziato in un famoso brano del suo libro *Nozze*. In un primo momento – in un testo lirico ed eloquente – ecco che viene a galla la bellezza, la beatitudine del mondo, la grandezza dell'uomo. Scrive Camus (2006, 105-109):

Au printemps, Tipasa est habitée par les dieux et les dieux parlent dans le soleil et l'odeur des absinthes, la mer cuirassée d'argent, le ciel bleu écrù, les ruines couvertes de fleurs et la lumière à gros bouillons dans les amas de pierres. À certaines heures, la campagne est noire de soleil. Les yeux tentent vainement de couleurs qui tremblent au bord des cils. L'odeur volumineuse des plantes aromatiques racle la gorge et suffoque dans la chaleur énorme. À peine, au fond du paysage, puis-je voir du Chenoua qui prend racine dans les collines autour du village, et s'ébranle d'un rythme sûr et pesant pour aller s'accroupir dans la mer [...] Je comprends ici ce qu'on appelle gloire: le droit d'aimer sans mesure. Il n'y a qu'un seul amour dans ce monde. Etreindre un corps de femme, c'est aussi retenir contre soi cette joie étranger qui descend du ciel vers la mer.

Il testo è senz'altro pieno di vita, ma nella misura in cui il tempo passa, l'uomo camusiano scopre esattamente l'altro lato della moneta, che è più forte e rimane con più frequenza nell'intimo della persona. Ecco – fra tante possibilità – un piccolo brano del *Rovescio e il Diritto*, Camus (2006, p. 51-52), in cui questo dilemma viene messo in forma così drammatica e chiara, senza nuvole o sotterfugi, da stupirsi ogni qualvolta ci si trovi a leggere questo brano.

“Un homme souffre et subit malheurs sur malheurs. Il les supporte, s'installe dans son destin. On l'estime. Et puis, un soir, rien: il rencontre un ami qu'il a beaucoup aimé. Celui-ci lui parle distrairement. En rentrant, l'homme se tue. On parle ensuite de chagrins intime set de drame secret. Non. Et s'il faut absolument une cause, il s'est tué parce qu'un ami lui a parlé distrairement”.

Dio non esiste perché sarebbe impensabile concepirlo come un mero spettatore dell'infinito nell'universo. La morte, insieme alla contingenza e all'infelicità, sono ingiuste e Dio non è conciliabile con questi drammi umani. Precisamente, nel momento in cui Camus respinge un dio impotente, l'uomo diventa egli stesso il suo solo destino rischiando di essere travolto dal divenire, perduto e intrappolato nel fenomeno. L'uomo è solo, abbandonato alla morte. C'è un qualcosa di troppo che non avrebbe dovuto essere ma che purtroppo esiste. Il consolidamento della libertà rende all'uomo una sofferenza in più: quella di essere consapevole della propria inutilità. La libertà porta alla luce la dimensione della generosità verso l'altro, verso i più bisognosi, ma alla fin fine, l'uomo è solo e deve vivere questa solitudine.

IL FANTASMA DEL NICHILISMO

La parola nichilismo è abbastanza ampia e definirla presenta qualche difficoltà. Etimologicamente il termine viene dal latino *nihil*, niente, e come una prima definizione, il nichilismo è in generale, la dottrina che suggerisce che tutto ciò che esiste viene ridotto al nulla. È una situazione di estrema incertezza e i valori, i concetti tradizionali, il mondo, gli esseri, sono ridotti a frantumi come una superficie solida, stabile che va spezzandosi in mille lastroni. A questo livello la certezza, se ancora esiste, cede il suo posto ad un malessere profondo che fende come una crepa qualsiasi comprensione del nostro tempo, un terremoto che rovescia ciò che si pensava essere stabile.

Secondo Volpi (2003, p. 3), il termine appare per primo nella letteratura cioè nelle controversie che caratterizzano la nascita dell'idealismo tedesco. La paternità del termine è stata rivendicata da Turgenev scrittore russo che nel romanzo *Padri e figli* avrebbe adoperato la parola nichilismo per la prima volta⁷. Ma al di là del significato lessicale, ciò che importa per il momento è capire l'uso filosofico del termine e il modo in cui questo termine è connesso in qualche modo con il pensiero di Camus. L'avvento della moderna cosmologia ha messo in luce il disorientamento dell'uomo, cioè, l'immensità dell'universo davanti a me che ignoro, non conosco sufficientemente, mentre allo stesso modo l'universo ignora me. La

forza del Dio tradizionale si eclissa e ammutolisce.

A questo riguardo Dostoevskij e Nietzsche hanno un ruolo privilegiato nello sviluppo teorico del concetto nichilismo perché, ciascuno a suo modo, ha fatto sì che il concetto guadagnasse consistenza. Dostoevskij nei romanzi *I fratelli Karamazov* e *I demoni*, ha dato ai personaggi atteggiamenti in cui nulla ha un senso. Non ci sono risposte al nulla e tutto va immaginato come se Dio non esistesse e persino l'uomo sembra perdersi nel labirinto del proprio destino dove egli è il solo padrone. Essendo il padrone, però, l'uomo non capisce se stesso, non trova la direzione giusta e il suicidio e l'omicidio sembrano essere l'unica via di uscita.

Il merito di aver dato al termine un vero contenuto filosofico, però, è stato rivendicato da Nietzsche ed egli è considerato il massimo esponente. Nella sua opera *Volontà di potenza*, la riflessione filosofica sul nichilismo raggiunge il suo culmine. La morte di Dio e il nichilismo sono strettamente collegati. In un frammento scritto negli ultimi sprazzi di lucidità, ponendo a se stesso la domanda sul nichilismo, risponde: «Manca la fine, manca la risposta al perché... che cosa significa il nichilismo? Che i valori supremi si svalutano. Il declino dei valori supremi, di Dio, della verità, del bene sono, dunque, le caratteristiche fondamentali del nichilismo di Nietzsche. Questi antichi valori sono vuoti, svalutati, distrutti ed annullati. Inoltre, il nichilismo di Nietzsche è strettamente connesso con la sua dottrina dell'eterno ritorno. Infatti, il nulla eterno e il nichilismo hanno qualcosa in comune perché in ambedue i casi, nulla si aspetta, nulla si crede. Scrive Nietzsche (2001, p. 14):

Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma che ritorna ineluttabilmente senza un finale nel nulla: "l'eterno ritorno". È questa la forma estrema del nichilismo: Il nulla (il "non senso") eterno!

La caratteristica principale del nichilismo nietzschieiano è che i disgraziati non hanno più alcuna consolazione, nessuna ragione per rassegnarsi e proprio per questo, distruggono per non essere distrutti, mossi dalla volontà di potenza. Parimenti per lui nella vita non c'è nulla che abbia valore al di fuori della volontà di potenza, una volta che, con

la caduta della vecchia morale, i disgraziati perdono la loro consolazione – in una vita al di là di questa – e periscono. È con Nietzsche che il Nichilismo diventa una dottrina consistente. Un po' seguendo la sua propria traccia di un po' seguendo il proprio sentiero, Gianni Vattimo (2001, p. 23), asserisce che il nichilismo è, in verità, una sorta di emancipazione dell'uomo laddove v'è una *dissoluzione dei fondamenti* che porta la libertà. In questo senso l'ermeneutica sorge come la possibilità di diverse letture, di significati e di punti di vista per lo stesso fenomeno. L'uomo possiede, in qualche modo, questo diritto di una libera interpretazione dei fenomeni che fanno parte della sua stessa vita. Vattimo (2001, p. 8), sottolinea che *a tutti questi stravolgimenti del nichilismo l'ermeneutica oppone anzitutto il principio stesso della pluralità delle interpretazioni e cioè del rispetto della libertà di scelta di ciascuno*. C'è da dire, però, che l'emancipazione dell'uomo non lo autorizza a fare un “*salto nella fede*” che Vattimo chiama salto all'irrazionalità, bensì a evidenziare che l'ermeneutica porta, per così dire, la maturità all'umanità. Cos'è, dunque, per lui, il nichilismo? Scrive Vattimo (2001, p. 5):

Come si può parlare di emancipazione, cioè di un processo di liberazione da vincoli in direzione di una maggiore libertà, autonomia, possibilità di scelte, associandola a un concetto come quello di nichilismo, o anche come quello di ermeneutica? Intanto, si deve avvertire che - come ho avuto modo di mostrare e illustrare in altri libri - I due termini di nichilismo ed ermeneutica qui sono usati come sinonimi. Nichilismo è inteso nel senso improntato in modo inaugurale da Nietzsche: la dissoluzione di ogni fondamento ultimo, la consapevolezza che, nella storia della filosofia, e della cultura occidentale in genere, “Dio è morto” e il mondo vero è diventato favole.

Si deve notare, però, che l'ermeneutica non è la stessa cosa che il nichilismo radicale, ma s'identifica soltanto con il nichilismo così com'è stato definito da Nietzsche. In questo senso, certamente, il nichilismo di Vattimo non vaticina il crollo totale dei valori. Infatti, l'autore mette in luce che almeno il diritto di ciascuna persona è sempre da difendere. Dunque il valore è sempre presente nella misura in cui v'è il rispetto della libera espressione.

CONCLUSIONE

Camus non ha affrontato direttamente il problema dell'esistenza di Dio, la sua ricerca non ha a che fare con la divinità. Infatti, ci sono stati dei momenti in cui l'autore ha cercato di respingere qualsiasi idea di Dio come trascendenza e anche momenti in cui questa certezza non sembrava essere così chiara a causa del mistero dell'infinito. Si tratta cioè della riflessione di un uomo che vuole una risposta articolata e coerente a tutte le sue domande, senza lasciare, però, l'ambito dei sensi, in cui vive. Le risposte non sono state trovate. Camus, nel momento in cui riflette sul mondo, sul problema umano della sofferenza e della mancanza di senso, in verità fa un confronto esistenziale con se stesso. In questa dimensione, alla fine, sarebbe possibile incontrare le risposte che avrebbero potuto soddisfare il suo spirito.

Il problema dell'enigma del male sconvolge tutti gli esseri umani e a questo riguardo, le parole di Kant (2005, p. 96) sembrano riassumere in modo perfetto questo dramma. *Per noi, non c'è alcuna causa comprensibile dalla quale il male morale possa per la prima volta esser venuto a noi.* Da dove esso viene? Camus prende sul serio il problema della sofferenza in quanto tale e fa di questo il polo della sua indagine senza riuscire, però, a capire bene perché questo problema sembri non avere una soluzione soddisfacente. Il fatto è che l'enigma e la potenza del male raggiungono un livello tale da lasciare senza risposta il comune senso di giustizia, in modo speciale nel momento in cui gli innocenti subiscono i suoi atroci effetti.

Il nucleo della proposta di questo studio si sviluppa in una doppia articolazione. In un primo momento lo studio proposto si fonda sulla negazione, sul male, sulla rivolta, sulla mancanza, ma anche sulla generosità e sulla volontà di trovare la soluzione dei problemi che si pongono davanti all'autore. La generosità può essere particolarmente significativa nella misura in cui capisce il problema altrui e cerca un aiuto. Camus, però, subito si rende conto che questa dimensione, pur essendo necessaria, ancora non è sufficiente per trasformare l'assurdità della vita in qualcos'altro che alla fine sia più accettabile. Da questo confronto emerge che la chiusura alla trascendenza, prima ritenuta radicale e totale, si rivela indebolita. Il risultato di questo radicalismo fenomenico mette in luce gli intrecci di sentieri che non portano in alcun

luogo ma conducono soltanto ad un sentimento di incompiutezza che invade l'anima. Ciò significa che, mentre il problema del male e della sofferenza rimane, c'è da chiedersi se la morte risulti l'unica cosa che l'uomo debba sperare oppure se per lui vi sia un'alternativa ad essa.

Dall'altra parte, il risultato dello studio svolto indica una sorta di contraddizione riguardo a ciò che Camus ha voluto affermare nei suoi scritti. Infatti, se da un lato, ha messo se stesso accanto a coloro che credono che nulla oltrepassi la dimensione fenomenica, collocandosi sotto il profilo agnostico, dall'altro Camus si propone di andare verso l'Essere, vale a dire, verso una direzione che non si riduca al fenomeno stesso.

In un primo momento egli non prende in considerazione le cosiddette prove dell'esistenza di Dio così come vengono formulate nel pensiero universale perché per lui ciò che è più importante è la dimensione esistenziale, concreta, la vita vissuta ed è proprio in questa dimensione che ha sperimentato la sua sete e la sua voglia disperata di vivere.

Nonostante ciò, Camus, a sua insaputa, precisamente quando si pensava che la trascendenza fosse una porta chiusa, ha toccato un mistero che ha affascinato generazioni: Il mistero dell'al di là. La domanda che risulta da questo mistero è: *dove andiamo? Qual è il destino finale dell'uomo? Dopo la morte, vi è qualcosa in più?* Nel momento in cui Camus ha fatto tutto ciò che gli è stato possibile fare con lo scopo di trovare risposte alle domande esistenziali, quando percepisce che le sue brame non sono state esaurite e la sua anima non è stata colmata, Camus si rende conto che forse la vita umana, il destino umano ha una dimensione più grande di ciò che i sensi possano raggiungere. La volontà volente vuole sempre di più, indipendentemente dal fatto che persona che vuole sia o non sia in grado di soddisfarla.

È la coscienza che mette a confronto la riflessione originaria su se stesso e sul mondo e questa riflessione, pur prendendo le mosse dall'ente finito, non si ferma e tende all'infinito, giacché il finito non soddisfa più. Così Camus, trovandosi ad un incrocio sceglie di incamminarsi su quella via che porta alla soglia del mistero dell'infinito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Camus, Albert; *Oeuvres Complètes I – Le Mythe de Sisyphe*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes II - La peste*; Paris, 2006 *Oeuvres Complètes - L'Envers et l'Endroit*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes II - La peste*; Paris, 2006 *Oeuvres Complètes - Noces*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes II - La peste*; Paris, 2006 *Oeuvres Complètes - L'État de Siège*; Paris, 2006
_____. *L'Homme Révolté*; Paris, 2005
_____. *Oeuvres Complètes II - La peste*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – Lettres à un ami allemand*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – L'Étranger*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – La Chute*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – Actuelles. Chroniques 19944-1948*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – Écrits posthumes*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – La Mort Heureuse*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – Le Théâtre du Travail*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – Caligula*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – Révolte dans les Asturies*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – Le Malentendu*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – Articles, préfaces, conférences 1931-1948*; Paris, 2006
_____. *Oeuvres Complètes I – Été*; Paris, 2006
- Cannell, F; *The anthropology of Christianity*; Durham, 2006
- Carrara, C; *La solitudine nelle filosofie dell'esistenza*; Milano, 2000
- Cassirer, C; *An essay of man: an introduction to a philosophy of human culture*; New Haven, CT, 1962
- Chiodi, P; *Esistenzialismo e fenomenologia*; Milano, 1963
- Cunningham, M.K; *God and evolution: a reader*; New York-London, 2007
- Daigle, C; *Existentialist thinkers and ethics*; Montreal, 2006
- Daileader, C.R; *Eroticism on the Renaissance stage: transcendence, desire and the limits of the visible*; Cambridge, 1998
- Damian, B; *Intentionality and transcendence: closure and openness in Husserl's phenomenology*; Madison, 2002
- Dawkins, R; *The God delusion*, Boston-New York, 2006
- De chardin, P.T; *The Phenomenon of Man*; London, 1961
- Derrida, J; *La voce e il fenomeno: introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*; Milano, 1997

- _____. *Religion*, edited by Jacques Derrida and Gianni Vattimo, 1998
- Desmond, W; *Being and the between*, Albany, 1995
- Dostoevskij F; *Povera gente*; Milano, traduzione di Alessio Melitretto, 1977
- _____. *I demoni*; Milano, 1986
- _____. *The Karamozov Brothers*; Moscow, Traslated by Julius Katzer, 1980
- Etter, B.K; *Between transcendence and historicism: the ethical nature of the arts in hegelian aesthetics*; Albany, 2006
- Faulconer J.E; *Transcendence in philosophy and religion*; Bloomington, 2003
- Montano, A; *Camus: un mistico senza Dio*; Padova, 2003
- Montesinos, K; *La peste-Camus*; Paris, 1993
- Montgomery, G.F; *Noces pour femme seule: le féminin et le sacré dans l'œuvre d'Albert Camus*; Amsterdam-New York, 2004
- Naaman, A; *La Mort et Camus*; Paris-Beyrouth, 1980
- Nacer-khodjar, H; *Albert Camus, Jean Sénac, ou, Le fils rebelle*; Paris, 2004
- Nguyen-van-huy, P; *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*; Neuchatel, 1961
- Nicolas, A; *Albert Camus, ou, le vrai Prométhée*; Paris, Ed. Seghers, 1966
- _____. *Camus: la vita, il pensiero, i testi esemplari*; Milano, traduzione di Patrizia Mazzali, 1971
- Noetinger, E; *L'imaginaire de la blessure: étude comparée du 'Renégat, ou, Un esprit confus' d'Albert Camus, de 'Voyage au bout de la nuit' de Louis-Ferdinand Céline, de 'Light in August' de William Faulkner, et de 'The snows of Kilimanjaro' d'Ernest*; Amsterdam, 2000
- Oliveira, B.J. de; *A Revolta em Albert Camus*; Rio de Janeiro, 2000
- Orme, M.P; *L'Homme révolté. Vers une justification éthique de la justice. L'Homme révolté : cinquante ans après Albert Camus*; Paris, 2001
- _____. *The development of Albert Camus's concern for social and political justice in his non-fictional writings*; Lancaster, 2007
- Ory, C.E; *Camus y el ateísmo "In extremis"*; Madrid, 1984
- Parker, E; *Albert Camus. The artist in the arena*; Madison-Milwaukee, 1965
- Passeri, P.V; *Albert Camus, uomo in rivolta*; Bologna, 1965
- Pozzoli, L; *Profili: Cioran, Canetti, Camus, Céline*; Milano, 1997
- Quilliot, R; *La mer et les prisons*; Paris, 1980
- Rath, M; *Albert Camus, Absurdität und Revolte: eine Einführung in sein Werk und die deutsche Rezeption*; Frankfurt, 1984
- Rauer, M; *Interkulturelle Aspekte im Schaffen von Albert Camus: der Spanienbezug*; Wien-London, 2005
- Rava, C.E; *Il paradosso della rivolta, saggio su Albert Camus*; Milano, 1980
- Rehbein, J; *Albert Camus: Vermittlung und Rezeption in Frankreich: über*

- 32
- Bedingungen literarischen Erfolgs*; Heidelberg, Winter, 1978
Reichelberg, R; *Albert Camus, une approche du sacré*; Paris, 1983
Rey, P.L; *Camus: l'homme révolté*; Paris, 2006
Rhein, P.H; *Albert Camus*; Boston, 1979
Ribeiro, H; *Do absurdo à solidariedade: a visão do mundo de Albert Camus*; Lisboa, 1996
Ricci, M; *Camus, dal nichilismo al nichilismo*; Roma, 1976
Ricchi, R; *La casa davanti al mondo: dramma in tre atti dal romanzo La morte felice di Albert Camus*; Piovana, 1989
Riggs, L.W; *Resistance to culture in Molire, Laclos, Flaubert, and Camus: a post-modernist approach*; Lewiston-Lampeter, 1992

NOTE

1 *La libertà nel senso più originale e allargato – vale a dire, la vera libertà – perciò la libertà soltanto fisica, qui, non viene presa in considerazione.*

2 Finalement, je choisis la liberté. Car même si la justice n'est pas réalisée, la liberté le pouvoir de protestation contre l'injustice et sauve la communication. La justice dans un monde silencieux, la justice des muets détruit la complicité, nie la révolte et restitue le consentement, mais cette fois sous la forme la plus basse. C'est ici qu'on voit la primauté que reçoit peu à peu la valeur de liberté. Mais le difficile est de ne jamais perdre de vue qu'elle doit exiger en même temps, la justice comme il a été dit. Ceci posé, il y a une justice aussi, quoique bien différente, à fonder la seule valeur constante dans l'histoire des hommes qui ne sont jamais bien morts que pour la liberté. La liberté c'est pouvoir défendre ce que ja ne pense pas, même dans un régime ou un monde que j'approuve. C'est pouvoir donner raison à l'adversaire. Camus (2006, p. 96)

3 De Finance (2003, p. 12-13) afferma che l'atto libero è un atto proprio del soggetto in quanto la sua natura è di essere più che natura; nasce in quello intervallo spirituale in cui si manifesta l'io, ne è esso stesso la manifestazione. Occorre d'altronde andare più lontano. La libertà – parliamo, beninteso della libertà umana – non consiste tanto nel darsi la propria fisionomia spirituale, il proprio modo d'essere interiore. La libertà rivela dunque il senso più profondo dell'essere umano, anche la sua dimensione spirituale e rivelatrice dell'essenza umana. Camus non s'interroga su questa dimensione spirituale, ma egli semplicemente

costata la sua esistenza.

- 4 Scrive Marion: It behoves us to interrogate explicitly the inevitable ambiguity of givenness – donation – so as to articulate the concept of givenness. This difficulty, which arises in the word, should therefore be examined to the letter. [...] This movement of imposing itself on me, arriving upon me from before or in front of me, is just enough to detect a certain givenness. The given of the problem come from a certain givenness: Before the givenness, the distribution of subjects, the publication of the theme of the contest, the scientific diffusion of an aporia or paradox, the givens are still unknown to me, unavailable, unforeseeable – and it is precisely on account of this that they were given. This making the givens available also refers to a certain givenness for another reason: in giving themselves, they not only make themselves accessible, they open a new situation for those who receive them – the examination, where everyone is equal, except for their competence, an arrangement that negates social or natural status. È dunque una necessità se interrogare sul significato della donazione dell'essere piuttosto che sfuggire a questo compito, ma non è detto che il significato verrà trovato con facilità.
- 5 A. CAMUS, ALBERT; Carnets 1951-1959, 261. L'autore scrive: Comme je le voulais journée de solitude et de réflexion. Commencer dès maintenant ce détachement qui devra être achevé à cinquante. Ce jour-là, je régnerai.
- 6 Camus wrote The Myth of Sisyphus not only to explain his program for a revitalized life but also to justify it. He stresses that the human body is the ultimate vehicle for shaping and legitimizing happiness because the body, once it is removed from the traditional and censorious body politic, is fundamentally “innocent”. He does not understand innocence to mean the absence of experience. He refers rather to a state of mind and a sexual life unaffected by experience. Camus, at this point of his life, viewed loft as a purely social construct. Love purged of all external attributes now reappears in the authentic form of a purified sexuality [...]. Even though sexual conquests and monasteries seem to follow each other in chronological order, Camus is ultimately describing orgasms and silences unfolding within a male body that is its own sacred sanctuary. It is a body encompassing both east and west, dawn and sunset, lovers present and lovers gone, or as Don Juan puts it, “all those deaths and all those rebirths”. Camus, however, as his preface demonstrates, would sooner or later have to

write works that would make silence not the end result of sex but the point of departure for love, that would dramatize the social scene and not just the inner scene. He would write narratives in which everyone is a subject, not just mothers and sons. The contrast with nature and the satire of class gradually become a renewed contract with society. L'autore in questione sottolinea anche il dilemma che Camus ha affrontato: descrivere l'amore sensuale piuttosto che l'odio che ha tanto desiderato combattere. Ambedue i campi suscitavano passione da un uomo che amava il corpo di una donna con la stessa passione con cui odiava la guerra. Scribe Rizzuto: one of Camus' principal dilemmas, therefore, in writing a love scene as opposed to a hate scene, was to decide how far he would bring the male in his erotic discourse with a woman without loss of innocence. As long as he remained a sexual male in nature, that is, a material and biological entity, he was innocent. Op. Cit. Pagina 86. L'autore fa un'interessante paragone fra la solitudine e l'egoismo, laddove l'uomo insegue la felicità come una forza unificante della ragione che va oltre il proprio limite. Il desiderio della felicità si spinge come una forza che trascina tutto verso la pienezza dell'essere. Scribe: As we read further in Camus, we pick up more information about what constitutes manliness. To be a man is to be egoistic, and a man's unique duty in life, according to Patrice Mersault, is only to be happy. Male egotism and the pursuit of happiness do not demonstrate the same shorthand efficiency of the common, everyday clichés already noted [...] what counts is being man. ID., 46

- 7 Non mi dilungherò sull'impressione che produsse questo racconto. Dirò soltanto che, quando tornai a Pietroburgo, nel medesimo giorno del famoso incendio dell'Apraksinskij Dvor, gli edifici del grande mercato della città, la parola nichilista era già su migliaia di bocche e la prima esclamazione che udii sulle labbra del primo conoscente in cui mi imbattei Presso la Neva furono: Guardate quel che fanno i vostri nichilisti! Volpi (2003, p. 8).