

## PRESENTAZIONE DEL LAVORO

Il progetto del dott. Giovanni Gaetani si ripropone di fornire una visione aggiornata e dettagliata dell'opera di Albert Camus, colta in tutta la sua ampiezza, al fine ultimo di permettere al lettore italiano di superare la maggior parte dei pregiudizi storiografici che tuttora impediscono una giusta ricezione del messaggio camusiano in sede accademica ed extra-accademica, *in primis* il pregiudizio diffuso che negherebbe a Camus lo *status* di filosofo.

### INTRODUZIONE

La sezione introduttiva è suddivisa in tre parti. Nella prima («*Pourquoi Camus?*»: *il senso complessivo del lavoro*) vengono innanzitutto giustificate alcune scelte stilistiche e metodologiche: da una parte, la decisione di attenersi in sede argomentativa ad un linguaggio propriamente «camusiano», fedele, cioè, ad un certo lirismo poetico e ad una volontà di chiarezza che Camus stesso riteneva componenti fondamentali e non accessorie della filosofia; dall'altra, la decisione di analizzare l'opera di Camus con un approccio *tematico-concettuale* piuttosto che per mera successione *cronologica* o per suddivisione *stilistica*, al fine di far emergere in tutta la sua chiarezza quella struttura teoretica che ne costituisce l'ossatura fondamentale.

Dopo un brevissimo appunto critico sullo stato delle traduzioni italiane («*Traduttore traditore*»: *nota sulle traduzioni e abbreviazioni adoperate*), il terzo capitolo dell'introduzione («*Più grande è l'uomo, più vera è la filosofia*»: *una biografia di Camus*) ripercorre le tappe fondamentali della vita di Camus, egli stesso sostenitore convinto, sulla scia di Nietzsche, del carattere veritativo della vita per la filosofia, ovvero della necessità di portare testimonianza delle proprie idee al fine di validarle.

### LA QUESTIONE PRELIMINARE: CAMUS E LA FILOSOFIA

La prima sezione del lavoro analizza sistematicamente una delle controversie decisive della storiografia camusiana: se, e a quali condizioni, Camus possa essere considerato un filosofo.

Nel primo capitolo (*La posizione del problema: perché un filosofo?*) la questione è stata delineata nei termini di una *contraddizione* tra due aspetti apparentemente idiosincratici della visione filosofica camusiana: da una parte, il reiterato rifiuto dell'etichetta di filosofo («*Je ne suis pas un philosophe*»); dall'altra, l'altrettanto reiterata volontà di filosofare in maniera alternativa («*Si tu veux être philosophe, écris des romans*»). Per risolvere questa contraddizione apparente e per mostrare l'effettività continuità tra queste due opposte posizioni si è dunque scelto, da una parte, di rintracciare i motivi particolari della *pars destruens* di Camus, dall'altra, di individuare i contorni della sua ridefinizione della figura del filosofo.

Il secondo capitolo (*La critica della filosofia contemporanea*) indaga esattamente questo primo aspetto della questione: analizzando la quadruplici critica

camusiana alla filosofia contemporanea, questo capitolo delinea, per via apofatica, una prima *silhouette* del filosofo che Camus si sforzava di essere.

Nello specifico, la prima critica di Camus si oppone a quello che è stato definito «feticismo storico e abuso del principio di autorità» della filosofia contemporanea. Secondo Camus questa deriva si consumerebbe nell'aver fatto «della Storia della Filosofia l'unico tema serio di ogni filosofia» e nell'essere passati «dall'età dei filosofi che si occupavano di filosofia» a quella «dei professori di filosofia che si occupano dei filosofi».

La seconda critica invece è mossa al «cripticismo e all'auto-referenzialità» del linguaggio scelto dai filosofi contemporanei, i quali spesso adoperano un gergo inaccessibile non solo ai non-filosofi, ma anche agli stessi «addetti ai lavori». Principali – ma non unici – obiettivi polemici di Camus sono stati a tal riguardo Sartre ed Heidegger, così come ben si evince in particolare dall'analisi de *L'impromptu des philosophes*, pièce teatrale di Camus pubblicata postuma soltanto nel 2006.

La terza critica è mossa invece alla «irrelevanza dei problemi filosofici trattati», ovvero l'incapacità, da parte della filosofia contemporanea, di parlare di questioni di interesse comune e di rilevanza pratica, limitando la sua speculazione a questioni intraparametriche eccessivamente astratte, di interesse esclusivo di un uditorio ristretto di specialisti.

La quarta ed ultima critica di Camus è infine rivolta al metodo e all'ambizione totalitaria della filosofia sistematica, al suo approssimare il reale con l'intento ultimo di sussumerlo al di sotto di un unico principio chiarificatore o, comunque, all'interno di una struttura argomentativa rigida ed onnicomprensiva – ciò che Kant chiamava *Architettonica della ragione*.

In questa prospettiva, il reiterato rifiuto camusiano dell'etichetta di filosofo assume allora un significato *ironico*, andandosi a configurare come un rifiuto del tutto *contingente e parziale* della filosofia accademica e sistematica, piuttosto che della storia della filosofia e della filosofia *tout court*.

A sostegno di questa tesi, nel successivo capitolo (*Un filosofo fuori dalla filosofia*) viene mostrata la *pars construens* camusiana, ovvero la complessa ma coerente figura del filosofo che Camus stesso ha cercato di incarnare in prima persona, attraverso le sue opere e la sua stessa vita. Nello specifico, grazie ad un rimando costante alle note dei *Carnets*, sono state messe in evidenza alcune convinzioni fondamentali di Camus: l'idea che non si possa filosofare «che per immagini e per sentimenti», poiché essi, da soli, «moltiplicano la filosofia per dieci»; la volontà di «essere filosofo scrivendo romanzi»; la convinzione che «le filosofie valgono ciò che valgono i filosofi», etc.

In questo modo, in conclusione del capitolo, è stato possibile definire Camus in tre modi interconnessi:

1. *un filosofo fuori dalla filosofia* – intendendo chiaramente, con quest'ultimo termine, la filosofia accademica e sistematica;
2. *un filosofo che scrive per essere compreso* – alludendo evidentemente alla possibilità che esistano filosofi che scrivono per non essere compresi;
3. *un filosofo attraverso l'artista* – volendo mettere in risalto in questo modo la

precedenza del momento filosofico su quello artistico, quest'ultimo essendo un mezzo di espressione del primo.

## I CICLI CONCETTUALI DEL PENSIERO CAMUSIANO

L'obiettivo di questa lunga sezione monografica è di evidenziare, allora, la consistenza filosofica dell'opera di Camus, mostrandone i presupposti, i fini, la coerenza interna e, soprattutto, la specificità della sua evoluzione.

A tal riguardo, il primo capitolo (*Il significato di ciclo concettuale: la fisionomia di un'opera*) pone preliminarmente tre premesse metodologiche imprescindibili:

1. *la giusta definizione di ciclo concettuale*: laddove l'opera di alcuni filosofi (Wittgenstein, Heidegger, Kant, etc.) per loro stessa ammissione si divide in due fasi ben distinte e contrastanti, dove la seconda nega e supera la prima, l'opera di Camus si sviluppa invece per *cicli concettuali*, in cui c'è piuttosto «evoluzione senza annullamento», ovvero coesistenza di ogni nuovo ciclo con i precedenti, come in una sorta di «spirale dove il pensiero ripassa su dei vecchi sentieri senza cessare per questo di sovrastarli» – l'immagine della spirale è di Camus stesso;
2. *la necessità di concepire l'opera camusiana nella sua interezza*: uno degli errori più comuni e compromettenti della ricezione camusiana è quello di leggere le singole opere in maniera *isolata* ed *atomistica*, laddove esse invece «formano un tutto in cui ognuna di esse si chiarisce attraverso le altre», come sottolinea lo stesso Camus, motivo per il quale i suoi libri «non devono essere giudicati uno ad uno, bensì nel loro insieme e nel loro evolversi»;
3. *la ricollocazione dell'origine della filosofia camusiana dall'assurdo alla mediterraneità*: pregiudizio diffuso è quello di vedere in Camus un nichilista, un pessimista o, per usare le sue stesse sarcastiche parole, un «pittore ed un profeta dell'assurdo»; questo perché, da una parte, si concepisce la riflessione sull'assurdo come un punto d'arrivo, quando in realtà, per stessa ammissione dell'autore, essa non è che un mero «punto di partenza»; dall'altra perché si considerano come «giovanili» quelle opere «mediterranee» che, invece, sono l'origine stessa della riflessione camusiana, il serbatoio concettuale a cui essa attinge in ogni momento.

Applicando queste tre premesse metodologiche, il secondo capitolo (*La mediterraneità come condizione originaria*) è volto giustappunto ad un'analisi dettagliata della condizione mediterranea, definita come «dimensione di fortunato e contingente equilibrio tra uomo e natura» e come «appello perpetuo alla lucidità di fronte al rovescio e al diritto delle cose», in nome di una nietzschiana «fedeltà alla terra» che rifugge e rinnega ogni *Hinterwelt*. All'interno del suddetto capitolo vengono anche discussi: 1) la nozione camusiana di «ingiustizia climatica», intesa come «discriminante tra povertà e miseria»; 2) una critica alla nozione storiografica di «misticismo camusiano»; 3) la possibilità di delineare una «morale mediterranea», in esplicita opposizione a quel filone interpretativo che vorrebbe vedere nella condizione mediterranea una professione di edonismo e di immoralismo.

Il terzo capitolo (*Perdere il mondo: l'estraneità*) analizza nello specifico la nozione camusiana di estraneità, definita come «rottura dell'equilibrio uomo-mondo» e conseguente «*Ausgang* forzata dallo stato di mediterraneità». Dopo aver passato in rassegna («*Bussare sulla porta della sventura*»: *la casistica camusiana degli eventi estranianti*) i vari momenti letterari in cui i personaggi camusiani divengono «stranieri» alle proprie esistenze, l'analisi si è soffermata sui tre tipi di estraneità descritti da Camus:

1. *estraneità cosmologico-metafisica*, intesa come riconoscimento dell'alterità essenziale dell'uomo al proprio mondo a seguito dello smascheramento di quel processo di proiezione antropomorfa che portava ingenuamente l'uomo a concepire ogni cosa ed evento, se non come parte di un disegno divino superiore, almeno come tessera in un più grande mosaico cosmologico – o, similmente, come tappa necessaria di un divenire teleologico antropomorficamente orientato;
2. *estraneità linguistico-comunicativa*, intesa come presa di consapevolezza dell'estraneità dell'uomo al suo linguaggio nella duplice dimensione di un uso improprio – e comunque sempre perfettibile – dei propri mezzi espressivi e, più in profondità, di un'impossibilità intrinseca al linguaggio stesso, nella misura in cui esso non è *di per sé* in grado di comunicare adeguatamente in forma umana una realtà che è estranea ed oltrepassa l'umano stesso, a prescindere da come e da chi venga impiegato;
3. *estraneità politico-morale*, intesa come concepimento della propria non-appartenenza ad una comunità umana unica ed assoluta e conseguente emergenza di un sentimento di estraneità rispetto all'umano, agli uomini e, più nello specifico, alle loro intransigenti e manichee visioni particolari, sia a livello morale che a livello politico – visioni che sanciscono la fine di un'idilliaca fratellanza universale e l'inizio di una tragica dimensione di isolamento esistenziale, in cui gli uomini si contrappongono gli uni agli altri in nome di ideologie e visioni della vita opposte ed inconciliabili.

Il quarto capitolo (*Un'impossibile riappropriazione: l'assurdo*) definisce l'assurdo sia in quanto «consolidamento del divorzio tra uomo e mondo» – divorzio che interdice qualsiasi ingenuo ritorno all'«arsenale delle vecchie soluzioni» metafisiche e religiose; sia in quanto conseguente «ricerca sperimentale di una felicità in assenza di Dio».

Nello specifico, per prima cosa sono state definite le condizioni di possibilità dell'esperienza assurda («*Un homme qui ne triche pas*»: *le imprescindibili premesse di un esperimento assurdo*). L'assurdo infatti, nell'ottica camusiana, non è una condizione ontologicamente necessaria, ma semplicemente una possibilità esistenziale alla quale si accede rispettando alcune condizioni particolari: 1) aver fatto esperienza della propria estraneità all'esistenza; 2) riconoscere la lucidità, l'onestà e l'orgoglio umani come valori a cui attenersi; 3) essere pronti a «portare testimonianza» delle proprie verità con l'esempio pratico – quello che Camus chiama «criterio nietzschiano».

Nel paragrafo successivo («*La questione fondamentale della filosofia*»: *suicidio e senso della vita*), l'analisi si è soffermata sulla valenza filosofica del suicidio, *envers* attraverso il quale Camus affronta il drammatico *endroit* del senso della vita, poiché, lungi dall'essere un gesto insensato, il suicidio è il riconoscimento «dell'assenza di ogni

ragione profonda di vivere, del carattere insensato di questa agitazione quotidiana e dell'inutilità della sofferenza – motivo per il quale Nietzsche lo ha definito «der Tat des Nihilismus».

A seguire, dopo aver analizzato il rapporto che intercorre tra i concetti non sinonimici di assurdo e di nichilismo («*Un esilio senza ricorso*»: *il carattere storico dell'assurdo come coscienza del nichilismo*), la riflessione si è soffermata («*Diviniser ce qui nous écrase*»: *il tradimento dell'assurdo, la negazione della ragione*) su quelli che Camus ha definito mirabilmente «suicidi filosofici», ovvero tutte quelle riflessioni filosofiche che, partite dall'evidenza dell'assurdo, negano questa stessa evidenza attraverso un salto nella trascendenza divina o in una Ragione assolutizzata.

Nell'ultimo paragrafo («*Sisyphé ou le bonheur aux Enfers*»: *le possibili conseguenze dell'assurdo*) l'analisi ha ripercorso il tentativo camusiano di immaginare un'idea di felicità all'interno della condizione assurda stessa. Questa «felicità agli inferi» è magistralmente incarnata da Sisifo, eroe assurdo per eccellenza, simbolo inequivocabile dell'uomo senza Dio. Di qui la scelta di tradurre – e dunque interpretare – il famoso e linguisticamente equivoco «*Il faut imaginer Sisyphe heureux*» come «bisogna immaginare Sisifo felice», intendendo con questa espressione non un imperativo morale, né una impossibilità logica, né una necessità oggettiva, bensì piuttosto un'esigenza contingente dell'uomo contemporaneo che deve dimostrare di aver superato la tradizione di pensiero occidentale, per la quale Sisifo (*id est* l'uomo senza Dio) è condannato senza appello all'infelicità.

Il quinto ed ultimo capitolo della seconda parte (*Non amare, né rifare ma correggere la creazione*): *la rivolta*) analizza in tutta la sua lunghezza la riflessione camusiana sulla nozione di *révolte*.

Dopo aver messo in evidenza il legame profondo e non recidibile che intercorre tra l'assurdo e la rivolta, al tal punto che non si può immaginare il primo senza la seconda e la seconda senza il primo, l'analisi ha messo a fuoco quella che è stata definita *La chiave di (ri)volta oltre l'assurdo*, ovvero *la solidarietà umana*. In quest'ottica, la rivolta viene definita come «atto di protesta negatrice dal quale emerge e si chiarifica un valore positivo – originariamente indefinito e confuso – che lega ogni individuo agli altri uomini»; valore che Camus definirà, non senza qualche ambiguità, «natura umana».

Nei paragrafi successivi («*Contro Dio e la sua creazione*»: *la rivolta metafisica* – «*Rifare la creazione senza Dio*»: *la rivolta storica*), l'analisi seguirà la storia della rivolta, così come interpretata da Camus, nelle sue due tappe principali:

1. dapprima in quanto protesta metafisica e meramente intellettuale contro la Creazione – concepita come intrinsecamente ingiusta e contraddittoria – e contro un Dio creatore altrettanto ingiusto nella sua esistenza onnipotente; gli autori di riferimento saranno, nell'ordine, il Marchese de Sade, i *dandies*, Dostoevskij e il suo Ivan Karamazov, Stirner e Nietzsche;
2. a seguire in quanto superamento di questa sterile protesta intellettuale in direzione di un'azione rivoluzionaria concreta ed efficiente, volta al rifacimento stesso della Creazione nella Storia, in assenza di Dio; qui invece gli autori analizzati saranno Rousseau, Saint-Just, Marat, Robespierre, Hegel e Marx.

Nel paragrafo successivo («*Tra la grazia e la storia, tra Dio e la spada*»: *la*

*misura del pensiero meridiano*) si è cercato di definire la complessa proposta normativa di Camus che va sotto il nome di «la pensée de midi»: da una parte, in quanto «opposizione alla duplice dismisura delle filosofie dell'Eternità e della Storia»; dall'altra, in quanto «difficile quanto necessaria ricerca di una misura tra le molteplici antinomie del pensiero e della vita – misura che però non si illude di poter risolvere la contraddizione, ma che, al contrario, decide eroicamente di abitarla».

Nel paragrafo successivo («*Lottare contro la peste e non mettersi in ginocchio*»: *un'etica della rivolta in azione*) l'obiettivo è stato di rintracciare all'interno de *La Peste* i lineamenti di un'applicazione possibile – seppur soltanto letteraria – degli insegnamenti della rivolta e del pensiero meridiano. Ripercorrendo le vicende dei tre personaggi principali (Padre Paneloux, il dottor Bernard Rieux e Tarrou) e sistematizzando le loro diverse *Weltanschauungen*, l'analisi ha fatto emergere quattro possibili principi etici interconnessi – di *ignoranza*, di *urgenza*, di *correzione* e di *vigilanza*.

## QUESTIONI CAMUSIANE

L'ultima parte del lavoro si ripropone innanzitutto di fare il punto sullo *Stato degli studi camusiani italiani*, definendone i limiti e prospettando una possibile sua evoluzione nel futuro prossimo. Successivamente, l'obiettivo è stato quello di ribadire *L'attualità del messaggio camusiano*, analizzando nello specifico tre problematiche fondamentali (il rapporto di Camus con la religione, con la politica e con l'arte) ed individuando, di conseguenza, tre *possibili linee di ricerca* per i futuri studi camusiani italiani.

Nel primo di questi tre paragrafi («*Io non credo in Dio e non sono ateo*»: *il senso della non-credenza camusiana*), dopo aver confutato, in sede storiografica, i diversi *malentendus* interpretativi (Camus «ateo», Camus «cripto-cristiano», Camus «in procinto di convertirsi», etc.), l'analisi ha cercato di mettere in mostra l'insuperabile refrattarietà dell'opera camusiana a qualsiasi etichetta tradizionale, proprio perché, con la sua riflessione, Camus ha cercato di raggiungere «un territorio inedito, altro, inesplorato dal pensiero e indefinibile dal vocabolario», non riducibile dunque ad un «mero agnosticismo, poiché tutti i "personaggi concettuali" camusiani, per quanto non si pronuncino mai sull'esistenza di Dio, agiscono in ultima istanza *etsi Deus non daretur*; né ad un ateismo radicale, poiché i medesimi personaggi sono attraversati sempre, fino in punto di morte, da un tragico *déchirement* e da un sentimento di incertezza insolubile che non potrebbe in alcun modo, per logica e per onestà, compiacersi nella sterile e risentita affermazione della non-esistenza di Dio».

Nel secondo paragrafo («*La politica non è religione, o altrimenti è inquisizione*»: *agire in un'epoca post-ideologica*), dopo aver evidenziato il controverso rapporto di Camus con la politica (la breve esperienza nel Partito Comunista Algerino, la resistenza, la questione algerina, la critica ai totalitarismi, etc.), la riflessione ha cercato, attraverso un rimando ad alcuni passaggi più o meno nascosti dell'opera camusiana, di ricollocare la posizione politica camusiana dall'universo *libertario* a quello *liberale*, ben consapevole di quanto possa essere complessa e controversa una simile operazione, per questioni linguistiche, culturali e storiografiche.

Nell'ultimo paragrafo («*Creare pericolosamente*»: *il ruolo dell'artista tra*

*solidarietà e solitudine*) la riflessione ha dapprima analizzato brevemente la teoria estetica di Camus, sia in relazione al concetto di assurdo che a quello di rivolta e nella sua duplice opposizione sia al formalismo che al realismo, per poi approfondire la visione camusiana dell'intellettuale/artista «*embarqué*» piuttosto che «*engagé*», sempre scisso tra la tentazione dell'essere «*solitaire*» e la necessità dell'essere «*solidaire*».