

«Bonheur» e «Inquiétude»: Albert Camus tra Plotino e Sant'Agostino

Abstract

This study highlights the very profound dual nature of Albert Camus' work and his debt to Plotinus and Saint Augustine. Camus' existential speculation began with his graduation thesis, *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, written in 1936. For Camus there exists an illuminated Greece and a more obscure one linked to Christianity, even though Greek culture rejects the concept of salvation as the direct consequence of God's incarnation. Camus' existential research seems to lie in this dual nature of Greek culture, the Socratic spirit of reason on the one hand and that other facet of human life steeped in mystery. Camus' idea of happiness seems to reflect this dual Plotinian and Agostinian vision and seems to find a perfect synthesis in the idea of the godless saint. Uneasiness and happiness are the "envers" and the "endroit" which consume Albert Camus, the jealous keeper of the right to earthly happiness and the admirable estimator of the virtues of Christianity.

La présente étude met en relief la profonde dualité de l'œuvre d'Albert Camus héritier de la pensée de Plotin et de Saint Augustin. Le point de départ de la spéculation existentielle de l'auteur est son mémoire de maîtrise *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme* écrit en 1936. Camus reconnaît près de la Grèce de la lumière une Grèce de l'ombre à laquelle se rattache le Christianisme. Même si on peut parler d'une partie plus mystérieuse et moins classique de la culture grecque, le monde hellénique refuse l'idée du salut en tant que conséquence directe de l'incarnation de Dieu. Le contraste entre l'esprit rationnel, socratique et radieux de la Grèce et son aspect plus obscur, décadent et porté à la culpabilité, représente admirablement les deux parties de la quête existentielle camusienne. Sa conception du bonheur, toujours adhérent à la réalité terrestre de la condition humaine, dans toutes les nuances de la joie et du désespoir, semble refléter la double vision plotinienne et augustinienne et trouver une synthèse parfaite dans l'idée du saint sans Dieu. L'inquiétude et le bonheur sont l'envers et l'endroit entre lesquels se débat Albert Camus, gardien jaloux du droit au bonheur terrestre et admirable estimateur des vertus du Christianisme.

L'opera di Albert Camus si contraddistingue per una continua dualità che affonda le sue radici nel pensiero di Plotino e di Sant'Agostino. Nella sua tesi di laurea *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme. Plotin et Saint Augustin'* (1936), l'autore getta le basi di una riflessione esistenziale che si dispiegherà in tutte le opere successive fino al postumo *Premier Homme* (1994). Solitamente trascurata dagli studi

(1) Le citazioni del testo fanno riferimento alla seguente edizione: A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, in *Essais*, Edition critique par R. QUILLIOT et L. FAUCON, Paris, Gallimard, 1972 («Bibliothèque de la Pléiade»). Sul legame di ascendenza spirituale che unisce idealmente Camus a Sant'Agostino, cfr. P. ARCHAMBAULT, *Augustin et Camus*, in «Recherches Augustiniennes», 6, 1969, pp. 195-221; E. C. RAVA, *La ricerca di Dio: Albert Camus e Agostino a confronto*,

in «Lateranum», 55, 1989, pp. 69-133; A. PIERETTI, *Albert Camus. Unde malum?*, in AA. VV., *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, a cura di L. ALICI-R. PICCOLOMINI-A. PIERETTI, Roma, 2000, vol. I, pp. 225-247. Della vastissima bibliografia critica su Albert Camus ricordiamo lo studio fondamentale di O. TODD, *Albert Camus, une vie*, Paris, Gallimard, 1996 ed infine il saggio di A. PROUTEAU, *Albert Camus ou le présent impérissable*, Paris, L'Harmattan, 2008.

camusiani, la tesi del ventiduenne Albert Camus, discussa all'Università di Algeri, presenta un notevole interesse per gli interrogativi che pone e per le soluzioni proposte dall'autore. Come l'antichità pagana è divenuta cristiana? L'antica domanda già posta dal Neoclassicismo tedesco, da Goethe a Nietzsche, per Camus trova risposta, sull'impronta dell'autore di *Così parlò Zarathustra*, se si considera la duplice natura dell'Ellade, quella radiosa, razionale e socratica e quella più oscura, decadente e colpevolistica: «Tout porte à mettre en valeur près de la Grèce de la lumière une Grèce de l'ombre, moins classique, mais aussi réelle»². A questo aspetto orientaleggiante del mondo greco si ricongiunge il Cristianesimo, ma, al contempo, qualcos'altro si oppone in anticipo alla sensibilità cristiana: la Grecia luminosa vede nell'uomo la misura di se stesso, l'autonomia e la compiutezza. I Greci ammettono una giustificazione agonistica ed estetica dell'esistenza. Il loro Vangelo consiste nell'immedesimazione con le forze della natura. Il loro Regno è tutto di questo mondo e credono nella beata innocenza del divenire. In contrapposizione all'innocenza greca si colloca la parte più misterica, quella più idealmente affine al Cristianesimo. Manifestazione del tormento di un'epoca, la religione cristiana è interpretata da Camus attraverso il filtro del pensiero pascaliano. L'autore algerino sottolinea soprattutto il grande rilievo dato al peccato, al senso della morte, alla trascendenza del Regno di Dio e, in maniera particolare, alla salvezza dispensata dalla grazia soprannaturale. Punto centrale di contrapposizione tra Ellade e Cristianesimo è, come evidenzia Camus, l'idea della salvezza in quanto diretta conseguenza dell'incarnazione di Dio.

La parte più interessante ed originale del lavoro camusiano è riservata alla gnosi che, sebbene analizzata nel suo rapporto di derivazione dal pessimismo cristiano, costituisce per Camus un tentativo di ellenizzare la fede cristiana: «Le Gnosticisme c'est en effet une réflexion grecque sur des thèmes chrétiens. [...] On retrouve chez eux le thème de l'Incarnation. Le problème du mal les obsède»³.

Ma di fatto, l'Ellenismo non può separarsi dalla concezione che vede l'uomo tenere il destino saldamente nelle proprie mani. L'attaccamento a tale principio determina il distacco che divide due grandi pensatori del mondo antico: Plotino e Agostino.

In contrasto con la tesi assai diffusa relativa al predominante neoplatonismo agostiniano, Camus sostiene che molte sono le cose che separano Sant'Agostino da Plotino. Diversi sono i punti sui quali Agostino dipende da Plotino, ma riguardo alle tematiche essenziali e cioè il Verbo fatto carne, in particolar modo, e la dottrina del male morale che non trova una soluzione nei misteri o nell'ascesi filosofica, Sant'Agostino è innegabilmente cristiano e non greco:

Nous l'avons vu, ce qu'il a puisé chez les auteurs platoniciens c'est une certaine conception du Verbe. Mais son rôle fut d'y faire entrer le Christ et par là de donner toute son extension au Verbe fait chair. [...] Cette union d'un corps et d'un verbe est indestructible. L'homme et le Christ ne font qu'un, c'est tout le mystère chrétien. [...] Ce qu'il faut noter ici, c'est que plus la notion du verbe chez Saint Augustin est plotinienne et plus il se sépare du Néoplatonisme dans la mesure où l'union de ce verbe et de cette chair devient plus miraculeuse⁴.

Camus si schiera contro la tesi di Adolf von Harnack⁵ sulla ellenizzazione del Cristianesimo ed afferma che, in realtà, è necessario parlare di cristianizzazione

(2) A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, cit., p. 1225.

(3) *Ibid.*, p. 1250.

(4) *Ibid.*, pp. 1302-1304.

(5) Adolf von Harnack (1851-1930) sostiene che,

alle origini, la fede cristiana e la filosofia greca erano così intrecciate che molti elementi non essenziali al Cristianesimo penetrarono nella dottrina cristiana. Ricordiamo il testo fondamentale del teologo protestante *L'essenza del Cristianesimo*, pubblicato nel 1900.

dell'ellenismo decadente. L'imperiosa indipendenza dell'uomo ellenico cede il passo al pessimismo cristiano. Per Camus, il principale merito di Sant'Agostino è di aver sostituito il principio di forza greco con le idee d'inquietudine e d'impotenza tipicamente cristiane, senza formalmente tralasciare le categorie elleniche:

Grec par son besoin de cohérence, Chrétien par les inquiétudes de sa sensibilité, il resta longtemps à l'écart du Christianisme. Ce fut à la fois la méthode allégorique de Saint Ambroise et la pensée néoplatonicienne qui convainquirent Saint Augustin. Mais dans le même temps, elles ne le persuadèrent pas. La conversion était différée. [...] Ce que Saint Augustin exigeait à côté de la Foi, c'était la vérité, à côté des dogmes, une métaphysique. Mais s'il adopte un moment le Néoplatonisme ce fut bientôt pour le transfigurer. Et avec lui le Christianisme tout entier⁶.

Il punto di vista camusiano, in linea con le tesi di Étienne Gilson e di Jean Guitton⁷, riconosce al Cristianesimo una mirabile capacità di sintesi, distaccandosi, pertanto, dalle teorie di Émile Brehier⁸. Senza mai condividere le posizioni degli autori cattolici, Camus segue costantemente il pensiero pascaliano delle *Pensées*, secondo il quale l'intento del Cristianesimo è di opporsi alla torpidezza del cuore. Non avendo potuto annullare la morte ed eliminare la miseria e le disgrazie, gli uomini hanno deciso di non pensarci, di «se divertir» per essere felici:

Si l'homme était heureux il le serait d'autant plus qu'il serait moins diverti, comme les saints et Dieu. Oui; mais n'est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement? – Non; car il vient d'ailleurs et de dehors; et ainsi il est dépendant, et partout, sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables. [...] Quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir les raisons, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près. [...] L'unique bien des hommes consiste donc à être divertis de penser à leur condition ou par une occupation qui les en détourne, ou par quelque passion agréable et nouvelle qui les occupe, ou par le jeu, la chasse, quelque spectacle attachant, et enfin par ce qu'on appelle divertissement⁹.

La risposta del Cristianesimo al problema della morte implica, tuttavia, la ricusazione dei principi della tradizione greca: la fusione panica con la natura, l'autonomia dell'uomo ellenico e l'innocenza edenica. Camus ammira la soluzione cristiana e l'eroismo pascaliano, ma li percepisce lontani da sé, “estranei” alla sua sensibilità naturalistica che bene si congiunge alla magnificenza del mondo.

Oltre ad analizzare i rapporti tra Ellenismo e Cristianesimo, Camus è affascinato dallo sforzo logico di Plotino, dalla sua ricerca della bellezza, e dalla tragica angoscia di Sant'Agostino. Egli avverte l'esigenza di sentire, come i Greci, che il regno umano è tutto di questo mondo e di sapere, come i cristiani, che il “verbo” deve farsi carne per affrontare il male e l'assurdo della storia umana. La personalità di Camus si rivela, pertanto, greca per il bisogno di coerenza e cristiana per l'inquietudine della

(6) A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, cit., p. 1295.

(7) È nota l'importanza di Étienne Gilson (1884-1978) in merito alle riflessioni sulla filosofia cristiana, le cui problematiche furono ampiamente dibattute in Francia nel periodo compreso tra il 1924 ed il 1938. Il pensiero di Gilson si rivolge con particolare interesse a Sant'Agostino e soprattutto a San Tommaso. Riteniamo interessante ricordare che la

tesi di laurea di Jean Guitton (1901-1999), allievo di Léon Brunschvicg e Henri Bergson, dal titolo *Le temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, fu discussa nel 1933.

(8) Anche Émile Bréhier (1876-1952) fu allievo di Bergson e indirizzò i suoi studi soprattutto sulla figura di Plotino.

(9) B. PASCAL, *Pensées*, Texte établi par L. LAFUMA, Paris, Seuil, 1962, pp. 76-77.

sua sensibilità. Plotino e Sant'Agostino sono i due volti dell'identità camusiana, sono il riflesso di una dualità nata dal conflitto tra l'aspirazione ad un mondo ideale e la drammatica realtà della condizione umana.

A partire da queste premesse s'instaura la ricerca della felicità camusiana, si concretizza l'esigenza del *bonheur* strappato all'assurdità del mondo e colto nella bellezza della natura, si definisce la concezione di un'esistenza fatta di luci ed ombre, in cui l'uomo non può far a meno di perseguire il proprio *bonheur*. A tal proposito, Roger Quilliot, nel suo commento allo studio camusiano *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, traccia le linee essenziali che rappresentano l'inquieto atteggiamento dello scrittore algerino:

De la tragédie du dédoublement, Camus a fait volontairement un jeu, celui-là même qui le pousse sur les planches; il a décidé d'être heureux au cœur même de l'absurde, heureux d'un bonheur toujours neuf, parce que toujours remis en question et rongé d'inquiétude. Désormais, la joie et le tourment, la vie et la mort sont inséparables, comme la Grèce plotinienne et l'Afrique augustiniennne, toutes deux filles de l'ombre et de la lumière qui basculent inlassablement sur la Méditerranée¹⁰.

In questo contesto, il Mediterraneo diventa lo scenario della gioia e della più istintiva esaltazione sensoriale, il luogo in cui si forgia l'equilibrio del pensiero meridiano, dispensatore di felicità.

L'aspirazione al *bonheur* segna la vita e l'opera dell'autore nei momenti più radiosi come in quelli più cupi. Nell'*Envers et l'endroit* (1937) Camus evoca il paradiso perduto dell'infanzia, fatto di povertà ma anche di luce, in cui la felicità è talvolta offuscata, ma mai completamente spenta. In *Noces* (1939) e nell'*Été* (1954) celebra il *bonheur* puramente terreno realizzato nell'accordo con la natura mediterranea. Nei saggi lirici s'immerge in forma "panica" e vitalistica nell'*hic et nunc* corporeo: dibattuto tra la negatività della condizione mortale e la positività dell'accordo con la natura, sceglie la gioia istintuale delle "nozze" solari ed allontana ogni desiderio d'immortalità, rifiutando le consolazioni della religione e della speranza.

L'incontro dell'uomo con la realtà degli elementi naturali si verifica attraverso un duplice e reciproco movimento: l'individuo senziente s'identifica gradualmente con la cosa sentita e la "materia" naturale acquisisce i tratti umani. In *Noces* è più che mai evidente il duplice processo di disumanizzazione dell'uomo e di umanizzazione della natura. L'essere umano s'incarna nei singoli elementi naturali, si riappropria dell'identità di figlio della terra, è "levigato dal vento" e confonde i "battiti" del proprio cuore con le grandi pulsazioni della natura fino a diventare "pietra tra le pietre" e "cosa tra le cose":

Comme le galet verni par les marées, j'étais poli par le vent, usé jusqu'à l'âme. J'étais un peu de cette force selon laquelle je flottais, puis beaucoup, puis elle enfin, confondant les battements de mon sang et les grands coups sonores de ce cœur partout présent de la nature. Le vent me façonnait à l'image de l'ardente nudité qui m'entourait. Et sa fugitive étreinte me donnait, pierre parmi les pierres, la solitude d'une colonne ou d'un olivier dans le ciel d'été. Ce bain violent de soleil et de vent épuisait toutes mes forces de vie. À peine en moi ce battement d'ailes qui affleure, cette vie qui se plaint, cette faible révolte de l'esprit. Bientôt, répandu aux quatre coins du monde, oublié, oublié de moi-même, je suis ce vent et dans le vent, ces colonnes et cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pâles autour de la ville déserte. Et jamais je n'ai senti, si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde¹¹.

(10) R. QUILLIOT, *Entre Plotin et Saint Augustin. Commentaires*, in A. CAMUS, *Essais*, cit., pp. 1222-1223.

(11) A. CAMUS, *Noces*, in *Essais*, cit., p. 62.

La natura si curva teneramente sull'uomo, rivelandogli l'unica realtà a lui concessa, quella del "corpo", riconoscendogli l'innocenza e non il peccato originale, e pertanto qui in difformità col pensiero di Sant'Agostino, appagando i suoi desideri più immediati attraverso il dono dell'amore femminile, concedendogli le sole gioie, seppur provvisorie, possibili nella condizione umana e terrena. Soltanto le "nozze" con una natura umanizzata consentono all'individuo di realizzare l'autenticità della propria vita e di allontanare il razionalismo e lo spiritualismo in quanto espressioni della vita inautentica, inadatte ad indicare all'uomo la via per il vero ed unico *bonheur*, quello terreno. È qui evidente l'influsso di Nietzsche con il quale Camus condivide la celebrazione della spontaneità degli istinti naturali. Non nell'astratta ragione bensì nella vitalistica immedesimazione dell'uomo con la natura è possibile, per Camus, essere felici. La necessità di svincolarsi dalla mistificazione delle altre forme esistenziali è rintracciabile soprattutto nei saggi lirici, ma è presente anche in opere come *La Mort Heureuse* (1971), *L'Étranger* (1942), *Caligula* (1944) e *Le Malentendu* (1944). In queste opere, tuttavia, si fa sempre più strada l'importanza della consapevolezza della condizione della propria esistenza e della propria felicità. La ragione, che nei saggi lirici andava allontanata perché fuorviante ed incapace di assicurare l'umano *bonheur* («oublieux, oublié de moi-même»), diventa qui indispensabile strumento di *conscience* in grado non di garantire la felicità, ma di contribuire all'acquisizione del giusto equilibrio tra la propria condizione assurda e la benefica unione sensoriale con il sole, il mare e la natura. Mirabile esempio di tale equilibrio è dato dal Meursault dell'*Étranger* che scopre, nella sua ultima notte, di essere stato felice:

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 entrain en moi comme une marée. [...] 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 encore¹².

Meursault si apre alla «tendre indifférence du monde» e ritrova, nell'abbandono fraterno con l'universo la sola felicità possibile, quella immediata e naturale dei sensi. Ciò che di più distanzia l'uomo dalla realizzazione della felicità è, pertanto, la conduzione di una vita inautentica e di conseguenza priva della consapevolezza che determina la grandezza della dignità umana. La forza, il coraggio e la dignità dell'uomo risiedono nell'acquisizione della *prise de conscience* della tragica condizione della propria esistenza. L'anelito al *bonheur* non è, tuttavia, mai soffocato e tale riflessione conduce l'autore alla descrizione del personaggio di Sisifo nel celebre saggio che porta il suo nome, *Le mythe de Sisyphe*¹³.

Il Sisifo di Camus è l'uomo che, tornato sulla terra per punire la moglie colpevole di aver gettato il suo corpo senza sepoltura in mezzo alla pubblica piazza, non vuole più ridiscendere nell'oscurità infernale. Godute ancora una volta le piacevoli sensazioni terrene, è necessario l'intervento degli dèi perché egli ritorni negli inferi, dove lo attende il suo tragico destino:

Mais quand il eut de nouveau revu le visage de ce monde, goûté l'eau et le soleil, les pierres chaudes et la mer, il ne voulut pas retourner dans l'ombre infernale. Les rappels, les colères et les avertissements n'y firent rien. Bien des années encore, il vécut devant la courbe du

(12) A. CAMUS, *L'Étranger*, in *Théâtre, Récits, Nouvelles*, Édition critique par R. QUILLIOT, Paris, Gallimard, 1974 («Bibliothèque de la Pléiade»), pp. 1211-1212.

(13) In merito all'argomento, cfr. P. ADINOLFI, «Bonheur» e «Existence» nella prima metà del XX secolo, Torino, Trauben, 2012.

golfe, la mer éclatante et les sourires de la terre. Il fallut un arrêt des dieux. Mercure vint saisir l'audacieux au collet et, l'ôtant à ses joies, le ramena de forces aux enfers où son rocher était tout prêt¹⁴.

Le gioie di Sisifo sono tutte di questo mondo, il mare scintillante ed i "sorrisi" della terra lo trattengono e determinano la sua forte opposizione al volere degli dèi. In Sisifo s'instaura un lacerante tormento causato da tre elementi essenziali: il rifiuto della volontà divina, l'odio per la morte e la passione per la vita. Per mezzo della riflessione su questo personaggio mitico, Camus rappresenta la propria avversione all'ideologia religiosa che pretende imporre aprioristicamente una soluzione finale rientrante nel "disegno divino", la propria esigenza di contrastare la morte fino in fondo e finché è possibile ed il proprio istintivo attaccamento alla vita, dispensatrice dell'unico *bonheur* esistente, quello sensoriale e terreno. In Sisifo è racchiusa l'essenza tragica dell'intera umanità e per tale motivo il personaggio camusiano diventa il simbolo dell'eroe assurdo per eccellenza: «On a compris déjà que Sisyphe est le héros absurde. Il l'est autant par ses passions que par son tourment. Son mépris des dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible où tout l'être s'emploie à ne rien achever. C'est le prix qu'il faut payer pour les passions de cette terre»¹⁵. L'inutilità dello sforzo di Sisifo, iterato per un tempo indeterminato, costituisce l'assurdità della sua esistenza e di quella dell'umanità nella sua interezza. Sisyphe è l'immagine dell'universale sofferenza ingiusta e gratuita e della ribellione ad un ordine metafisico crudele, incomprensibile e non riconosciuto. La meticolosa descrizione della gestualità di Sisifo intento a far risalire il *rocher* sulla sommità della montagna rivela l'interesse di Camus a voler rappresentare l'alienazione e la meccanicità delle azioni quotidiane in cui gli esseri umani, anche quelli moderni, sono coinvolti:

Pour celui-ci on voit seulement tout l'effort d'un corps tendu pour soulever l'énorme pierre, la rouler et l'aider à gravir une pente cent fois recommencée; on 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. Tout au bout de ce long effort mesuré par l'espace sans ciel et le temps sans profondeur, le but est atteint. Sisyphe regarde alors la pierre dévaler en quelques instants vers ce monde inférieur d'où il faudra la remonter vers les sommets. Il redescend dans la plaine¹⁶.

La concretezza della fatica del lavoro umano è contrapposta all'«espace sans ciel» e al «temps sans profondeur». La ripetitività dell'azione protratta nel tempo logora il fisico dell'uomo che diventa simile alla pietra che solleva, ma il momento che determina la svolta nell'esistenza dell'eroe è quello della discesa, del ritorno preparatorio alla nuova fatica. È in questa tragica pausa esistenziale che si manifesta tutta la consapevolezza di Sisifo. È in questo istante che egli diviene superiore al suo destino e più resistente della sua roccia. È qui che Camus sottolinea il senso tragico del mito: non c'è tragicità senza consapevolezza.

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. A chacun de ces instants, où il quitte les sommets et s'enfonce peu à peu vers les tanières des dieux, il est

(14) A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 164.

(15) *Ibid.*

(16) *Ibid.*, p. 165.

supérieur à son destin. Il est plus fort que son rocher. Si ce mythe est tragique, c'est que son héros est conscient¹⁷.

Non a tutti, purtroppo, appartiene la *prise de conscience* di Sisifo. L'operaio, il cui destino non è meno assurdo di quello di Sisifo poiché consuma la sua esistenza nell'alienazione del lavoro quotidiano, è investito dalla tragicità della vita soltanto nei momenti della piena consapevolezza, quando la speranza non sostiene la sua impresa. La dignità dell'uomo è quindi soggetta ad una minore o maggiore grandezza a seconda del livello di *conscience* e di "disprezzo" della propria condizione: «L'ouvrier d'aujourd'hui travaille, tous les jours de sa vie, aux mêmes tâches et ce destin n'est pas moins absurde. Mais il n'est tragique qu'aux rares moments où il devient conscient»¹⁸. È a questo punto che Camus esprime tutta l'ambiguità e la duplicità dell'esistenza di Sisifo. Seguendo l'impronta naturale che caratterizza la sua riflessione sulla condizione dell'uomo, Camus evidenzia nuovamente una dualità specifica del genere umano: Sisifo è al contempo vinto e vincitore, sottomesso e rivoltoso, più grande, in ogni caso, del destino che egli sovrasta. Non c'è sorte avversa che non possa essere superata con il «mépris» per l'assurdità della propria esistenza: «Sisyphée, prolétaire des dieux, impuissant et révolté, connaît toute l'étendue de sa misérable condition: c'est à elle qu'il pense pendant sa descente. La clairvoyance qui devait faire son tourment consume du même coup sa victoire. Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris»¹⁹. Qui termina la constatazione della negatività della condizione umana. A partire da questo punto, l'intento di Camus è quello di dimostrare la possibilità della realizzazione di un *bonheur négatif*. Anche Sisifo può essere felice: «Si la descente ainsi se fait certains jours dans la douleur, elle peut se faire aussi dans la joie. Ce mot n'est pas de trop»²⁰. Nel momento in cui Sisifo è colto da un'indicibile tristezza, ricordando le calde e solari immagini terrene, «c'est la victoire du rocher», sono «nos nuits de Gethsémani»²¹. Camus fa ancora una volta riferimento alla figura di Gesù Cristo, già emersa nel capitolo dedicato al Kirilov di Dostoevski, in quanto simbolo del sacrificio umano portato alle estreme conseguenze, nella gratuità di un'inesistente prospettiva ultraterrena. In tal senso Gesù è l'uomo perfetto, colui che incarna tutta l'assurdità della condizione umana: «Jésus incarné bien tout le drame humain. Il est l'homme parfait, étant celui qui a réalisé la condition la plus absurde. Il n'est pas le Dieu-homme, mais l'homme-dieu. Et comme lui, chacun de nous peut être crucifié et dupé – l'est dans une certaine mesure»²². Gesù è vicino a Sisifo nell'istante in cui accetta e supera l'angoscia della morte. Le verità più opprimenti sono vinte per mezzo della consapevolezza ed accanto a Gesù e a Sisifo, nella riflessione di Camus, prende posto anche Edipo. In principio, l'eroe sofocleo ubbidisce inconsapevolmente al suo destino. A partire dal momento in cui scopre la verità, incomincia la sua tragedia, ma all'apice del dolore, cieco e disperato, riconosce nella mano di Antigone, simbolo della positività umana e terrena, l'unico legame che lo unisca ancora al mondo. È qui che si manifestano tutta la dignità e tutta la forza d'animo di Edipo: «Malgré tant d'épreuves, mon âge avancé et la grandeur de mon âme me font juger que tout est bien»²³. Nella grande elevazione di tale atteggiamento è racchiusa la formula della vittoria assurda. La saggezza antica coincide con l'eroismo moderno. Nel contesto camusiano, «le bonheur et l'absurde sont deux fils de la même terre»²⁴. Non c'è che un mondo. Sarebbe, tuttavia, un errore dire che la felicità nasce per forza dalla scoperta

(17) *Ibid.*

(18) *Ibid.*

(19) *Ibid.*, p. 166.

(20) *Ibid.*

(21) *Ibid.*

(22) *Ibid.*, pp. 145-146.

(23) *Ibid.*, p. 166.

(24) *Ibid.*, p. 167.

dell'assurdo. La frase di *Cedipe*, «je juge que tout est bien», risuona nello spaventoso e limitato universo dell'uomo. Anche *Sisyphé* «juge que tout est bien»²⁵. Ciò vuol dire che, seppur nella più tragica delle condizioni, non tutto è perduto e che è necessario allontanare dal mondo umano un dio che vi è entrato per mezzo dell'insoddisfazione e del gusto dell'inutile sofferenza. La sentenza di *Edipo* lascia all'uomo il suo destino ed il significato della gioia silenziosa di *Sisifo* è racchiuso in quelle parole. La sua sorte gli appartiene ed il suo «rocher» è il suo mondo. Allo stesso modo l'uomo assurdo, quando contempla il suo tormento, «fait taire toutes les idoles»²⁶ e diventa pienamente padrone della propria esistenza.

Nella condizione umana «il n'y a pas de soleil sans ombre» e «il faut connaître la nuit»²⁷, ma quando l'uomo assurdo sceglie la consapevolezza, il suo sforzo non ha più fine ed egli è proteso alla realizzazione del destino personale: «Il se sait le maître de ses jours»²⁸. *Sisifo* che ritorna verso il suo masso contempla le proprie azioni «sans lien», unite dal potere del ricordo e presto fissate con la morte. Egli è l'«aveugle» che desidera vedere e che sa che la notte non ha fine, ma, nonostante tutto, è sempre in marcia e porta il suo pesante fardello:

Sisyphé enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer *Sisyphé* heureux²⁹.

Il pensiero camusiano è retto, come abbiamo potuto constatare anche dall'esperienza di *Sisifo*, dalla convinzione che si possa trovare la felicità nelle “nozze” con la natura, sebbene le condizioni dell'esistenza individuale siano segnate dalla tragicità della sofferenza e della morte.

Anche nel mondo della “peste”, per esempio, la natura svolge una particolare funzione catartica. L'episodio del bagno notturno di *Rieux* e di *Tarrou* ne è una mirabile dimostrazione:

Peu avant d'y arriver, l'odeur de l'iode et des algues leur annonça la mer. Puis il l'entendirent. Elle sifflait doucement au pied des grands blocs de la jetée et, comme ils les gravissaient, elle leur apparut, épaisse comme du velours, souple et lisse comme une bête. Ils s'installèrent sur les rochers tournés vers le large. Les eaux se gonflait et redescendaient lentement. Cette respiration calme de la mer faisait naître et disparaître des reflets huileux à la surface des eaux. Devant eux, la nuit était sans limites. *Rieux*, qui sentait sous ses doigts le visage grêlé des rochers, était plein d'un étrange bonheur. Tourné vers *Tarrou*, il devina, sur le visage calme et grave de son ami, ce même bonheur qui n'oubliait rien, pas même l'assassinat. Ils se déshabillèrent. *Rieux* plongea le premier. Froides d'abord, les eaux lui parurent tièdes quand il remonta. Au bout de quelques brasses, il savait que la mer, ce soir-là, était tiède, de la tiédeur des mers d'automne qui reprennent à la terre la chaleur emmagasinée pendant de longs mois. Il nageait régulièrement. Le battement de ses pieds laissait derrière lui un bouillonnement d'écume, l'eau fuyait le long de ses bras pour se coller à ses jambes. Un lourd clapotement lui apprit que *Tarrou* avait plongé. *Rieux* se mit sur le dos et se tint immobile, face au ciel renversé, plein de lune et d'étoiles. Il respira longuement. Puis il perçut de plus en plus distinctement un bruit d'eau battue, étrangement clair dans le silence et la solitude de la nuit. *Tarrou* se rapprochait, on entendit bientôt sa respiration. *Rieux* se retourna, se mit au niveau de son ami, et nagea dans le même rythme. *Tarrou* avançait avec plus de puissance que lui et il dut précipiter son allure.

(25) *Ibid.*, p. 168.

(26) *Ibid.*, p. 167.

(27) *Ibid.*

(28) *Ibid.*, p. 168.

(29) *Ibid.*

Pendant quelques minutes, ils avancèrent avec la même cadence et la même vigueur, solitaires, loin du monde, libérés enfin de la ville et de la peste. Rieux s'arrêta le premier et ils revinrent lentement, sauf à un moment où ils entrèrent dans un courant glacé. Sans rien dire, ils précipitèrent tous deux leur mouvement, fouettés par cette surprise de la mer. Habillés de nouveau, ils repartirent sans avoir prononcé un mot. Mais ils avaient le même cœur et le souvenir de cette nuit leur était doux. Quand ils aperçurent de loin la sentinelle de la peste, Rieux savait que Tarrou se disait, comme lui, que la maladie venait de les oublier, que cela était bien, et qu'il fallait maintenant recommencer³⁰.

In tale descrizione, Camus non allude a nessun rito d'iniziazione o di rigenerazione religiosa. Si tratta semplicemente della catarsi inerente alla riscoperta della propria natura unicamente umana. La percezione del «visage grêlé des rochers» mette Rieux in piena sintonia con gli elementi naturali circostanti e risveglia in lui un «étrange bonheur», lo stesso provato da Tarrou. Il *bonheur* dei due amici è il *bonheur* che non “dimentica” nulla, quello “strano” tipo di felicità che non è assoluta, sublime ed universale, bensì sempre inclusiva della consapevolezza dell'ambigua condizione umana. Non si può dimenticare la “peste”, non si possono ignorare il male e il dolore che affliggono l'umanità, non ci si può estraniare nell'egoistica ricerca della felicità, ma è anche possibile, tuttavia, godere del semplice e rigenerante contatto con la natura, dispensatore dell'unico *bonheur* concesso all'uomo. La «nuit [...] sans limites» della tragica condizione umana può essere «plein[e] de lune et d'étoiles», come il cielo stellato di Meursault. Nell'istintivo abbraccio con l'*univers*, Rieux e Tarrou scoprono questa possibilità, «solitaires, loin du monde, libérés enfin de la ville et de la peste». Ben presto, però, i due ricuperano il loro ruolo per proseguire la loro missione: «Il [faut] maintenant recommencer». Come Sisifo instancabile e padrone del proprio destino, così Rieux e Tarrou scelgono di continuare la loro lotta strenua e solidale contro la peste, vivificati dal «doux souvenir» di una notte stellata e rafforzati nel loro intento e nella consapevolezza della condivisione della stessa assurda condizione: «Ils [ont] le même cœur». La sensibilità verso la sofferenza dei propri simili, che si manifesta nella *solidarité humaine*, è ciò che qui completa il senso della rivolta di Sisifo. Sisifo non è più solo. Il suo sforzo ed il suo sacrificio sono lo sforzo ed il sacrificio di tutti gli esseri umani che scelgono di condividere la stessa tragica sorte nella piena consapevolezza dell'assurdità della loro esistenza.

La fusione con gli elementi naturali e la rinnovata sfida contro l'assurdo attraverso il filtro della solidarietà e della fratellanza sono, pertanto, gli elementi costitutivi del più concreto ed accessibile *bonheur* camusiano.

Ciò che Camus non può accettare è la “creazione imperfetta”. Secondo questa prospettiva, l'autore algerino si ricollega parzialmente al manicheismo del primo Agostino, ricupera l'opposizione al cattivo Demiurgo responsabile del male nel mondo e della sofferenza dell'umanità. Il rifiuto di Dio si leva dal dolore innocente, dalla creazione imperfetta:

La révolte bute inlassablement contre le mal, à partir duquel il ne lui reste qu'à prendre un nouvel élan. L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. Dans son plus grand effort, l'homme ne peut que se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde. Mais l'injustice et la souffrance demeureront et, si limitées soient-elles, elles ne cesseront pas d'être le scandale. [...] Il y a un mal, sans doute, que les hommes accumulent dans leur désir forcené d'unité. Mais un autre mal est à l'origine de ce mouvement désordonné. Devant ce mal, devant la mort, l'homme au plus profond de

(30) A. CAMUS, *La peste*, in *Théâtre, Récits, Nouvelles*, cit., pp. 1428-1429.

lui-même crie justice. Le christianisme historique n'a pas répondu à cette protestation contre le mal que par l'annonce du royaume, puis de la vie éternelle, qui demande la foi. Mais la souffrance use l'espoir et la foi; elle reste solitaire alors, et sans explication³¹.

Per poter correggere la creazione, la creatura deve essere più giusta del creatore. Per tale motivo Rieux, che nella *Peste* lotta contro il male e la morte, è il nemico di Dio, mentre Paneloux è il rappresentante di quel Cristianesimo che considera la peste la punizione stabilita da Dio per il peccato degli Oranesi e che, seppur sconvolto dalla morte del figlio del giudice Othon, accetta incondizionatamente, pur di non perdere la fede, ciò che non può comprendere³². Rieux ricerca la salute e non la salvezza, la felicità e non la redenzione. In ciò consiste la correzione della creazione, la "religione" dell'uomo professata da una stirpe di uomini "santi", più giusti della divinità. Si concretizza, così, la concezione della santità senza Dio, di un particolare tipo di eroismo che include tutte le virtù umane e che indirizza l'azione dell'uomo verso l'aiuto reale e non procrastinato del prossimo.

Come Rieux e Tarrou anche Rambert giunge alla stessa conclusione: la felicità è un diritto individuale, ma "ci può essere vergogna ad essere felici da soli". Il giornalista è costretto ad un esilio non voluto, lontano dalla donna che ama ed anche quando potrà ricongiungersi a lei sceglierà di restare per prestare il suo servizio nelle formazioni volontarie di Tarrou: «J'ai toujours pensé que j'étais étranger à cette ville et que je n'avais rien à faire avec vous. Mais maintenant que j'ai vu ce que j'ai vu, je sais que je suis d'ici, que je le veuille ou non. Cette histoire nous concerne tous»³³.

Il credo più strettamente individualistico di *Noces* è qui ampiamente superato. La felicità personale e naturale ha senso se non diventa una via di fuga di fronte all'impegno che la solidarietà umana impone, di fronte allo scandalo dell'innocenza torturata.

Una volta debellato il flagello e riaperte le porte della città, Rambert, unico tra i personaggi camusiani a veder avverato il suo sogno di felicità, riabbraccerà la donna amata sulla banchina della stazione, ma, dopo la peste, nulla potrà essere più come prima: «Le bonheur arrivait à toute allure, l'événement allait plus vite que l'attente. Rambert comprenait que tout lui serait rendu d'un coup et que la joie est une brûlure qui ne se savoure pas»³⁴. Insieme alla gioia per l'incontro, Rambert non può far a meno di provare «une sourde angoisse»³⁵: l'esperienza della "peste" non può lasciarlo poiché ormai è divenuto consapevole della tragica condizione che appartiene ad ogni uomo. È impossibile per lui ritornare alla spensierata ed anche un po' egoistica felicità che contraddistingueva la sua esistenza prima di giungere ad Orano. Ora una tale felicità non sarebbe più innocente, Rambert se ne vergognerebbe. Come Rieux e Tarrou cercherà la propria felicità sulla strada della solidarietà.

In questo contesto, ciò che Camus sottolinea con vigore è l'esigenza prioritaria dell'elevazione morale dell'essere umano: ciò che conta non è più l'ostinata ricerca della felicità personale, bensì il tentativo concreto di rendersi degni della felicità. Se nella dura lotta contro la peste e l'assurdo l'eroe camusiano riuscirà a provare la felicità nello spontaneo e sensuale abbraccio con la natura, attraverso tutte le sue manifestazioni, potrà assaporarla senza vergognarsene. Questo è ancora un motivo per cui, sull'arduo cammino della solidarietà e dell'amore, «il faut imaginer Sisyphe heureux».

(31) A. CAMUS, *L'Homme Révolté*, in *Essais*, cit., pp. 705-706.

(32) In merito al problema del peccato e della punizione divina, segnaliamo l'interessante studio di S. GIVONE, *Metafisica della peste. Colpa e destino*,

Torino, Einaudi, 2012 ed in particolare le pp. 19-36, inerenti alla *Peste* camusiana.

(33) A. CAMUS, *La peste*, cit., p. 1389.

(34) *Ibid.*, p. 1462.

(35) *Ibid.*

La riflessione camusiana si fa più pessimistica con *La Chute* (1956). Qui l'autore avverte di aver perso l'innocenza originaria ed il suo pensiero si avvicina di più a quello di Sant'Agostino, sebbene rimanga immutata la sua opposizione a Dio. S'impone ora l'esigenza di una grazia attesa, ma violata. Insostenibile è la pena dell'uomo che ha preso le parti della creatura contro il creatore, che ha perso l'idea della propria innocenza e di quella altrui e che giudica la creatura e se stesso criminali quanto il creatore³⁶. La grazia si presenta qui sotto il volto dell'amore e della felicità suscitati nel prossimo. Si tratta di una grazia esclusivamente terrena raggiungibile con la trasfigurazione del cuore per mezzo dell'amore e del perdono. Ma tutto ciò non è facilmente attuabile ed il protagonista della *Chute*, Clamence, dimostra che la colpa appartiene all'intera umanità.

In questo contesto, per Clamence la condivisione della colpa, estesa fino a Gesù che porta indirettamente su di sé la responsabilità della strage degli innocenti, diventa lo strumento di un'autoassoluzione universale.

Nell'opera di Camus rimane l'esigenza di una grazia che risplenda, tuttavia, soltanto nei rapporti umani. La grazia è il segno dell'amore percepibile tra gli uomini, ancora una volta è l'unico elemento esistenziale che conferisca un senso all'assurda condizione umana, è la ragione per cui Sisifo può proseguire la sua ricerca della felicità.

La ricchissima e profonda riflessione camusiana sul tema dell'esistenza e sulla ricerca dell'umano *bonheur* trae le sue origini, come abbiamo potuto constatare, già dallo studio di Plotino e di Sant'Agostino. La concezione del *bonheur* camusiano, così rispondente alla realtà terrena della condizione umana, in tutte le sfumature della gioia e della disperazione, e al contempo comprensiva dell'aspirazione ad un ideale di altissima elevazione morale e dignità, sembra riflettere la duplice prospettiva plotiniana ed agostiniana e trovare una mirabile sintesi nell'idea del santo senza Dio. *L'inquiétude* ed il *bonheur* sono l'*envers* e l'*endroit* fra cui si dibatte Camus, geloso custode del diritto alla felicità terrena ed esemplare estimatore delle virtù del Cristianesimo, del quale rifiuta la speranza ultraterrena, ma con cui condivide la lotta contro il male, unica vera ragione per la quale l'essere umano possa conferire senso alla propria esistenza: «Je partage avec vous la même horreur du mal. Mais je ne partage pas votre espoir et je continu à lutter contre cet univers où des enfants souffrent et meurent»³⁷.

PIERANGELA ADINOLFI

(36) Cfr. A. CAMUS, *Carnets II*, Paris, Gallimard, 1964.

(37) A. CAMUS, *L'Incroyant et les chrétiens*, in *Essais*, cit., p. 372.

