

ALBERT CAMUS E JEAN-PAUL SARTRE. SENSO DELLA MISURA E MEDITERRANEITÀ

di Alessandra Peluso

Abstract

Nel saggio, Camus descrive il senso del *limite* in maniera chiara nella figura del dottor Rieux de *L'homme revolté*, come lo è nel *Le mythe de Sisiphe*. L'*assurdo* è un antidoto privilegiato contro ogni ebbrezza di onnipotenza, mentre in Sartre la presenza dell'altro comporta un limite alla nostra libertà. Ma la libertà, per Sartre, la si dimostra vivendo: non affonda radici in nessun luogo. Il filosofo algerino incarna i valori del limite, della misura e della libertà nel pensiero meridiano decantato nelle sue opere. Il Mediterraneo che potrebbe essere considerato uno spazio di salvezza per l'uomo.

Dans l'essay, Camus decrive le sens du limi t en façon claire dans la figure du docteur Rieux de *L'homme Revolte'*, comment lui est Dans *Le mythe de Sisiphe*. L'absurd est un antidote privilege' contre chaque forme de ebriete' de omnipotence, lorsque en Sartre la presence de l'autre comporte un limit a notre liberte'. Mais la liberte', pour Sartre, la se demontre en vivend: elle n' enfonce pas de racines en auquin lieu. Le philosophe algerien incarne les valeurs du limi t, de la mesure et de la liberte', dans le pensée meriden vante' dans ses oeuvres. La mediteranee qui pourrait etre considere' un espace de salut pour l'homme.

In the essay, Camus describes clearly the sense of limit in the figure of Dr Rieux de *L'homme Revolte'*, like he is in *'Le mythe de Sisiphe'*. The absurd is a favoured antidote against every inebriation of omnipotence, whereas in Sartre the presence of another one means a limitation to our freedom. But freedom, for Sartre, it is shown, only living: it doesn't ground Its roots in nowhere. Algerian philosopher personifies limit, mesure and freedom values in the meridian thought extoled in his works. Mediterranean Who could be considered a savin space for man.

Il tema del «pensiero meridiano» si è riaffacciato timidamente nel dibattito culturale negli ultimi decenni. Eppure ha avuto, nella storia del pensiero occidentale, dei fautori importanti. Ha scritto

Aniello Montano, relativamente alla sostanza della cultura filosofica contemporanea: «il Mediterraneo rappresenta nell'opera di Camus il punto di origine e il punto di arrivo. Già nelle opere giovanili il Mediterraneo era lo sfondo condizionante la vita dei suoi abitanti. I poveri algerini, ma anche i cittadini di tutti gli altri paesi rivieraschi, riuscivano ad essere sereni e pacatamente felici, o a mitigare le sofferenze dovute alle loro condizioni, grazie al Mediterraneo»¹.

Diverso il discorso per Sartre, il cui nome viene normalmente accostato a quello dell'algerino. Infatti Albert Camus e Jean Paul Sartre sono accomunati nel pensiero filosofico esistenzialista, pur essendo entrambi non disposti ad accogliere etichette. Ambedue si trovano in un periodo in cui il mondo non vive una situazione pacifica né di benessere. Siamo negli anni delle guerre: conflitto e assolutismo sono le parole chiave.

Camus proviene da una famiglia di origine modeste, ma non si sente affatto svantaggiato, tant'è che più tardi assegnerà all'esperienza della povertà la funzione di una vera scuola di vita. A tal proposito, infatti, scrive: «La povertà intanto non è mai stata una disgrazia per me: la luce vi spandeva le sue ricchezze. Persino le mie rivolte ne sono state illuminate. Quasi sempre, credo di poterlo dire senza barare, furono rivolte per tutti e perché la vita di tutti fosse elevata nella luce. Non è certo che il mio cuore fosse disposto per natura a questa sorta di amore. Ma le circostanze mi hanno aiutato. Per correggere una indifferenza naturale venni messo a mezza strada fra la miseria e il sole. La miseria mi impedì di credere che tutto sia bene sotto il sole e nella storia; il sole mi insegnò che la storia non è tutto»².

È un filosofo, un letterato, un artista, uno scrittore dallo stile cangiante: «Ho adottato la forma al soggetto all'argomento, ecco tutto»³. Ama l'arte come Sartre che considera l'opera d'arte un fine assoluto. Essa - dice Sartre, riportando una affermazione di Simone de Beauvoir - porta in sé la sua ragion d'essere, quella del suo creatore e forse anche quella dell'intero universo⁴.

Sartre proviene da una famiglia borghese, impegnato nelle lotte politiche del suo tempo, protesta anche contro la guerra

d'Algeria. È alla continua ricerca, come Camus nel quale il dubbio diviene l'elemento portante della sua vita.

L'ipotesi è di una messa a confronto, accomunati, a dispetto della terribile disputa di natura politica che li porterà a rompere definitivamente un rapporto di amicizia nato da giovani.

Accade infatti, alla fine del 1946, che Camus nella serie di articoli *Ni victimes ni bourreaux* apparsi su *Combat*⁵, scrive: «era necessario cambiare la realtà, ma nell'opera di cambiamento, in un mondo immerso nell'omicidio, ci si doveva decidere a riflettere sull'assassinio e a scegliere tra coloro che accettano rigorosamente di essere assassini e quelli che si rifiutano con tutte le loro forze di esserlo». Alla tragica scomparsa di Camus, nel gennaio 1960, Sartre scrisse di getto per il *France-Observateur* un commosso ricordo: «Non andavamo d'accordo, io e lui: ma cos'è un disaccordo? Non è nulla, solo un altro modo di vivere senza perdersi di vista nel piccolo mondo stretto che ci è dato»⁶. Si tratta di un'ammenda interiore? O forse solo - come ha ben documentato Olivier Todd nella sua ampia biografia *Albert Camus, une vie*⁷ (Gallimard, 1996) - la prima delle contraddizioni in cui andò ad arenarsi Sartre quando negli anni seguenti volle ricordare il suo rapporto con Camus.

Camus purtroppo non è riuscito ad avere una giusta collocazione nel pensiero filosofico, letterario e artistico del '900. Nelle ultime pagine del *L'homme révolté* (1951) Camus tenta di fornire una soluzione al problema della rivolta nella storia e di riabilitarla come «valore fondatore d'umanità», contro le sue deviazioni, aprendo la strada ad un'etica della misura oltre l'idealismo morale e il realismo cinico: «Se la rivolta potesse fondare una filosofia, questa sarebbe [...] una filosofia dei limiti, dell'ignoranza calcolata e del rischio»⁸.

Secondo Arnaud Corbic, filosofo e teologo francese, Camus, dedicandosi ad una rilettura critica della dialettica hegeliana del padrone e dello schiavo, pensa che la rivolta implichi l'idea del limite. Tale limite è posto all'oppressione dalla rivolta dello schiavo, ma è posto anche alla stessa rivolta quando lo schiavo scopre che tutti gli uomini hanno pari dignità e quindi riscopre, nel diritto degli altri alla rivolta, i limiti del proprio stesso

diritto⁹. Emerge in parte la dialettica di Hegel, ma nel rapporto dialettico Hegel, invece, riconosce la lotta per il riconoscimento e, quindi, l'inversione dialettica dei mali¹⁰. La libertà si realizza col diritto.

Nulla di più contrastante è, per Canus, dell'hegelismo al pensiero meridiano che, per il filosofo di Algeri, è il pensiero della misura, presente sin dalla filosofia greca. In tal senso scrive Montano: «La radice teorica primaria di questo estremo soggettivismo e del conseguente occultamento del senso del *limite*, Camus la individua nell'idealismo classico tedesco, in Hegel in modo particolare. Questo idealismo fa tutt'uno con il pensiero germanico, con l'*ideologia tedesca* considerata opposta alla *filosofia mediterranea*»¹¹.

Nell'affermazione e riconoscimento del proprio diritto, Camus riconosce il giusto limite nella rivolta, senza il quale si cadrebbe nel disordine, si cadrebbe nella ipotesi che ad un omicida tutto sia permesso. Mentre con Paul Ricoeur si può riconoscere nella *misura* una rivolta di secondo grado, una rivolta della rivolta contro il nichilismo.

Tuttavia Camus invoca la misura come valore della mediazione e scrive: «Esistono dunque per l'uomo, un'azione e un pensiero possibili a quel livello medio che gli è proprio»¹². È ciò che il filosofo chiama *pensiero meridiano*.

L'idea di un pensiero meridiano è uno dei punti nei quali il poliedrico intellettuale è profondamente influenzato da Nietzsche¹³, come sosterrà anche Franco Cassano¹⁴. Ed è difficile - aggiunge Cassano - che lo stesso non si sia imbattuto nel fascino e nella profondità del pensiero nicciano, nel "grande meriggio", nella riscoperta del sud come cura «dall'orribile chiaroscuro nordico, dallo spettrale guazzabuglio dei concetti e povertà di sangue dove il sole è assente». Chi ama il sud può invece trovare in esso come «una grande scuola di risanamento, rispetto a quel che v'è di più spirituale e di più sensuale, come un'incontenibile pienezza e trasfigurazione solare, dilatantesi sopra un'esistenza sovrana e colma di fede in se stessa»¹⁵.

D'altro canto, Sartre, sulla dottrina della dialettica, afferma che è un sapere puro e irrigidito, incapace di autocorreggersi,

perché ormai trasformato in dogma¹⁶. La dialettica non concepisce la ricerca e la cultura che diventa strumento critico nelle mani dell'uomo nei confronti del mondo.

Simone de Beauvoir ricorda, nell'opera *La force de l'âge*, che Sartre «detestava le *routines* e le gerarchie, le carriere, avere regole da osservare e da imporre; [...] non avrebbe messo radici in nessun posto, non si sarebbe mai gravato di un possesso: non per conservarsi oziosamente disponibili ma per sperimentare tutto»¹⁷. Una volta sperimentato che l'uomo è un ente del mondo, come l'io di un altro, è l'essere la cui apparizione fa sì che esista un mondo. Ma il mondo non è l'esistenza, e quando l'uomo non ha più scopi, il mondo resta privo di senso. Questa tesi è espressa da Sartre in *La nausée*¹⁸, dove l'autore contrappone l'assurdo ai valori positivi della filosofia classica.

Il concetto di assurdo diviene positivo quando l'uomo riconosce la sua libertà. Nel pensiero di Camus l'assurdo è psicologicamente un'esperienza di impotenza e umiliazione come in Sartre. Il suo gusto è irrimediabilmente amaro, suoi colori sono di cenere o di sangue¹⁹. È la finitudine umana sofferta e subita. È il dolore che gli uomini attraversano nelle opere di Camus come *Il mito di Sisifo*, *Lo straniero*, *La peste*, dove si assiste ad una chiara immagine dell'assurdo rappresentata dalla sofferenza atroce e dalla morte dei bambini.

Occorre dire che gli uomini di Camus, pur vivendo nell'assurdo, senza speranza, non sono disperati perché riconoscono il "peso della libertà", l'unico vero inflessibile padrone dell'uomo. Nell'uomo di Camus, come nel singolo di Kierkegaard e nel superuomo di Nietzsche, si verifica quel processo di esasperazione dell'esperienza individualistica come nell'unico di Stirner o nell'eroe di Wagner, tant'è che Bobbio considera questo modo di concepire l'individuo come tipico della crisi esistenzialistica²⁰. Tuttavia, secondo Camus, si tratta di recuperare non solo l'individuo, ma la specie, e quindi assumere l'ideale di «superumanità» per assicurare la salvezza di tutti²¹.

Il senso del limite è chiaro nella figura del dottor Rieux de *L'homme révolté*, ma lo è ancor prima nel *Le mythe de Sisiphe*:

l'assurdo è un antidoto privilegiato contro ogni ebbrezza di onnipotenza, non si configura come una sconfitta.

Sartre parimenti osserva che noi ci conosciamo nello sguardo dell'altro. L'altro, quindi, toglie la nostra libertà sino al limite dell'alienazione (diventare *dell'altro*), ma anche fonda la nostra libertà come limite²². E nella categoria del limite riluce nitidamente la libertà anche nel pensiero di Camus.

Sartre valorizza la «condanna alla libertà» proprio radicalizzando la prospettiva etica. L'uomo è «condannato perché non si è creato da solo, ed è, nondimeno, libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa»²³. C'è responsabilità, quindi, e una nuova morale della responsabilità che è quella del rispondere in prima persona di noi stessi e degli altri.

Non esiste la Provvidenza nel pensiero sartriano né in quello di Camus. C'è la storia costruita dai soggetti e quella storia deve essere tessuta di valori. Dalla *critique de la raison dialectique* alla *critique de la raison éthique*. Le teologie filosofiche avevano inevitabilmente sottolineato il nesso tra libertà divina e bene. Descartes, Leibniz, Spinoza sono assunti da Sartre come precisi punti di riferimento. Nei *Cahiers pour une morale*, opera incompiuta ed apparsa postuma nel 1983, Sartre coglieva in Descartes un salto: «La libertà supplicata non è, come il Dio di Leibniz, sottomessa al Bene [...] ma, come quella di Descartes, costituente il Bene»²⁴.

Nell'esistenzialismo ateo, «che io rappresento», affermava Sartre, «c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana»²⁵. Non c'è uomo che non preceda la propria definizione; egualmente è per la natura, perché per il pensatore tedesco non c'è un Dio che concepisca, prima del loro essere, uomo e natura. Quindi il sé dell'uomo non può definirsi che *a posteriori*. Noi «ci siamo» come fatto originario e ingiustificabile. L'essenza viene dopo ed è costruzione e proiezione.

Camus sembra identificare la Provvidenza con l'amore, riconosce l'amore come necessità per ogni individuo per godere del rispetto e della libertà. Egli, infatti, afferma che l'amore non può

essere vissuto se non nel modo radicale, cioè del disinteresse e della gratuità assicurati dall'assenza di ogni trascendenza in una lotta senza speranza²⁶. E non a caso traspare questo sentimento che permea tutta l'opera di Camus, lungi dall'essere il risentimento o, peggio, il pessimismo, ma è senza dubbio l'amore: amore contemporaneamente profondo e incolmabile quanto lucido e realista; è l'amore di chi si rifiuta di mentire e, allo stesso tempo, di darsi per vinto²⁷. Inoltre, recupera una serie di valori quali l'amicizia come virtù, la sincerità, il rifiuto di salvarsi da soli e il gusto di essere felici insieme agli altri, il rispetto della "natura umana" in tutti gli uomini. Questi valori che sembrano avvicinarlo, come afferma Montano, a Maritain, Mounier e Péguy²⁸.

Tuttavia, Camus si definisce anche il filosofo del diritto e del rovescio, del limite e della libertà, della misura e della dismisura, di queste contraddizioni che permangono nell'uomo e vengono riconosciute come positive. Camus stesso rappresenta tutto questo nel suo pensiero meridiano e raffigura tale antinomia nei due poli del continente europeo, nella loro vita e cultura: il nord, pervaso dall'ideologia storicistica di formazione tedesca, e il sud dallo spirito mediterraneo. Nel primo egli vede rappresentata la "dismisura", nel secondo la "misura", le quali si sono contrastate in un processo iniziatosi anticamente e durato fino ai nostri giorni. Nell'uomo mediterraneo, come compresenza e interazione degli opposti, intravede la sola via perché l'umanità recuperi il proprio vero essere e continui ad esistere.

La misura, nata dalla rivolta, non può viverci né sperimentarsi se non mediante la rivolta. È il costante conflitto, perpetuamente suscitato e signoreggiato dall'intelligenza che non trionfa dall'impossibile né dall'abisso. Si adegua ad essi. Qualunque cosa facciamo - afferma Camus - la dismisura serberà sempre il suo posto entro il cuore dell'uomo, nel luogo della solitudine. Tutti portiamo in noi il nostro ergastolo, i nostri delitti e le nostre devastazioni. Ma il nostro compito non è quello di scatenarli attraverso il mondo; sta nel combatterli in noi e negli altri. La rivolta, la secolare volontà di non subire, ancor oggi è al principio di questo combattimento. Madre delle forme, sorgente di vita vera, ci tiene sempre ritti nel moto informe e furioso della storia²⁹.

Rivolta e misura, misura e dimensione umana, dimensione umana e naturalità e solarità e mediterraneità. In sé e per sé l'uomo moderno, sulle tracce dell'antico, avrebbe dovuto cercare i mezzi per liberarsi ed unirsi ad un'umanità pur essa liberatasi. Questo doveva avvenire all'insegna di una rivolta illuminata da quella luce mediterranea, nella quale egli avrebbe ritrovato i suoi eterni ed inconfondibili contorni. Come agli albori l'antica umanità, così ora la moderna era chiamata a trarre dal Mediterraneo la sua origine, libertà ed unità nella diffusa coscienza della propria "misura"³⁰.

Quindi occorre un gioco di contemperamento del *no* con il *sì* da cui "emerge il concetto cardine di *pensiero meridiano*, vale a dire il concetto di *misura*. Concetto che Camus trova già perfettamente elaborato emesso a punto in non pochi pensatori dell'antichità classica, attivi nei paesi del Mediterraneo"³¹.

È evidente l'ispirazione poetica nella descrizione del sud, del Mediterraneo che identifica con la sua Algeri, dove sostiene di aver vissuto a metà strada tra la miseria e il sole, nella quale sono le radici della rivolta e della misura: «La miseria mi impedì di credere che tutto sia bene sotto il sole e nella storia; il sole mi insegnò che la storia non è tutto. Cambiare la vita, sì, ma non il mondo di cui facevo la mia divinità»³².

Questa presenza del sole e della luce avrebbe regalato a Camus la "felice immunità" dal risentimento e dall'invidia, la bellezza generosa della natura lo ha per sempre liberato dalle patologie della mimesi. Il suo ideale positivo della vita lo si può intravedere anche in questo, dove i beni più importanti sono accessibili a tutti e non sono solo di qualcuno, allora qui è possibile controllare l'invidia³³. Il sud di Camus è profondamente trasformato e sembra essersi liberato da una vergogna della povertà. Probabilmente è un idillio, è poesia, considerare la "povertà felice", oppure poteva essere sperimentata solo in alcune zone privilegiate del sud in cui la terra incontra il mare.

Pertanto, è proprio qui, nella consapevolezza della miseria, nella propria tradizione, nelle proprie radici che egli non rinnega, che si può comprendere la rivolta libertaria di Camus. Dal Mediterraneo rinasceva una razza, un'Europa, un'anima nuova,

che avrebbe dovuto rinnovare il mondo nella rinnovata coscienza della sua dimensione umana.

Il male, dunque, persiste autonomamente nella sua essenza insensata e tumorale, sordo ai lamenti umani, cieco al sangue versato irrimediabilmente. Camus insegna che nel cuore del reale, oltre e contro il male, ci sia l'uomo e la sua capacità di amare. Egli è l'unico responsabile del bene, l'unico essere che con la sua rivolta è capace di porre rimedio, quanto più possibile, ad una condizione intrinsecamente ingiusta e dolorosa. Sicché, anche nel buio più totale delle guerre e degli olocausti, deve sempre riemergere dal fondo degli animi abbattuti quel «sole invincibile» capace di scacciare le tenebre del male - siano esse connaturate al reale, siano esse prodotte dagli uomini stessi.

Inoltre, Camus ribadisce che la libertà per essere tale non può essere senza limiti. «Solo i tiranni possono esercitare la libertà senza limiti; e, per esempio, Hitler era relativamente un uomo libero, l'unico d'altronde di tutto il suo impero. Ma se si vuole esercitare una vera libertà, non può essere esercitata unicamente nell'interesse dell'individuo che la esercita. [...]. La libertà esiste e ha un senso e un contenuto solo nella misura in cui viene limitata dalla libertà degli altri. Una libertà che comportasse solo dei diritti non sarebbe una libertà, ma un'onnipotenza, una tirannia»³⁴.

Sartre, come Camus, privilegia la libertà. Nell'opera *L'Être et le Néant* la libertà nei riguardi dell'altro è intesa come rapporto e come scelta. Abbagnano sottolinea che la libertà sartriana diventa essa stessa giustificazione di ogni scelta possibile, dato che "l'uomo non può scorgere, dentro e fuori di sé che mere possibilità, ognuna delle quali implica una minaccia e un rischio"³⁵.

Anche Sartre ama il sud, e diviene un turista "engagé"³⁶ - come lo definisce Montano - dell'Italia. Il nostro Paese che appare come una sorta di paradigma positivo su cui realizzare le sue idee. Era stato colpito soprattutto dalla cultura, dalla duttilità ideologica degli intellettuali del tempo, dalle bellezze barocche, da città come Napoli, Venezia, Roma e dal barocco di Lecce e della Sicilia.

Sartre lo si è definito un filosofo post-moderno, per la sua diffidenza nei confronti delle totalizzazioni³⁷; un portatore di una modernità nata dal "disincanto del moderno", non da intendersi per

il modo di negare ogni pretesa universalistica e stabilizzante dell'estetica, della storia, della politica e dell'etica³⁸.

Sartre, riprendendo il concetto di libertà, evidenzia il suo fallimento, dal momento che la libertà è fondata sull'angoscia che attanaglia l'uomo nel vivere la sua esistenza come una libertà falsa, basata sul nulla. Infatti scrive:

Questa libertà, che si rivela nell'angoscia, può caratterizzarsi con l'esistenza di quel niente che si insinua tra i motivi e l'atto. Non già perché sono libero, il mio atto sfugge alla determinazione dei motivi, ma, al contrario, il carattere inefficiente dei motivi è condizione della mia libertà. E se si domanda qual è questo *niente* che fonda la libertà, risponderemo che non si può descriverlo perché *non è*, ma si può almeno indicarne il senso, in quanto questo niente è *stato* per l'essere umano nei suoi rapporti con se stesso. Corrisponde alla necessità per il motivo di non apparire come motivo altro che come correlazione di una coscienza del motivo. In una parola, poiché rinunciamo all'ipotesi dei contenuti di coscienza, dobbiamo riconoscere che non vi sono motivi nella coscienza ma solo per la coscienza. E per il fatto stesso che il motivo non può sorgere come apparizione, si *costituisce* da sé come inefficace.³⁹

Simone de Beauvoir afferma che «parlando con lui intravedeva nella teoria della contingenza la sua ricchezza» e avrebbe avuto un'ottima intuizione dato il seguito delle sue opere⁴⁰.

Sartre considera la storia come un movimento esplicitamente esclusivamente nella dimensione mondana e nella più assoluta contingenza. La storia, secondo Sartre, è assolutamente priva di una direzione necessaria e prevedibile e ha rivendicato all'individuo il ruolo di protagonista degli eventi storici, contro lo Spirito di Hegel o le classi in lotta di Marx⁴¹.

La storia è libertà, è originariamente contingente, possibile, casuale. È creazione e di conseguenza ogni avvenire è imprevedibile in rapporto ad ogni presente⁴². Così, afferma Sartre, non è la dialettica a spiegare la Storia, ma è la Storia che si rinchiude su ogni dialettica e l'assimila⁴³. Il vero principio motore della Storia che per Sartre appunto è l'alterità, è più ampio della dialettica e la avvolge⁴⁴.

Il concetto hegeliano di dialettica, come anche quello marxista, diventa l'obiettivo privilegiato della critica sartriana. Sartre, nonostante le critiche, dimostra ampio interesse verso le

posizioni di Hegel e Marx: ad Hegel riconosce il merito di aver compreso che la dialettica è prerogativa essenziale ed esclusiva della realtà umana, pur non avendo prestato attenzione agli “elementi passivi” della storia come il lavoro, mentre, per lui, Marx ha rivolto grande attenzione al lavoro, ma ha considerato la dialettica come un processo svolgentsi su un piano differente dalla coscienza.

In sostanza, riprendendo il concetto di libertà e dell'individuo che è libero e si riconosce tale rispetto all'altro, occorre constatare l'analogia del concetto di limite tra Sartre e Camus che è ribadita proprio nell'agire di ogni individuo rispetto all'altro. Occorre una misura morale tutta umana - come si legge ne *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij - incentrata sulla difesa degli innocenti e sull'incremento della libertà dei singoli. Vero è che Sartre conduce l'individuo ad una situazione di “scacco” proprio perché libero, mentre Camus ne *L'uomo in rivolta* cerca di risolvere questo assurdo con la solidarietà tra gli uomini⁴⁵. Come l'ultimo Sartre farà con il valore della fraternità.

Le cose del mondo sono gratuite e un valore non è superiore ad un altro. Le cose sono prive di senso e fondamento, e le azioni degli uomini sono senza valore. La vita è un'avventura *assurda*, dove l'uomo si proietta di continuo al di là di se stesso, come per voler diventare Dio⁴⁶. In un certo senso, Sartre sembra accettare l'assurdo e ciò che concerne la vita dell'individuo nell'assurdo, ciò che invece non fa Camus vedendo anche, come detto poc'anzi, in questa condizione una positività necessaria per l'uomo ad affermarsi e vivere.

In *Le mythe de Sisiphe* si chiede il filosofo algerino “se la vita valga o no la pena di essere vissuta” e risponde con un quesito: «assodato che non si può uscire dal male, si tratta di sapere se è possibile o no trovare una soluzione che ci sottragga al nichilismo disperante e alla conseguente scelta del suicidio di fronte all'assurdo della vita»⁴⁷. Camus risolve questo quesito con la “rivolta”.

L'uomo in rivolta è l'uomo consapevole di «essere» solo nello sforzo di dare un senso alla propria vita⁴⁸. Una volta scoperto che il mondo non è governato da una razionalità interna, né da una

divinità provvidente, l'uomo in rivolta dovrà riconoscere "che il mondo non persegue alcun fine" e che, pertanto, è inutile sia inveire contro di esso sia aspettarsi da esso una risposta al nostro bisogno di felicità. Al rifiuto del mondo o all'insana speranza e fiducia in esso bisogna sostituire "un'adesione intera ed esaltata a questo mondo", una decisiva volontà di essere ciò che si è⁴⁹.

Ebbene l'individuo prende consapevolezza contro l'assurdo sull'uguaglianza dei destini e sviluppa una forte solidarietà. L'uomo in rivolta, animato da uno spirito di solidarietà, supera l'esperienza individuale, condividendone la sofferenza. E se Nietzsche attua la trasmutazione dei valori ritornando all'origine del pensiero occidentale, ai Presocratici, allo stesso modo fa Camus, riferendosi a quello che definisce il pensiero meridiano, acclamando la purezza del Mediterraneo, dei Greci in particolare, e adotta il concetto di misura perchè è soprattutto qui che vede realizzarsi la solidarietà tra gli esseri umani e l'accomunarsi dei destini.

La *metriotes*, l'ideale della misura lo si trova già in Pitagora, e dopo nei versi di Orazio che decanta la *medietas*, ispirandosi ad Aristotele che propugnava la *mesotes*. Secondo il filosofo, il giusto mezzo è la via migliore da raggiungere per avere una vita giusta, virtuosa e saggia⁵⁰.

Il senso della misura diventa indispensabile anche per Camus. Il "giusto mezzo" permette di realizzare non solo il dominio delle proprie passioni, dei propri desideri, ma di stabilire dei rapporti corretti nella città. È la regola, la stessa che afferma il "buon nichilismo" rappresentato, appunto, nelle opere *Le mythe de Sisiphe* e *L'homme révolté*, dal Mediterraneo. Nel Mediterraneo, Camus vede una miniera di saggezza, capace di suggerire i modelli teorici e pratici, utili a far sperare e a fornire la possibilità di salvaguardare l'uomo e la vita come valori e rendere possibile la speranza nella felicità, per quanto Camus sia consapevole che la speranza sia debole ma realizzabile⁵¹.

Nel limite o nel senso della misura è radicato un diritto inalienabile che appartiene ad ogni essere umano e che è la libertà. Quando Camus parla di libertà specifica contro ogni forma di assolutismo, si tratta di una libertà relativa, non assoluta, ossia

di una libertà che comporta nel limite dell'altro il diritto a rispettare l'altro e ad essere solidale e caritatevole. Se si ama se stessi, si ama anche l'altro e lo si rispetta comportandosi come faremmo con noi stessi, evitando il male.

Questa considerazione sembra analoga ad una forma di imperativo kantiano o, meglio, cristiano, più consona al comandamento: "Ama il prossimo tuo come te stesso". Dove infatti c'è l'affermazione della libertà assoluta c'è la negazione di ogni valore e dove c'è l'affermazione di un valore assoluto c'è la negazione di ogni libertà.

Pertanto, Camus ribadisce la necessità della libertà e dell'onore senza i quali non si potrebbe vivere. La libertà è necessaria per lottare, per la rivolta, per affrontare la peste: in ogni condizione l'uomo deve essere libero e sarà felice di immergersi nel cinico mare del vivere, nell'ondosa indifferenza del reale⁵².

Gilles Deleuze, nell'*Épuisé*, distingue due categorie che calzano alla perfezione parlando di Camus e di Sartre: lo stanco (potrebbe essere l'uomo dipinto da Camus) e l'esausto (potrebbe essere l'uomo dipinto da Sartre). Lo *stanco*, pur essendo stanco, ha delle possibilità che sono esigue, ma ci sono. L'*esausto*, invece, ha esaurito il possibile o, meglio, il possibile non è neppure più una categoria. Lo *stanco* fa fatica a realizzare, l'*esausto* non può neppure più possibilizzare⁵³.

Mentre, lo scrittore e filosofo francese, Michel Onfray scrive a proposito della personalità di Camus: «Camus è il libertario per eccellenza, un grande filosofo perchè non fu un prodotto dell'Università, ma un autodidatta. Camus incarna la tradizione del pensiero libero, indipendente, autonomo, padrone di sé, un uomo che non dipende dalla tribù, che non si costruisce guardandosi nello specchio della storia, che non deve niente a nessuno, che si è costruito da solo, senza i vantaggi degli ascensori tribali parigini, ma vivendo sotto l'occhio di un padre assente depositario dei valori della gente semplice e modesta: la verità e l'equità che è giustizia»⁵⁴.

In conclusione, si potrebbe in sostanza dire che il Mediterraneo ripensato da Camus è un'offerta, un'opportunità per un'umanità in pieno naufragio in un oceano senza punti di

riferimento. Sono i valori del limite, della misura e della libertà incarnati nel suo pensiero meridiano che Camus vorrebbe vedere trionfare ed estendere a tutti e a tutto, per “procedere verso l’unità senza rinnegare le origini”.

¹ A. MONTANO, *Camus e il pensiero meridiano*, in *Sermo civilis. Note di etica pubblica tra storia e vita*, Delta 3, Grottaminarda 2012, p. 269.

² A. CAMUS, *L'Envers et l'endroit. Noces. L'Été (1939-1953)*, Gallimard, Paris 1958, p. 6; A. Camus, *Il rovescio e il diritto*, in *Saggi letterari (1939-1953)*, tr. it. di S. Morando, Bompiani, Milano 1960, ed. aggiornata 2000, p. 9.

³ *Ivi*, p. 14.

⁴ Cfr. S. DE BEAUVOIR, *La force de l'âge* (1929), Gallimard, Paris 1960, p. 26 e s., ed. aggiornata 2002; S. De Beauvoir, *L'età forte*, tr. it. a cura di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1979, p. 10 e ss.

⁵ Cfr. A. CASTRINUOVO, *Albert Camus. Il lessico della rivolta*, Stampa Alternativa, Roma 2011.

⁶ ID., *Un'episodio emblematico d'intolleranza intellettuale: Jean-Paul Sartre e il processo ad Albert Camus*, «Bibliomanie, Ricerca umanistica e orientamento bibliografico», 29, aprile/giugno, 2012.

⁷ *Ibidem.*

⁸ A. CAMUS, *L'homme révolté* (1951), Gallimard, Paris 1951, p. 32, ed. aggiornata 2011; ID., *L'uomo in rivolta*, tr. it. L. Magrini, Bompiani, Milano 1960, p. 34.

⁹ Cfr. A. CORBIC, *Albert Camus e Dietrich Bonhoeffer. Due visioni dell'uomo «senza Dio» a confronto*, tr. it. a cura di U. Sartorio, Edizioni Messaggero, Padova 2011, p. 74.

¹⁰ Cfr. G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft der phänomenologie des geistes* (1807), Gebhardt, München 1969; G.-W.-F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.

¹¹ A. MONTANO, *Camus e il pensiero meridiano*, cit., p. 271.

¹² A. CAMUS, *L'homme révolté*, cit., p. 359; A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 329.

¹³ Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), Werke in drei Bänden, München 1954; F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. it. a cura di G. Colli, F. Masini, Adelphi, Milano 1991, p. 170 e ss.

¹⁴ Cfr. F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari 1999.

¹⁵ *Ivi*, p. 94 e ss.

¹⁶ Cfr. J.-P. SARTRE, *Critica della ragion dialettica* (1960), tr. it. a cura di P. Caruso, I, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 206 e ss.

¹⁷ S. DE BEAUVOIR, *La force de l'âge*, cit., p. 17; S. De Beauvoir, *L'età forte*, cit., p. 20.

¹⁸ J.-P. SARTRE, *La nausée* (1932), Gallimard, Paris 1938, ed. aggiornata 2005, p. 246 e s; ID., *La nausea*, tr. it. a cura di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1965, ed. aggiornata 2005, p. 140 e s.

- ¹⁹ Cfr. A. CAMUS, *Le mythe de Sisiphe. Essai sur l'absurde* (1942), Gallimard, Paris 1942, p. 73 e ss.; A. Camus, *Il mito di Sisifo*, tr. it. a cura di C. Rosso, A. Borelli, Bompiani, Milano 2011, p. XIV.
- ²⁰ Cfr. N. BOBBIO, *La filosofia del decadentismo*, Chiantore, Torino 1944.
- ²¹ Cfr. A. MONTANO, *Solitudine e solidarietà. Saggi su Sartre, Merleau-Ponty e Camus*, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 15.
- ²² Cfr. G. INVITTO, *Sartre. Dal "Gioco dell'essere" al lavoro ermeneutico*, II ed., FrancoAngeli, Roma 2005, p. 63.
- ²³ Ibidem.
- ²⁴ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale (1947-1948)*, a cura di A. Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 1983, p. 226; ID, *Quaderni per una morale*, tr. it. a cura di F. Scanzio, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 401.
- ²⁵ ID., *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1960, p. 21; J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), tr. it. a cura di G. M. Re, Mursia, Milano 1971, ed. aggiornata 2010, p. 34.
- ²⁶ Cfr. A. CAMUS, *Taccuini: maggio 1935 -febbraio 1942*, II, tr. it. E. Capriolo, Bompiani, Milano 1963, p. 65.
- ²⁷ Cfr. G. GAETANI, *Oltre il nichilismo: il «sole invincibile» di Albert Camus*, «Rivista telematica di filosofia», in <http://mondodomani.org/dialegesthai/>, 12 agosto 2010.
- ²⁸ Cfr. A. MONTANO, *Solitudine e solidarietà. Saggi su Sartre, Merleau-Ponty e Camus*, cit., p. 15.
- ²⁹ Cfr. A. STANCA, *Camus: "l'uomo mediterraneo"*, in *Filosofare dialogando. Studi e testimonianze per Angelo Prontera*, a cura di A. Cali, J. F. Durand, M. Forcina, P. I. Vergine, Milella, Lecce 2002, p. 617 e ss.
- ³⁰ Cfr. Ibidem.
- ³¹ A. MONTANO, *Camus e il pensiero meridiano*, cit., p. 267.
- ³² A. CAMUS, *L'Envers et l'endroit*, cit., p. 70; A. Camus, *Il rovescio e il dritto*, cit., p. 77.
- ³³ Cfr. F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, cit., p. 99.
- ³⁴ A. CAMUS, *L'avenir de la civilisation européenne* (1955), Gallimard, Paris 2008; A. Camus, *Il futuro della civiltà europea*, tr. it. A. Bresolin, Castelvecchi, Roma 2012, p. 39.
- ³⁵ N. ABBAGNANO, *Esistenzialismo positivo, due saggi*, Einaudi, Torino 1948, p. 33.
- ³⁶ Cfr. A. MONTANO, *Solitudine e solidarietà*, cit., p. 87.
- ³⁷ Cfr. W. L. MCBRIDE, *Sartre e il postmodernismo*, «Segni e comprensione», 16, 1992, p. 21 e ss.
- ³⁸ Cfr. A. MONTANO, *Il disincanto della modernità. Saggi su Sartre*, La Città del Sole, Napoli 1994, p. 18 e ss.
- ³⁹ J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Gallimard, Paris 2004, p. 323; J.-P. Sartre, *L'Essere e il nulla: saggio di ontologia fenomenologica*, tr. it. G. Del Bo, a cura di F. Fergnani, M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 69 e s.
- ⁴⁰ Cfr. F. PAPI, *L'ingresso di Sartre in Italia*, in G. Invitto, *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia*, Adriatica Editrice Salentina, Lecce 1981, p. 116 e ss.
- ⁴¹ Cfr. A. MONTANO, *Solitudine e solidarietà. Saggi su Sartre, Merleau-Ponty e Camus*, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 22; si confronti in particolare G. Invitto, *Sartre. Dal "gioco dell'essere" al lavoro ermeneutico*, FrancoAngeli, Milano 2012.

- ⁴² Cfr. J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, op. cit.
- ⁴³ Cfr. Ivi.
- ⁴⁴ Cfr. Ivi.
- ⁴⁵ Cfr. A. MONTANO, *Solitudine e solidarietà*, cit., p. 61.
- ⁴⁶ J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant*, cit., 323 e ss.; J.-P. Sartre, *L'Essere e il nulla*, cit., p. 70.
- ⁴⁷ A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 39 e s.
- ⁴⁸ Cfr. ID., *L'homme révolté*, cit., p. 25.
- ⁴⁹ Cfr. Ibidem.
- ⁵⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I (A), 2-3, 1094 a-b, tr. it. a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, p. 4 e ss.
- ⁵¹ Cfr. A. MONTANO, *Solitudine e solidarietà*, cit., p. 62.
- ⁵² Cfr. A. CAMUS, *Le mythe de Sisiphe*, p. 65; A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit., p. XXI.
- ⁵³ Cfr. G. DELEUZE, *L'épuisé* (1944), Ed. de Minuit, Paris 1992; G. Deleuze, *L'esausto*, tr. it. a cura di G. Bompiani, Cronopio, Napoli 2005.
- ⁵⁴ M. ONFRAY, *Intervista su Camus*, Rivista «Magazine Littéraire», n. 520, giugno 2012. Si veda anche M. ONFRAY, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Flammarion, Paris 2011.