

Gianfranco Brevetto

(FRA/ITA/ENG)

Le problème de la philosophie

Toute rédaction traitant de thèmes camusiens devrait rendre obligatoire une prémisse nécessaire. Camus est l'auteur d'une vaste production littéraire et philosophique. Sa pensée apparaît complexe et articulée, difficile à condenser, extraire, rapporter sauf en se référant continuellement à ses axes principaux, ses lignes, son chemin de recherche. Chaque citation et recontextualisation expose à une simplification. En effet, au fil des décennies, comme cela s'est produit pour d'autres auteurs, sa réflexion a souvent été fragmentée. Les citations fréquentes, grâce également à la capacité expressive particulière de Camus, ont souvent fait de lui un auteur à la carte, tiré et tiré par le col, adapté à mille besoins, souvent contradictoires et non strictement pertinents.

Un risque, comme nous l'avons dit, dû à l'excellence littéraire de l'auteur mais, comme dans d'autres cas, dû au double registre de la communication, celui du mythos et celui du logos, de sa production.

Ne nous estimant pas affranchis de ce danger, nous allons aborder le thème du suicide au sein de l'œuvre camusienne, conscients que nous ne pouvons nous référer qu'à quelques indications et options de lecture du raisonnement philosophique qui ont des références fécondes et importantes.

L'intention est d'essayer d'aller au-delà d'une lecture clichée de l'incipit du Mythe de Sisyphe, dans lequel il est fait référence au suicide, et d'essayer de le relier, dans la mesure du possible dans cette intervention, aux positions prises globalement par Camus au cours de sa production. Il est immédiatement évident que la déclaration de l'incipit du mythe de Sisyphe va bien au-delà du problème du suicide.

Le suicide, pour Camus, est le seul problème philosophique vraiment sérieux. L'essentiel est de savoir si la vie vaut la peine d'être vécue, le reste ne sont que des jeux de classification et de dénombrement.

La structure de l'incipit rappelle beaucoup celle des autres incipits. Pendant des années, et peut-être seulement pour une assonance littéraire, j'ai personnellement associé les premières phrases du Mythe de Sisyphe à la onzième thèse de Marx sur Feuerbach: les philosophes n'ont interprété le monde que différemment mais il s'agit de le transformer. On sait bien qu'à la base de la pensée de Camus il y a des positions différentes de celles de Marx, mais ce qui ne parut d'abord qu'une simple évocation littéraire m'est apparu, au fil du temps, dans son rapport réel.

Dans les deux cas, il y a un problème non incontournable du chemin de la connaissance. La mise en abyme de la philosophie, le détachement, la césure, entre ce que la pensée élaborée par les philosophes dit, ou a dit, et ce que l'on entend dire et faire maintenant. Au fil du temps, j'ai donc compris ce qui réunissait réellement les deux phrases: chez Marx comme chez Camus, il y a la reprise du lien avec la praxis, lien qui en philosophie semblait désormais supprimé et qui, dans le cas de Camus, redevient central. suite aux bouleversements liés aux guerres mondiales et à la fin du colonialisme français. Mais la pensée de Camus ne répond pas seulement à la nécessité de faire face aux changements historico-politiques, elle y fait face et apporte une réponse globale. Une réponse qui ne sera complétée que de nombreuses années plus tard avec la libération de l'Homme en révolte. Dans ce voyage, Camus ramène le problème philosophique au monde, esquisse un lien

entre la théorie et la pratique, fournissant, plus qu'une réponse politique, une perspective civile et éthique.

Quand Marx a fait référence aux philosophes, il est évident que sa pensée s'est tournée vers ce qui semblait être la somme philosophique de l'époque: la pensée hégélienne. Camus ne se réfère pas aux philosophes mais à la philosophie dans son ensemble. L'homme apparaît quotidiennement face à un choix qui est la quintessence de la philosophie.

Dans ce passage d'ailleurs, comme il l'a lui-même souligné, toute la force de la philosophie pré-socratique, son rapport étroit avec le monde physique, avec la nature, est retrouvé.

Métaphysique chrétienne et néoplatonisme

Une fois diplômé, Camus, au milieu des années 1930, à l'occasion de la thèse du diplôme des Etudes Supérieures, s'intéresse aux relations entre l'hellénisme, le néoplatonisme et la pensée chrétienne. Dans ce cas également, comme cela s'était produit à d'autres occasions, la direction forte lui fut donnée par son éternel professeur, Jean Grenier. Camus considérait à l'époque la religion comme une sorte de plaisir face à la mort, le sens du tragique et du sacré capable de donner un sens à l'existence. Dans sa thèse, intitulée Métaphysique Chrétienne et Néoplatonisme, en effet, une grande partie des thèmes qui seront traités par Camus au cours de sa vie littéraire sont déjà évidents.

Des thèmes qui seront ensuite développés, enrichis et diversement conjugués. La thèse se compose de quatre parties plus une introduction. Dans ce dernier, Camus évoque la Grèce de la tragédie impie, la Grèce des lumières et des ombres. La première partie traite du christianisme primitif, celui évangélique. Et, après une comparaison entre christianisme et hellénisme, l'auteur tente de réconcilier les deux positions en se référant à l'oeuvre de Justin. Dans la deuxième partie, il traite du gnosticisme, cela apparaît aussi comme une tentative de réconciliation de la pensée grecque et chrétienne, une réconciliation entre l'esprit de connaissance et le salut. Il évoque ici Marcion et les thèmes de l'absurdité et de la révolte. La troisième partie parle de Plotin et de la raison mystique. Dans la quatrième partie, Le vrai et la chair, la confrontation avec saint Augustin commence, avec le thème du péché et de la culpabilité.

Camus se confronte au monde grec et chrétien, apprécie les opportunités et les limites de l'innocence du monde grec. Thème qui sera mis en avant, par la suite et surtout, dans des écrits tels que Les noces et L'état de siège. Mais il est évident que ce furent, au cours de sa carrière philosophique et littéraire, les thèmes auxquels Camus se confronta constamment.

Deux positions. Les stoïciens et Guillaume d'Ockham

Il y a, à notre avis, deux positions philosophiques qui peuvent nous aider, ici, à mieux comprendre certains thèmes camusiens et que nous nous permettons de rappeler brièvement ici.

Il est certainement dû aux stoïciens une grande influence dans le monde philosophique, non seulement ancien mais aussi moderne. Ce qui reste du Stoà Poikile est une systématisation substantielle de la pensée qui se divise en trois parties, comme ce fut le cas pour d'autres courants de pensée de l'époque, dans la logique, la physique et l'éthique. Il nous semble intéressant d'approfondir, dans cet article, un point d'éthique qui est celui du devoir. L'existence du pnéuma en tant qu'élément fondateur, cohésif et pénétrant de tout l'univers, fait de l'homme une partie d'un tout et l'ordre naturel des choses coïncide avec la raison. La vie selon la nature est donc celle selon la raison. Le dieu des stoïciens est le principe actif, la raison qui donne vie à la

matière inerte. La matière, le monde, ont un cycle qui se répète éternellement. Tout est rigidement déterminé, l'homme ne peut qu'accomplir son destin, une loi nécessaire qui régit toutes choses.

Peut-être un peu et délibérément oubliée aujourd'hui dans le panorama philosophique est la figure de Guillaume d'Ockham. Sans vouloir entrer dans le fond, il faut rappeler un concept fondamental qui l'a mis en conflit permanent avec la catholicité de la fin du Moyen Âge. Pour cet auteur, Dieu est omnipotent et peut donc se comporter comme il l'entend. Ses actions ne peuvent pas être jugées, seul Dieu peut décider de ce qui est bon et donc ses actions sont bonnes, seulement le fait qu'elles ont été produites par lui. Sinon, il y aurait, selon cet auteur, une idée d'un bien préexistant à Dieu sur la base de laquelle la divinité serait jugée. Ce principe, ainsi résumé et simplifié, s'appelle le volontarisme: Dieu réalise volontairement certaines actions sur lesquelles il peut aussi revenir en arrière ou les reprendre à volonté. Contrairement à Saint Thomas, pour qui la volonté de Dieu coïncide avec les bonnes actions, pour Ockham, Dieu ne peut pas être forcé de faire des actions simplement parce que nous les considérons comme bonnes. La volonté divine devient ainsi incompréhensible à la raison humaine.

Le Dieu d'Ockham est un Dieu qui ressemble à celui raconté dans le livre de Job, dont la volonté, la loi qui régit les choses, est au-dessus des projets humains et de la justice. Les lois du monde sont incompréhensibles pour les humains.

Comme dans le cas des stoïciens, il existe une loi nécessaire, incompréhensible, transcendante, un destin auquel il faut se conformer, succomber. Pour les stoïciens, si ce destin ne peut être accompli, il est juste de se suicider. Pour Ockham, les vérités de la foi ne peuvent être démontrées, la foi divine et la volonté humaine divergent, seule la volonté de Dieu peut nous sauver.

Le thème sous-jacent de ces deux positions est celui de la justice: la justice existe-t-elle et avec quelles règles? La demande de compréhension de ce mécanisme reste inconnue, par exemple, de Kafka, qui est voué à succomber dans le Processus. Sa demande reste vivante et existentielle jusqu'à la fin tragique de l'histoire.

Camus, face à cette impossibilité de comprendre les mécanismes de la justice, semble faire un pas en avant: il en prend acte et lance un défi. La condition humaine est marquée par une rupture fondamentale, l'absurde. Pour Camus, le sentiment d'absurdité est dû à la comparaison entre l'extrême clarté requise par l'homme et l'opacité offerte par le monde. Cet écart ne peut jamais être comblé. Le monde est étranger, la vraie connaissance est impossible, nous dit notre auteur. Mais cette condition n'est pas seulement oppositionnelle, mais aussi constitutive et est le seul lien qui unit le monde et l'homme. L'homme aspire à la connaissance, à l'unification, à l'absolu. Le drame humain de l'existence réside précisément dans cette nostalgie de l'unité. A Plotin, Camus reconnaît cet effort de recherche que notre auteur juge impossible. Pour Kafka, en revanche, Camus reconnaît, plutôt que d'avoir découvert l'absurde, qu'il l'a vécu dans ses histoires.

Il ne s'agit pas ici de chercher une clé d'accès à la connaissance, mais d'admettre que la vraie compréhension consiste précisément à reconnaître que cette clé n'existe pas. L'impossibilité, comme le dit Camus, de combler le fossé entre la certitude de son existence et le contenu que l'on voudrait donner à l'existence elle-même.

A cet égard, Maurice Weyembergh soutient que Camus, tant dans Sisyphes que dans L'homme révolté, pratique une dialectique sans synthèse. L'unité pour Camus ne signifie pas la totalité. Il faut accepter la dialectique même si c'est un effort infini, il faut garder l'humanité unie à la création, ce défi est le seul thème de la philosophie.

Camus nous met également en garde contre le suicide philosophique qui se produit, tant dans le domaine religieux que rationnel, lorsque, à partir du non-sens du monde, on lui attribue un sens. C'est un déni, un véritable saut logique. Nier l'absurde en lui donnant un sens constitue, selon Camus, le vrai Dieu des existentialistes.

Pour Camus, la sortie est la révolte, pas l'acceptation. Une fois que vous avez défié les dieux, vous pouvez vivre heureux même en l'absence de synthèse. Le suicide apparaît en effet comme le silence de l'homme, le rejet de sa condition humaine. Les religions, au contraire, condamnent le suicide précisément parce que l'homme n'accepte pas d'être un homme.

Le juge pénitent

Il existe un travail substantiellement peu pratiqué et même peu cité parmi ceux d'Albert Camus. Pour diverses raisons, il est presque toujours relégué à une sorte d'ouvrage mineur par rapport aux célèbres *L'étranger*, le *Mythe de Sisyphe* ou *La peste*. Nous nous référons à *La chute*. Cet ouvrage arrive en 1956, en pleine maturité littéraire. Un an avant le prix Nobel, obtenu en 57, et quatre ans avant sa mort tragique. Loin de ses œuvres les plus célèbres: *La peste* et *L'étranger* tous deux publiés en 1942.

Depuis 1947, Camus cite, dans ses intentions, la rédaction d'un ouvrage qui a pour objet le jugement, après avoir esquissé le cycle de l'absurde et celui de la révolte.

Le thème du jugement est un thème consolidé de la pensée et du travail camusiens. Un jugement célèbre est, par exemple, celui du procès de Lo stranero. Un thème en commun avec Kafka, même avec des approches et des implications très différentes.

Dans *La chute*, le protagoniste Clamence joue un juge-pénitent. C'est un long monologue de cet avocat parisien bien connu qui décide de se confier dans un bar, le Mexico City d'Amsterdam, à un auditeur silencieux à qui, Clamence, ne donne jamais la parole. Clamence est un homme plein de lui-même prêt à mettre en valeur ses prétendues qualités morales. Il y a cependant un point apparemment marginal qui remet en question cette vie sans faille et c'est lorsqu'elle échoue à aider une femme qui se jette dans la Seine depuis un pont parisien. Né lors d'un court séjour en Hollande, le livre constitue une polémique ouverte contre l'existentialisme et les diatribes internes de ce groupe d'intellectuels qui, selon Camus, avait un rôle ambigu à la manière d'un juge repentant. En même temps, ses notes de cette période incluent la lecture de l'Évangile de Luc et l'émergence de la figure de Jean-Baptiste. Notez que le nom de Clamence est Jean-Baptiste. Dans ce contexte, le juge pénitent semble se détacher de la simple controverse philosophique, pour incarner un caractère universel. La genèse de ce roman apparaît cependant assez complexe, à tel point que les critiques eurent une certaine perplexité à le reconnaître comme le même auteur de *La peste* et de *L'étranger*.

L'épisode central, comme nous l'avons dit, semble avoir été témoin d'une noyade, un suicide par noyade. Thème d'un classique de la littérature française. Deux cas pour tout le monde: celui des *Misérables* d'Hugo et le dénouement dramatique de *La coalition* d'Emmanuel Bove.

Clamence est le faux prophète qui crie dans le désert et refuse de sortir, qui se réjouit et se décompose, c'est lui qui n'a pas risqué sa vie pour sauver la fille de la Seine. Celui qui espère qu'il y aura une seconde fois pour pouvoir sauver et pouvoir se sauver.

La réponse à l'absurde et la pratique du possible

Le livre du Mythe de Sisyphe rapporte, au début, une citation de Pindaro: Ô mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible.

Allons droit au but.

Le vrai problème pour Camus, dans presque toute son œuvre, a été de comprendre si, dans un monde incompréhensible et absurde, l'homme peut réussir seul à construire ses valeurs. La réponse de Camus est que cela est possible dans la révolte, à la fois métaphysique et historique, comme la révolution. La révolte a pour sujet le nous, la solidarité humaine, qui justifie la révolte elle-même. Les deux modes de révolte risquent d'avoir un côté violent, suicide, révolution ou, simplement, abandon comme dans le cas du protagoniste de *The Stranger*.

La révolte a un caractère solitaire et solidaire. Pour Camus, c'est la solidarité qui unit les hommes. Cette solidarité face à une nature dure et stérile nous rappelle l'une des dernières compositions de Leopardi, *La Ginestra*.

Dans tous les cas traités par Camus, la révolte a ses raisons en elle-même, car rien ne résiste à l'absurde sinon à la révolte.

L'acceptation de l'absurde n'est pas un point final, mais un passage. L'absurde est un sentiment. En acceptant de continuer à vivre, l'homme élève sa vie à une valeur, rejette le nihilisme, le déni et le suicide. Face à la rupture épistémologique avec le monde, l'attitude absurde ne peut devenir une complaisance, un jeu devant le miroir. Camus nous rappelle qu'en se révoltant, nous disons un non, mais aussi un oui, en adhérant à cette partie de nous-mêmes à laquelle nous nous identifions. La révolte est avant tout une révolte contre le sacré, qui donne des réponses avant même que l'homme ne puisse poser des questions. Les valeurs ne doivent pas reposer sur le sacré mais sur la révolte elle-même, qui est la seule résistance à l'absurde. La révolte métaphysique est généralement solitaire, c'est celle contre le créateur ou contre la nature. Le rejet de la morale divine et de la création peut conduire dans trois directions. La liberté, comprise comme la liberté de ses désirs et de son pouvoir, d'où le suicide, la folie, l'éloge de l'apocalypse. La deuxième direction est de créer notre propre ordre (comme le dandy qui veut apparaître), la troisième est d'exalter le meurtre et la destruction (voir Ivan Karamazov et Nietzsche). La révolte métaphysique est la révolte intellectuelle. Camus prend également en compte la révolte historique, la révolution et la révolte de l'artiste (dont nous ne traitons pas car elles nous éloigneraient de notre sujet principal).

Comme vous pouvez le voir, comparé au mythe de Sisyphe, dans *L'Homme en révolte*, l'image est complétée et devient plus complexe. Mais quelle est la révolte pour Camus au final? La révolte idéale pour Camus est celle qui implique la reconnaissance mutuelle de ceux qui partagent la même condition, il invite à la communication et au dialogue et à la complicité des hommes. La révolte s'oppose à l'esclavage et à la terreur. Nous devons non seulement refuser le meurtre, mais aussi la liberté de tuer.

Clarence raisonne au nom d'un je, pas d'un nous, il ne prend pas en charge le sort de la fille, il se raconte, il se félicite. Niez l'absurde.

Contrairement à Hegel, Camus pense que grâce à la révolte, il y a quelque chose de plus dans l'histoire que la relation maître-esclave.

Dans *L'Exil d'Hélène*, qui date de 1948, et *L'Énigme* (1950), Camus avait déjà, d'une certaine manière,

identifié le cœur de cette pensée. Celle du rapport entre métaphysique et histoire se référant à Platon et Hegel. Les hommes ont exilé la beauté, ils ont rejeté la lumière qui les éclaire. Paris même, pour Camus, est comme la caverne de Platon, les hommes se voient reflétés et ne se tournent pas vers la lumière.

Une certaine conception de l'histoire a remplacé Dieu sur son trône, nous croyons trouver au bout du chemin un équilibre qui était au début, c'est de la pure folie, dit Camus.

Albert Camus. Il suicidio, l'assurdo, la rivolta

Gianfranco Brevetto

Il problema della filosofia

A qualsiasi scritto che si occupi dei temi camusiani occorrerebbe rendere obbligatoria una doverosa premessa. Camus è autore di una produzione letteraria e filosofica vasta. Il suo pensiero appare complesso e articolato, difficile da condensare, estrarre, riportare se non facendo continuo riferimento ai suoi assi portanti, le sue linee, il suo percorso di ricerca. Ogni citazione e ricontestualizzazione espone ad una semplificazione. Invero, nel corso dei decenni, come è accaduto anche per altri autori, il suo pensiero è stato spesso frammentato. Le citazioni frequenti, complice anche la particolare capacità espressiva di Camus, ne hanno spesso fatto un autore *à la carte*^[1], tirato e stratonato per il bavero, adatto a mille esigenze, spesso contraddittorie e non propriamente pertinenti.

Un rischio, come si diceva, dovuto all'eccellenza letteraria dell'autore ma, come in altri casi è accaduto, anche per il duplice registro di comunicazione, quello del *mythos* e quello del *logos*, della sua produzione.

Non ritenendoci indenni da tale pericolo, ci accingiamo a trattare il tema del suicidio all'interno dell'opera camusiana, consci di poter solo riferire alcune indicazioni e opzioni di lettura di ragionamenti filosofici che hanno riferimenti fecondi e importanti.

L'intento è quello di cercare di andare oltre una lettura cliché dell'incipit del *Mito di Sisifo*, nel quale appunto si fa riferimento al suicidio, e di tentare di collegarlo, per quanto è possibile in questo intervento, con le posizioni complessivamente assunte da Camus nel corso della sua produzione. Appare evidente, da subito, che l'enunciato dell'incipit del Mito di Sisifo va ben oltre il problema del suicidio.

Il suicidio, per Camus, è l'unico problema filosofico veramente serio. Il punto principale è di sapere se la vita

sia degna di essere vissuta, il resto sono solo giochi di classificazione e di enumerazione.

La struttura dell'incipit ricorda molto quella di altri incipit. Per anni, e forse solo per un'assonanza letteraria, ho personalmente associato le prime frasi del *Mito di Sisifo* con l'undicesima tesi su Feuerbach di Marx: i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo ma si tratta di trasformarlo. Sappiamo bene come alla base del pensiero di Camus vi siano posizioni diverse da quelle Marx ma, quella che all'inizio sembrava nient'altro che una semplice evocazione letteraria, mi è, con il tempo, apparsa nel suo reale collegamento.

In tutte e due si pone un problema non ineludibile del percorso di conoscenza. La *mise en abyme* della filosofia, lo stacco, la cesura, tra ciò che dice, o ha detto il pensiero elaborato dai filosofi, e ciò che si intende dire e fare ora. Con il tempo, quindi, ho compreso ciò che veramente univa le due frasi: in Marx come in Camus vi è il recupero del legame con la prassi, un legame che in filosofia sembrava ormai rimosso e che, nel caso di Camus, ridiventa centrale anche a seguito degli stravolgimenti legati alle guerre mondiali ed alla fine del colonialismo francese. Ma il pensiero di Camus, non si rivolge solo alla necessità di far fronte ai mutamenti storico-politici, li affronta e fornisce una risposta complessiva. Risposta che si completerà solo molti anni dopo con l'uscita dell'*Uomo in rivolta*. In questo percorso Camus riporta il problema filosofico nel mondo, delinea un collegamento tra teoria e prassi, fornendo, più che una risposta politica, una prospettiva civile ed etica.

Quando Marx si riferiva ai filosofi è evidente che il suo pensiero si rivolgeva a quella che appariva la summa filosofica del tempo: il pensiero hegeliano. Camus non si riferisce ai filosofi ma alla filosofia nel suo complesso.

L'uomo appare di fronte, quotidianamente, ad una scelta che è il compendio della filosofia.

In questo passaggio, inoltre, si recupera, come da lui stesso evidenziato, tutta la forza della filosofia presocratica, il suo stretto rapporto con il mondo fisico, con la natura.

La metafisica cristiana e il neoplatonismo

Una volta conseguita la laurea, Camus, a metà degli anni '30, in occasione della tesi del diploma des Etudes Supérieures, s'interessò ai rapporti tra l'ellenismo, il neoplatonismo con il pensiero cristiano. Anche in questo caso, come era accaduto in altre occasioni, l'indirizzo forte gli fu dato dal suo maestro di sempre, Jean Grenier. Camus all'epoca considerava la religione una sorta di divertimento davanti alla morte, il senso del tragico e del sacro capaci di dare un senso all'esistenza.^[2] Nella sua tesi, dal titolo *Métaphysique Chrétienne et Néoplatonisme*, si notano in effetti già *in nuce* gran parte dei temi che saranno trattati da Camus nel corso della sua vita letteraria. Temi che successivamente saranno sviluppati, arricchiti e variamente coniugati. La tesi si compone di quattro parti più un'introduzione. In quest'ultima Camus evoca la Grecia della tragedia senza dio, la Grecia delle luci e delle ombre. La prima parte tratta del cristianesimo dei primi tempi, quello evangelico. E, dopo un confronto tra cristianesimo e ellenismo, l'autore cerca di conciliare le due posizioni facendo riferimento all'opera Giustino. Nella seconda parte si occupa dello gnosticismo, anche questo appare come un tentativo di conciliare pensiero greco e cristiano, conciliazione tra spirito di conoscenza e salvezza. Qui evoca Marcione e i temi dell'assurdo e della rivolta. La terza parte parla di Plotino e la Ragione Mistica. Nella quarta parte, *Il vero e la carne*, inizia il confronto con Sant'Agostino, con il tema del peccato e della colpa.

Camus si confronta con il mondo greco e cristiano, apprezza le opportunità e i limiti dall'innocenza del mondo greco. Tema che si evidenzierà, successivamente e soprattutto, in scritti come *Nozze e L'estate*. Ma appare evidente come questi siano stati, nel corso del suo percorso filosofico e letterario, i temi con i quali Camus si è

costantemente confrontato.

Due posizioni. Gli stoici e Guglielmo di Ockham

Vi sono, a parer nostro, due posizioni filosofiche che ci possono aiutare, in questa sede, a comprendere meglio alcuni temi camusiani e che qui brevemente ci permettiamo di richiamare.

È sicuramente dovuta agli stoici una grande influenza nel mondo filosofico, non solo antico ma anche moderno. Quello che ci resta della *Stoà Poikile* è una sostanziale sistematizzazione del pensiero che si tripartisce, come avvenuto anche per altri filoni di pensiero dell'epoca, in logica, fisica ed etica. Ci sembra interessante approfondire, in questo scritto, un punto dell'etica che è quello del dovere. L'esistenza del *pnéuma* come elemento fondante, coesivo e permeante di tutto l'universo, rende l'uomo parte di un tutto e l'ordine naturale delle cose coincide con la ragione. La vita secondo la natura, di conseguenza, è quella secondo ragione. Il dio degli Stoici è il principio attivo, è la ragione che dà vita alla materia inerte. La materia, il mondo, hanno un ciclo che si ripete eternamente uguale. Tutto è rigidamente determinato, l'uomo non può far altro che compiere il proprio destino, legge necessaria che regge tutte le cose.

Forse un po' e volutamente oggi dimenticata nel panorama filosofico è la figura di Guglielmo di Ockham. Senza voler entrare nel merito, occorre ricordarne un concetto fondamentale che lo rese in continuo dissidio con la cattolicità del tardo medioevo. Per questo autore Dio è onnipotente e può, quindi, comportarsi come meglio ritiene opportuno. Le sue azioni non sono giudicabili, solo Dio può decidere ciò che è bene e quindi le sue azioni sono il *bene*, solo il fatto di essere state prodotte da lui. In caso contrario ci sarebbe, secondo questo autore, un'idea di bene preesistente a Dio in base alla quale la divinità sarebbe giudicata. Questo principio, in questo modo riassunto e semplificato, viene chiamato *volontarismo*: Dio volontariamente compie alcune azioni sulle quali può anche ritornare indietro o riprenderle a suo piacimento. A differenza di San Tommaso, per il quale la volontà di Dio coincide con le azioni buone, per Ockham Dio non può essere obbligato a fare azioni sol per il fatto che noi le riteniamo buone. La volontà divina diventa, così, incomprensibile alla ragione umana.

Il Dio di Ockham è un Dio che somiglia a quello narrato nel libro di Giobbe, la cui volontà, la legge che governa le cose, stanno sopra ai progetti e alla giustizia umana. Le leggi del mondo sono incomprensibili all'umano.

Come nel caso degli stoici esiste una legge necessaria, incomprensibile, trascendente, un destino al quale occorre conformarsi, soccombere. Per gli stoici se non si può adempiere a questo destino è giusto suicidarsi. Per Ockham le verità della fede non possono essere dimostrate, fede divina e volontà umana divergono, solo la volontà di Dio ci può salvare.

Tema sottostante a queste due posizioni è quello della giustizia: esiste una giustizia e con quali regole? La richiesta di comprensione di questo meccanismo resta sconosciuta, per esempio, a Kafka, destinato a soccombere nel *Processo*. La sua richiesta resta vivida e esistenziale fino alla fine tragica del racconto.

Camus, di fronte a questa impossibilità di comprendere i meccanismi della giustizia sembra fare un passo avanti: ne prende atto e lancia una sfida. La condizione umana è segnata da una rottura fondamentale, l'assurdo. Per Camus il sentimento di assurdo, è dovuto dal confronto tra l'estrema chiarezza richiesta dall'uomo e l'opacità offerta dal mondo. Questo divario non potrà mai essere colmato. Il mondo è estraneo, la vera conoscenza è impossibile, ci dice il nostro autore. Ma questa condizione non è solo oppositiva, ma anche costituente ed è l'unico legame che tiene unito il mondo e l'uomo. L'uomo aspira alla conoscenza,

all'unificazione, all'assoluto. Il dramma umano dell'esistenza sta proprio in questa nostalgia di unità. A Plotino, Camus riconosce questo sforzo di ricerca che il nostro autore ritiene impossibile. A Kafka, d'altro canto, Camus riconosce, più che di aver scoperto l'assurdo, di averlo vissuto nei suoi racconti.

Non si tratta qui, di ricercare una chiave d'ingresso alla conoscenza, ma di ammettere che la vera comprensione sta proprio nel riconoscere che questa chiave non esiste. L'impossibilità, come dice Camus, di colmare il divario tra la certezza della propria esistenza e il contenuto che si vorrebbe dare all'esistenza stessa.

A questo proposito Maurice Weyembergh^[3] sostiene che Camus, sia in *Sisifo* che nell'*Uomo in rivolta*, pratica un dialettica senza sintesi. L'unità per Camus non significa totalità. Occorre accettare la dialettica anche se si tratta di uno sforzo infinto, occorre tenere unita l'umanità alla creazione, questa sfida è l'unico tema della filosofia.

Camus ci mette in guardia anche dal suicidio filosofico che avviene, sia in campo religioso come in quello razionale quando, partendo dal non significato del mondo, gli si attribuisce un senso. Si tratta di una negazione, di un vero salto logico. Il negare l'assurdo fornendogli un senso, costituisce, secondo Camus, il vero Dio per gli esistenzialisti.

Per Camus la via d'uscita è la rivolta, non è l'accettazione. Una volta sfidati gli dei, si può vivere felici anche nella mancata sintesi. Il suicidio appare invero come il silenzio dell'uomo, il rifiuto della sua condizione umana. Le religioni, d'altronde, condannano il suicidio proprio perché l'uomo non accetta di essere uomo.

Il giudice penitente

Vi è un'opera sostanzialmente poco praticata e anche poco citata tra quelle di Albert Camus. Essa per una serie di motivi, viene quasi sempre relegata ad una sorta di opera minore rispetto ai ben noti *Lo straniero*, *Il mito di Sisifo* o *La peste*. Ci riferiamo a *La Caduta*. Quest'opera viene nel 1956, in piena maturità letteraria. Un anno prima del premio Nobel, conseguito nel '57, e quattro anni prima della tragica morte. Lontano quindi dalle sue opere più famose: *La peste* e *Lo straniero* pubblicate entrambe nel 1942.

Sin dal 1947 Camus cita, nei suoi propositi, la redazione di un'opera che ha per oggetto il giudizio, dopo aver delineato il ciclo dell'assurdo e quello della rivolta.

Il tema del giudizio è un tema consolidato nel pensiero e nell'opera camusiana. Un giudizio famoso è, ad esempio, quello del processo de *Lo straniero*. Tema in comune con Kafka, anche con impostazioni e risvolti assai diversi.

Ne *La caduta* il protagonista Clamence impersona un giudice-penitente. Si tratta di un lungo monologo di questo noto avvocato parigino che decide di confidarsi in un bar, Mexico City di Amsterdam, ad un ascoltatore silenzioso a cui, Clamence, non cede mai la parola. Clamence è un uomo pieno di sé pronto a evidenziare le sue presunte qualità morali. Vi è però un punto, apparentemente marginale, che mette in discussione questa vita impeccabile ed è quando omette di prestare soccorso ad una donna che si lancia nella Senna da un ponte parigino. Nato durante un breve soggiorno in Olanda, il libro, costituisce un'aperta polemica contro l'esistenzialismo e le diatribe interne a questo gruppo di intellettuali che, secondo Camus, avevano un ruolo ambiguo proprio come un giudice pentito. Nello stesso tempo figurano, tra le sue annotazioni di quel periodo, la lettura del vangelo di Luca e l'emergere della figura di Giovanni il Battista. Da notare che il nome di

Clarence è Jean-Baptiste. In questo quadro il giudice penitente sembrerebbe staccarsi dalla mera polemica filosofica, per incarnare un personaggio universale^[4]. La genesi di questo romanzo appare comunque piuttosto complessa, tanto che i critici ebbero qualche perplessità a riconoscerci lo stesso autore de *La peste* e de *Lo straniero*.

L'episodio centrale, come si diceva, appare quello dell'aver assistito a una *noyade*, ad un suicidio per annegamento. Tema questo classico della letteratura francese. Due casi per tutti: quello dei *Miserabili* di Hugo e il drammatico esito de *La Coalizione* di Emmanuel Bove.

Clarence è il falso profeta che grida nel deserto e rifiuta di uscirne, che si compiace e si autoassolve, è quello che non ha rischiato la propria vita per salvare la ragazza della Senna. Quello che spera che ci sarà una seconda volta per poter salvare e potersi salvare^[5].

La risposta all'assurdo e la prassi del possibile

Il libro del *Mito di Sisifo* riporta, all'inizio, una citazione di Pindaro: *O anima mia non aspirare alla vita immortale, ma esaurisci il campo del possibile*.

Veniamo al dunque.

Il vero problema per Camus, in quasi tutta la sua opera è stato quello di comprendere se, in un mondo incomprensibile, assurdo, l'uomo possa arrivare da solo a costruire i suoi valori. La risposta di Camus è che questo è possibile nella rivolta, sia metafisica che storica, come la rivoluzione. La rivolta ha come soggetto *il noi*, la solidarietà umana, che giustifica la rivolta stessa. Entrambe le modalità di rivolta rischiano di avere un lato violento, il suicidio, la rivoluzione o, semplicemente, l'abbandono come nel caso del protagonista de *Lo straniero*.

La rivolta ha caratteri solitari e solidari. Per Camus è la solidarietà a tenere gli uomini uniti. Questa solidarietà di fronte ad una natura aspra, infertile, ci ricorda uno degli ultimi componimenti di Leopardi, *La Ginestra*.

In tutti i casi trattati da Camus la rivolta ha le sue ragioni in essa stessa, perché nulla resiste all'assurdo se non la rivolta.

L'accettazione dell'assurdo non è un punto terminale, ma un passaggio. L'assurdo è un sentimento. Accettando di continuare a vivere, l'uomo eleva la propria vita ad un valore, rigetta il nichilismo, la negazione e il suicidio. Di fronte alla rottura epistemologica con il mondo, l'atteggiamento assurdo non può divenire compiacenza, gioco davanti allo specchio. Camus ci ricorda che rivoltandosi si dice un *no*, ma anche un *sì*, aderendo a quella parte di noi stessi con la quale ci identifichiamo. La rivolta è, in primo luogo, un rivoltarsi contro il sacro, che dà delle risposte prima ancora che l'uomo possa porre le domande. I valori non si devono fondare sul sacro ma sulla rivolta stessa, che è la sola resistenza all'assurdo. La rivolta metafisica è generalmente solitaria, è quella contro il creatore o contro la natura. Il rifiuto della morale divina e della creazione può portare in tre direzioni. La libertà, intesa come libertà dei propri desideri e della propria potenza, da qui il suicidio, la follia, l'elogio dell'apocalisse. La seconda direzione è di creare noi stessi il proprio ordine (come il *dandy* che vuole apparire), la terza è quella di esaltare l'omicidio e la distruzione (vedi Ivan Karamazov e Nietzsche). La rivolta metafisica è quella intellettuale. Camus prende in considerazione anche la rivolta storica, la rivoluzione e la rivolta dell'artista (che non trattiamo perché ci porterebbero lontano dal nostro argomento principale).

Come si può notare, rispetto al *Mito di Sisifo*, nell'*Uomo in rivolta* il quadro si completa e diventa più complesso. Ma cosa è alla fine la rivolta per Camus? La rivolta ideale per Camus è quella che implica il mutuo riconoscimento di chi condivide la stessa condizione, egli invita alla comunicazione e al dialogo e alla complicità degli uomini. La rivolta si oppone alla schiavitù e al terrore. Non si deve solo rifiutare l'omicidio ma anche la libertà di ammazzare.^[6]

Clarence ragiona in nome di un *Io*, non di un *Noi*, non si fa carico delle sorti della ragazza, si auto narra, si auto compiace. Nega l'assurdo.

A differenza di Hegel, Camus pensa che grazie alla rivolta esista qualcosa di più nella storia che il rapporto padrone-schiavo.

Ne *L'Exil d'Hélène*, che data 1948, e ne *L'Énigme* (1950), Camus aveva già, in qualche modo, individuato il nocciolo di questo pensiero. Quello del rapporto tra la metafisica e la storia riferendosi a Platone e Hegel. Gli uomini hanno esiliato la bellezza, hanno rifiutato la luce che li rischiara. Parigi stessa, per Camus, è come la caverna di Platone, gli uomini si vedono riflessi e non si voltano verso la luce.

Un certa concezione della storia ha sostituito dio sul suo trono, crediamo di trovare alla fine del percorso un equilibrio che era all'inizio, questa è pura demenza dice Camus.^[7]

Suicide, the absurd, the revolt

Gianfranco Brevetto

The problem of philosophy

Any writing dealing with Camusian themes should make a necessary premise mandatory. Camus is the author of a vast literary and philosophical production. His thought appears complex and articulated, difficult to condense, extract, report except by continuously referring to its main axes, its lines, its research path. Each quotation and recontextualization exposes to a simplification. Indeed, over the decades, as has happened for other authors, his thinking has often been fragmented. Frequent citations, also thanks to Camus' particular expressive ability, have often made him an à la carte author, pulled and pulled by the collar, suitable for a thousand needs, often contradictory and not strictly pertinent.

A risk, as we said, due to the author's literary excellence but, as in other cases, due to the dual register of

communication, that of mythos and that of logos, of his production.

Not considering ourselves free from this danger, we are going to deal with the theme of suicide within the Camusian work, aware that we can only refer to some indications and options for reading philosophical reasoning that have fruitful and important references.

The intent is to try to go beyond a cliché reading of the incipit of the Myth of Sisyphus, in which reference is made to suicide, and to try to connect it, as far as possible in this intervention, with the positions taken overall by Camus in the course of his production. It is immediately evident that the statement of the incipit of the Myth of Sisyphus goes far beyond the problem of suicide.

Suicide, for Camus, is the only truly serious philosophical problem. The main point is to know if life is worth living, the rest are just games of classification and enumeration.

The structure of the incipit is very reminiscent of that of other incipits. For years, and perhaps only for a literary assonance, I have personally associated the first sentences of the Myth of Sisyphus with Marx's eleventh thesis on Feuerbach: philosophers have only interpreted the world differently but it is a question of transforming it. We know well that at the basis of Camus's thought there are different positions from those of Marx, but what at first seemed nothing more than a simple literary evocation appeared to me, over time, in its real connection.

In both of them there is a not inescapable problem of the path of knowledge. The mise en abyme of philosophy, the detachment, the caesura, between what the thought elaborated by philosophers says, or has said, and what is meant to say and do now. Over time, therefore, I understood what really united the two phrases: in Marx as in Camus there is the recovery of the link with praxis, a link that in philosophy seemed now removed and which, in the case of Camus, becomes central again. Following the upheavals linked to the world wars and the end of French colonialism. But Camus's thought does not only address the need to face historical-political changes, it faces them and provides an overall answer. An answer that will be completed only many years later with the release of the Man in revolt. In this path Camus brings back the philosophical problem in the world, outlines a connection between theory and practice, providing, more than a political response, a civil and ethical perspective.

When Marx referred to the philosophers, it is evident that his thought turned to what appeared to be the philosophical summa of the time: Hegelian thought. Camus is not referring to philosophers but to philosophy as a whole. Man appears daily faced with a choice that is the epitome of philosophy.

Furthermore, in this passage, as he himself highlighted, all the strength of pre-Socratic philosophy is recovered, its close relationship with the physical world, with nature.

Christian metaphysics and Neoplatonism

After graduating, Camus, in the mid-1930s, on the occasion of the thesis of the diploma Supérieur's school's, became interested in the relationship between Hellenism, Neoplatonism and Christian thought. Also in this case, as had happened on other occasions, the strong direction was given to him by his everlasting teacher, Jean Grenier. Camus at the time considered religion a kind of fun in the face of death, the sense of the tragic and the sacred capable of giving meaning to existence. In his thesis, entitled *Métaphysique Chrétienne et Néoplatonisme*, in fact, most of the themes that will be treated by Camus in the course of his literary life can

already be seen in a nutshell. Themes that will subsequently be developed, enriched and variously conjugated. The thesis consists of four parts plus an introduction. In the latter, Camus evokes the Greece of godless tragedy, the Greece of lights and shadows. The first part deals with early Christianity, the evangelical one. And, after a comparison between Christianity and Hellenism, the author tries to reconcile the two positions by referring to the work Justin. In the second part he deals with Gnosticism, this too appears as an attempt to reconcile Greek and Christian thought, a reconciliation between the spirit of knowledge and salvation. Here he evokes Marcion and the themes of absurdity and revolt. The third part talks about Plotinus and the Mystical Reason. In the fourth part, The true and the flesh, the confrontation with Saint Augustine begins, with the theme of sin and guilt.

Camus confronts himself with the Greek and Christian world, appreciates the opportunities and limits of innocence of the Greek world. Theme that will be highlighted, subsequently and above all, in writings such as *Wedding* and *L'estate*. But it is evident that these were, in the course of his philosophical and literary career, the themes with which Camus constantly confronted himself.

Two positions. The Stoics and William of Ockham

In our opinion, there are two philosophical positions that can help us, here, to better understand some Camusian themes and which we would like to briefly recall here.

It is certainly due to the Stoics a great influence in the philosophical world, not only ancient but also modern. What remains of the Poecile is a substantial systematization of thought that is divided into three parts, as was the case for other strands of thought of the time, in logic, physics and ethics. It seems interesting to us to deepen, in this paper, a point of ethics which is that of duty. The existence of pneuma as a founding, cohesive and permeating element of the whole universe, makes man part of a whole and the natural order of things coincides with reason. Life according to nature, therefore, is that according to reason. The god of the Stoics is the active principle, the reason that gives life to inert matter. Matter, the world, have a cycle that repeats itself eternally the same. Everything is rigidly determined, man can only fulfill his destiny, a necessary law that governs all things.

Perhaps a little and deliberately forgotten today in the philosophical panorama is the figure of William of Ockham. Without wishing to enter into the merits, it is necessary to recall a fundamental concept that made it in constant conflict with the catholicity of the late Middle Ages. For this author God is omnipotent and can, therefore, behave as he sees fit. His actions cannot be judged, only God can decide what is good and therefore his actions are good, only the fact that they were produced by him. Otherwise there would be, according to this author, an idea of a pre-existing good to God on the basis of which divinity would be judged. This principle, summarized and simplified in this way, is called voluntarism: God voluntarily performs some actions on which he can also go back or take them back at will. Unlike St. Thomas, for whom God's will coincides with good deeds, for Ockham God cannot be forced to do deeds just because we consider them good. The divine will thus becomes incomprehensible to human reason.

The God of Ockham is a God who resembles the one narrated in the book of Job, whose will, the law that governs things, is above human projects and justice. The laws of the world are incomprehensible to humans.

As in the case of the Stoics, there is a necessary, incomprehensible, transcendent law, a destiny to which one must conform, succumb. For the Stoics, if this destiny cannot be fulfilled, it is right to commit suicide. For Ockham the truths of faith cannot be demonstrated, divine faith and human will diverge, only God's will can

save us.

The underlying theme of these two positions is that of justice: does justice exist and with what rules? The request to understand this mechanism remains unknown, for example, to Kafka, who is destined to succumb in the Process. His request remains vivid and existential until the tragic end of the story.

Camus, faced with this impossibility of understanding the mechanisms of justice, seems to take a step forward: he takes note of it and launches a challenge. The human condition is marked by a fundamental break, the absurd. For Camus, the feeling of absurdity is due to the comparison between the extreme clarity required by man and the opacity offered by the world. This gap can never be bridged. The world is foreign, true knowledge is impossible, our author tells us. But this condition is not only oppositional, but also constituent and is the only bond that holds the world and man together. Man aspires to knowledge, unification, the absolute. The human drama of existence lies precisely in this nostalgia for unity. To Plotinus, Camus recognizes this research effort that our author considers impossible. To Kafka, on the other hand, Camus recognizes, rather than having discovered the absurd, that he lived it in his stories.

It is not a question here, of seeking a key to access knowledge, but of admitting that true understanding lies precisely in recognizing that this key does not exist. The impossibility, as Camus says, of bridging the gap between the certainty of one's existence and the content that one would like to give to existence itself.

In this regard Maurice Weyembergh argues that Camus, both in *Sisyphus* and in *Man in Revolt*, practices a dialectic without synthesis. Unity for Camus does not mean totality. It is necessary to accept the dialectic even if it is an infinite effort, it is necessary to keep humanity united to creation, this challenge is the only theme of philosophy.

Camus also warns us of the philosophical suicide that occurs, both in the religious field and in the rational one when, starting from the non-meaning of the world, a meaning is attributed to it. It is a denial, a real logical leap. Denying the absurd by providing it with meaning constitutes, according to Camus, the true God for existentialists.

For Camus, the way out is revolt, not acceptance. Once you have challenged the gods, you can live happy even in the lack of synthesis. Suicide indeed appears as the silence of man, the rejection of his human condition. Religions, on the other hand, condemn suicide precisely because man does not accept being a man.

The penitent judge

There is a work substantially little practiced and even little cited among those of Albert Camus. For a variety of reasons, it is almost always relegated to a sort of minor work compared to the well-known *Lo stranero*, *Il Mito di Sisifo* or *The plague*. We refer to *The Fall*. This work comes in 1956, in full literary maturity. One year before the Nobel Prize, achieved in '57, and four years before his tragic death. So far from his most famous works: *The Plague* and *The Foreigner*, both published in 1942.

Since 1947 Camus cites, in his intentions, the drafting of a work that has as its object the judgment, after having outlined the cycle of the absurd and that of the revolt.

The theme of judgment is a consolidated theme in Camusian thought and work. A famous judgment is, for example, that of the trial of *The Foreigner*. A theme in common with Kafka, even with very different

approaches and implications.

In *The Fall* the protagonist Clamence plays a judge-penitent. It is a long monologue by this well-known Parisian lawyer who decides to confide in a bar, Mexico City of Amsterdam, to a silent listener to whom, Clamence, never gives the word. Clamence is a man full of himself ready to highlight his alleged moral qualities. There is, however, an apparently marginal point that calls this flawless life into question and it is when it fails to assist a woman who throws herself into the Seine from a Parisian bridge. Born during a short stay in Holland, the book constitutes an open controversy against existentialism and the internal diatribes of this group of intellectuals who, according to Camus, had an ambiguous role just like a repentant judge. At the same time, his notes from that period include the reading of the Gospel of Luke and the emergence of the figure of John the Baptist. Note that Clamence's name is Jean-Baptiste. In this framework the penitent judge would seem to detach himself from the mere philosophical controversy, to embody a universal character. The genesis of this novel, however, appears rather complex, so much so that the critics had some perplexity to recognize it as the same author of *The Plague* and of *The Stranger*.

The central episode, as we said, appears to have witnessed a noyade, a suicide by drowning. Theme this classic of French literature. Two cases for everyone: that of Hugo's *Miserables* and the dramatic outcome of Emmanuel Bove's *The coalition*.

Clamence is the false prophet who cries out in the desert and refuses to come out, who is pleased and self-absolved, he is the one who did not risk his life to save the girl from the Seine. The one who hopes that there will be a second time to be able to save and be able to save himself.

The answer to the absurd and the practice of the possible

The book of the *Myth of Sisyphus* reports, at the beginning, a quote from Pindaro: O my soul, do not aspire to immortal life, but exhaust the field of the possible.

Let's get to the point.

The real problem for Camus, in almost all of his work, has been to understand if, in an incomprehensible, absurd world, man can succeed alone in building his values. Camus' answer is that this is possible in revolt, both metaphysical and historical, such as revolution. The revolt has as its subject the we, human solidarity, which justifies the revolt itself. Both modes of revolt risk having a violent side, suicide, revolution or, simply, abandonment as in the case of the protagonist of *The Stranger*.

The revolt has a solitary and solidary character. For Camus it is solidarity that keeps men together. This solidarity in the face of a harsh, barren nature reminds us of one of Leopardi's last compositions, *La Ginestra*.

In all cases dealt with by Camus, the revolt has its reasons in itself, because nothing resists the absurd if not revolt.

The acceptance of the absurd is not an end point, but a passage. The absurd is a feeling. By accepting to continue living, man raises his life to a value, rejects nihilism, denial and suicide. Faced with the epistemological break with the world, the absurd attitude cannot become complacency, a game in front of the mirror. Camus reminds us that in revolting we say a no, but also a yes, adhering to that part of ourselves with which we identify. Revolt is, first of all, a revolt against the sacred, which gives answers even before man can

ask questions. Values must not be based on the sacred but on revolt itself, which is the only resistance to the absurd. The metaphysical revolt is generally solitary, it is that against the creator or against nature. The rejection of divine morality and creation can lead in three directions. Freedom, understood as the freedom of one's desires and power, hence suicide, madness, the praise of the apocalypse. The second direction is to create our own order (like the dandy who wants to appear), the third is to exalt murder and destruction (see Ivan Karamazov and Nietzsche). The metaphysical revolt is the intellectual one. Camus also takes into consideration the historical revolt, the revolution and the artist's revolt (which we do not deal with because they would take us away from our main topic).

As you can see, compared to the Myth of Sisyphus, in the Man in Revolt the picture is completed and becomes more complex. But what is the revolt for Camus in the end? The ideal revolt for Camus is that which implies the mutual recognition of those who share the same condition, he invites communication and dialogue and the complicity of men. Revolt opposes slavery and terror. We must not only refuse murder but also the freedom to kill.

Clarence reasons in the name of an I, not a We, he does not take charge of the girl's fate, he narrates himself, he pleases himself. Deny the absurd.

Unlike Hegel, Camus thinks that thanks to the revolt there is something more in history than the master-slave relationship.

In *L'Exil d'Hélène*, which dates back to 1948, and *L'Énigme* (1950), Camus had already, in some way, identified the core of this thought. That of the relationship between metaphysics and history referring to Plato and Hegel. Men have exiled beauty, they have rejected the light that illuminates them. Paris itself, for Camus, is like Plato's cave, men see themselves reflected and do not turn towards the light.

A certain conception of history has replaced god on his throne, we believe we find at the end of the path a balance that was at the beginning, this is pure madness, says Camus.

[1] cfr. G. Brevetto, *Une maison devant le monde*, in G. Brevetto (a cura di), *Albert Camus Mediterraneo e Conoscenza*, Ipermedium Libri, 2003

[2] Albert Camus, *Essais*, Gallimard- La Pléiade, pag 1221

[3] cfr. Maurice Weyembergh, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, De Boeck Université, Paris-Bruxelles, 1998

[4] Jacqueline Lévi-Valensi, *La Chute d'Albert Camus*, pag. 31

[5] cfr. Albert Camus, *La caduta*, Bompiani 1990

[6] Jeanyves Guérin, *Dictionnaire Albert Camus*, Robert Laffont, 2010, pag.358

[7] Albert Camus, *Noces suivi de L'été*, Gallimard Folio, 1998, pag 136

Bibliografia Minima

Gianfranco Brevetto (a cura di), *Albert Camus Mediterraneo e Conoscenza*, Ipermedium Libri, 2003

Albert Camus, *Essais*, Gallimard- La Pléiade, 1965

Albert Camus, *La caduta*, Bompiani 1990

Albert Camus, *Il Mito di Sisifo*, Bompiani, 1994

Albert Camus, *Noces suivi de L'été*, Gallimard Folio, 1998

Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, 2017

Jean-Yves Guérin, *Dictionnaire Albert Camus*, Robert Laffont, 2010, pag.358

Karl Gustav Jung, *Risposta a Giobbe*, Bollati Boringhieri, 1992

Jacqueline Lévi-Valensi, *La Chute d'Albert Camus*, pag. 31

Gianfranco Pecchinenda, *Il sistema mimetico, contributi per una sociologia dell'assurdo*, Ipermedium Libri, 2016

Margarete Susman, *Giobbe e Kafka, La contesa con Dio*, Morcelliana, 2019

Maurice Weyembergh, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, De Boeck Université, Paris-Bruxelles, 1998