

## SOLIDARIETÀ NEL MONDO DELL'ASSURDO: CAMUS<sup>1</sup>

DI ROLF DENKER

Similmente a Kirillov, l'ingegnere dei *Demoni* di Dostoevskij, Camus, nel saggio *Il mito di Sisifo*, è angosciato dal problema del suicidio. Sulla grande considerazione di Camus per quel romanzo mi ero già soffermato all'inizio del capitolo dedicato a Dostoevskij. Ora il mio proposito è mettere meglio a fuoco l'intera questione.

Oggigiorno è ancora possibile appurare che molti nostri simili, a dispetto di tutto il benessere esteriore, delle infinite possibilità di evasione dal quotidiano, del diletto e del divertimento, vivono nell'insoddisfazione di sé e del mondo. Si lamentano del susseguirsi insensato dei giorni, segnato dal ritorno ininterrotto del lavoro e del riposo serale, del dormire, del mangiare e del bere. In particolare, il modesto sollievo che viene loro dalle abluzioni e dal pettinarsi ogni mattina finisce per tradursi nell'espressione di un vuoto paralizzante. Alcuni sono divorati dalla domanda circa l'utilità di tutto ciò e si chiedono se non sarebbe meglio porre rapidamente fine a questa vita incolore, afferrandola con audacia e violenza per non trascinarsi, forse per decenni, in un mondo la cui monotonia è eguagliata solo da una smisurata spietatezza.

Amaramente si fanno beffe dei filosofi che non siano nella condizione di dare risposte. Eccoli – dicono – vagare sognanti nel paese della cuccagna, perdersi tra i cavilli di indagini sul numero delle categorie della coscienza, produrre prove a favore dell'esistenza del mondo esterno in modo tale che nessun altro, capace di pensare, possa dubitarne. Deplorano inoltre l'oblio dell'essere da una prospettiva mitico-mistica e tramano una sentenza di condanna contro la nostra epoca tecnico-matematica. Quando invece l'unica domanda che meriterebbe una risposta prioritaria è quella posta da Amleto (III, 1), se sia più nobile sopportare «i colpi di fionda e i dardi della fortuna insensata»<sup>2</sup> o mettere fine alla vita stessa, morire avendo ceduto all'urto di forze avverse.

Proprio a questo punto interviene Camus. Sostiene che molti cerchino la morte ritenendo la vita indegna di essere vissuta e siano pronti al suicidio poiché percepiscono l'inafferrabilità di un senso che abbia valore in sé. Pertanto questioni universalmente note quali se la vita abbia o meno un senso, e se siamo necessitati a vivere in un mondo insensato senza soccombere ad esso, devono porsi al centro della filosofia. Sono problemi «che rischiano di far morire [...] o moltiplicano la passione di vivere»<sup>3</sup>. Viene subito sgombrato il campo dalle speranze nell'aldilà e da un'ipotetica immortalità, tanto che nel 1937 Camus

appunta nei suoi *Taccuini*: «Futilità del problema dell'immortalità. È vero che ciò che ci interessa è il nostro destino, ma non 'dopo', 'prima'»<sup>4</sup>. Una definizione equivalente ricorre nel 1939: «L'immortalità è un'idea senza sviluppi»<sup>5</sup>.

Un'operazione che si impone con urgenza è indagare le cause che conducono l'uomo a suicidarsi. Si dice perlopiù: un qualunque evento doloroso che abbia minato l'uomo gettandolo nell'afflizione, una sofferenza inconfessata o un male incurabile. E benché questi motivi abbiano tutti un valore indiscutibile, non esauriscono il fenomeno nella sua interezza, sicché, per cercarne la causa, converrà rivolgere uno sguardo più penetrante ai pensieri di un individuo. A titolo di esempio, supponiamo che quello stesso giorno «un amico di quel disperato [...] gli abbia parlato in tono indifferente»<sup>6</sup>:



quest'ultimo, l'amico, sarebbe il colpevole, il fattore scatenante del disgusto, colui che strappa l'ultimo filo che tiene legato l'altro alla vita. Chi si sente sollecitato, o addirittura indotto, al gesto estremo da un episodio di questo genere che, per il resto, di norma non determinerebbe alcuna decisione, esprime una confessione: è stato sopraffatto dalla vita, non l'ha compresa, «è confessare soltanto che 'non vale la pena'»<sup>7</sup>.

Finché ancora si riesce a trovare un motivo qualunque, sufficientemente concreto, per vivere in questo mondo, i più ritengono la vita degna di fiducia e di essere vissuta; ma quando un giorno, in maniera inattesa, queste motivazioni perdono di credibilità, diminuisce la loro forza persuasiva e l'uomo precipita nella condizione di esule, si sente perduto. Da una parte emerge il dissidio tra la coscienza umana e il suo centro vitale, dall'altra tra il suo Io e l'universo. Ogni uomo ben conosce, anche solo per l'esperienza di un momento, questa sensazione. Improvvisamente ne deriva un ardente desiderio di nulla, un impulso alla morte.

Quanti riconoscono onestamente di vivere in accordo con se stessi, vogliono superare senza indugio uno stato di questo tipo. All'opposto ve ne sono altri che non cessano di porsi domande e di darsi risposte, ma non per questo traggono conseguenze; il minimo di forza vitale che

ancora li anima basta a trattenerli dall'atto estremo. Occorre poi distinguere un terzo gruppo che ammette senza riserve la miseria di questo mondo ma, nella speranza di un'esistenza futura, ignora a bella posta l'eccezionalità e l'irripetibilità della vita terrena. Costoro sacrificano a una vaga e del tutto infondata speranza la gravità dell'esistenza umana limitata nel tempo, e compiono un «salto»<sup>8</sup> (Kierkegaard) nella fede.

Ora, quale di questi tre tipi è nella ragione? Sostenere che la vita non meriti di essere vissuta implica necessariamente il disconoscimento di un qualunque senso? Davvero l'assurdità della vita esige che si evada dal suo carcere attraverso la speranza o il suicidio? È questa la domanda decisiva che Camus ritiene di dover spiegare e a cui cerca di rispondere.

Assurdità, speranza e morte sono tre elementi il cui concatenarsi e contrapporsi richiede un approccio avveduto. In primo luogo – e soprattutto – bisogna definire più precisamente l'assurdo, sicché muoveremo dalla sensazione che in noi suscita questo *factum brutum*. Improvviso e inatteso, esso può avere inizio un giorno all'angolo di una strada oppure nella controporta di un locale; o, altrimenti, notiamo un uomo chiuso in una cabina telefonica e, vedendolo parlare senza udire nulla, troviamo che il suo comportamento sia oltremodo ridicolo<sup>9</sup>. Nei gesti che compie non avvertiamo alcuna connessione significativa. Ci

chiediamo: perché vive? O ancora, scopriamo il disgusto per la monotonia quotidiana con il suo flusso invariabile e sempre ripetitivo di impegni: «La levata, il tram, le quattro ore di ufficio o di officina, il pasto, il tram, le quattro ore di lavoro, il pasto, il sonno e lo svolgersi del lunedì martedì mercoledì giovedì venerdì e sabato sullo stesso ritmo»<sup>10</sup>. L'inizio dell'assurdo è il destarsi di questo senso di nausea accompagnato da una domanda straziante: 'perché?'. Al pari di tante grandi azioni e grandi pensieri, l'assurdo ha un «inizio di poco peso»<sup>11</sup> ma concorre a soffocare una condotta di vita fino a quel momento non ponderata, dischiude le coscienze, le quali possono discendere nuovamente nelle tenebre e continuare la vita precedente, oppure non è da escludere che rimangano atterrite dal vivo chiarore del loro incontro con l'assurdo stesso. Le coscienze si dividono tra queste due possibilità di scelta: suicidarsi o andare avanti.

Raccogliamo ancora altre esperienze dell'assurdo. Un uomo, per esempio, può affermare di essere giovane sottolineando che ha solo trent'anni, mentre, nello stesso istante, appare chiaro che egli ha persino superato il punto più elevato della parabola della sua esistenza. È nel tempo che impara a riconoscere il suo più acerrimo nemico. Vuole vivere, vuole vivere un giorno dopo l'altro, sempre, ma il tempo gli prefigura una conclusione. Il fine cui tende la sua vita è la morte: «C'è

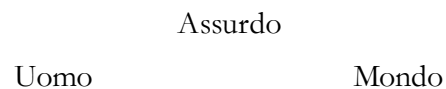
una sola fatalità, la morte, e all'infuori di essa non esiste fatalità»<sup>12</sup>.

Nella nostra percezione anche la natura può sfumare in un clima di assurdo. Nel suo giacere chiusa in se stessa, impenetrabile, una pietra sfugge sempre alla presa della nostra conoscenza. Qualunque paesaggio può escluderci e comunicarci un'impressione di estraneità, il che ci induce a constatare quanto il mondo sia inesauribile alle nostre rappresentazioni e come si sottragga al nostro sguardo. Si dileguano le immagini e le forme con cui il pensiero umano, ricorrendo alla fantasia, si sforzò di interpretare il reale: il loro repertorio non ha il potere di coagulare la materia in una totalità. Questo mondo è descrivibile, soggiace a classificazioni, ammette determinate leggi, ma le spiegazioni che di esso vengono fornite raggiungono, in ultima analisi, un fondamento vago. Tant'è che la riconduzione dei fenomeni cosmici alle orbite di elettroni e atomi finisce per risolversi in un discorso metaforico, e così radice del sapere scientifico diviene la poesia. In fondo posso scegliere tra una descrizione che è certa ma non mi insegna molto e ipotesi che mi insegnano qualcosa senza essere certe. Ed è per questa via che l'intelletto mi rende noto che tra la tensione al conoscere e la refrattarietà degli oggetti e dell'universo ad essere conosciuti si apre un divario, è in atto una contrapposizione che nemmeno io posso superare. Si tratta della discrepanza tra l'ardente desiderio di conoscere

con chiarezza e quel mondo che risulta inaccessibile alla ragione. È l'assurdo: «Ma ciò che è assurdo, è il confronto di questo irrazionale con il desiderio violento di chiarezza, il cui richiamo risuona nel più profondo dell'uomo. L'assurdo dipende tanto dall'uomo quanto dal mondo, ed è, per il momento, il loro solo legame»<sup>13</sup>. Devo assumere questa visione della realtà così profonda come punto di partenza del mio pensare, l'onestà esige che io adegui le mie aspirazioni a tale certezza e che sia pronto alle estreme conseguenze.

Anzitutto cerchiamo di chiarire il significato del concetto di assurdo. «Ab-surdus» ha attinenza con «susursus» e «surdus», e originariamente significava qualcosa come «un risuonare disgustoso», «stridulo», «impuro», «che offende le orecchie». In senso figurato voleva perciò dire «ripugnante ai sensi e all'intelletto», «insulso», «insensato». Quando adoperiamo questa parola? Indichiamo alcuni esempi: se ho accusato di un delitto efferato un innocente, se di un uomo virtuoso affermo che brama la sorella, diremo che ciò è assurdo. E parimenti troveremo assurdo che un tale armato di coltello pretenda di difendersi da un gruppo di mitragliatrici. Una sentenza suona assurda se non corrisponde al giudizio che le condizioni fattuali richiedono, e ancora, diciamo assurdo il caso in cui considerazioni e punti di vista razionali non abbiano trovato conferma nell'esperienza. Tanto più grande sembrerà

l'assurdità quanto più i termini del confronto differiranno l'uno dall'altro. In tutti i casi elencati il giudizio in merito all'assurdità di qualcosa deriva da un confronto: «L'assurdo è essenzialmente un divorzio, che non consiste nell'uno o nell'altro degli elementi comparati, ma nasce dal loro confronto»<sup>14</sup>. L'assurdo quindi non risiede nell'uomo e nemmeno nel mondo, bensì nel loro essere contemporaneamente posti, conducendo così a delineare questa triade:



Come fenomeno, pertanto, è indivisibile e se si distrugge una delle sue parti è completamente annullato. Essendo l'uomo membro di tale correlazione, non può darsi nulla di assurdo al di fuori del dominio dell'umano, così che l'assurdo stesso finisce con la morte del singolo. Per un albero o un animale non v'è nulla di assurdo in quanto appartengono a questo mondo. Solo negli esseri razionali si presenta il contrasto tra aspirazione alla conoscenza e desiderio di familiarità nei riguardi di un mondo che si chiude in se stesso. La ragione si pone in contraddizione all'essere nella sua totalità<sup>15</sup>, e questa prospettiva, interna all'assurdo, costituisce il dato fondamentale che determina l'estensione della conoscenza entro i limiti della mia umanità. Esula dalle mie



capacità d'indagine il fatto che questo mondo abbia un senso. So soltanto che non conosco questo senso e che, secondo la mia esperienza attuale, posso arrivare a stabilirne anche l'impossibilità. La verità di questo mondo è quella che enuncia l'inesistenza di una verità.

Se perciò intendo rimanere onesto davanti a me stesso, devo lasciare che l'assurdo sia, tenendo desta la mia coscienza in vista di questo fine. Donde il suicidio non è una soluzione, annienterebbe la costellazione dell'assurdo ma non la supererebbe. È invece mio dovere pormi in un impegno stabile rispetto all'assurdo accettando di combatterlo a viso aperto. Malgrado il clima di assurdità che tutto pervade, intendo godere delle mie risorse in quanto uomo e vivere fino a quando sarà possibile. È questa la prima conclusione che proviene dall'assurdo concepito come *fatto*: resisto all'annullamento dell'assurdo

evitando la mia autodistruzione, raccolgo la sfida di tutte le forze che congiurano contro la mia vita e mi ridesto, così, al vero Io: «Coscienza e rivolta: questi rifiuti sono il contrario della rinuncia. Tutto ciò che vi è di irriducibile e di appassionato in un cuore umano li anima, al contrario, della propria vita»<sup>16</sup>.

Che aspetto ha questa nuova vita? Riportiamo, ancora una volta, la nostra riflessione alla vita prima dell'incontro con l'assurdo. In essa l'uomo è orientato a precise finalità, fa previsioni sul suo futuro, sperimenta l'angoscia per l'approssimarsi dell'avvenire ma si comporta come se potesse disporre liberamente di tutta la vita, ordinandola a suo arbitrio. Il sopraggiungere del clima di assurdità, una volta fatto oggetto di riconoscimento consapevole, è essenziale per stabilire che i miei giorni sono contati, che nell'istante successivo a questo potrei essere morto, che tutte le speranze cui si è accennato sopra sono destinate a infrangersi: «La morte è là come la sola realtà»<sup>17</sup>. Donde bisogna dedurre una conseguenza ulteriore, ossia che ogni traguardo futuro della mia vita, tale da avermi asservito al mio Io con l'imposizione di tappe obbligate per la realizzazione personale, deve essere eliminato poiché, con ogni probabilità, non vi sarà alcun domani. Ma proprio qui risiede una fonte di liberazione. L'invito è a godere dell'ora presente, di esso tanto quanto del *qui e ora* che definiscono la vita come qualcosa di

irrecuperabile nella sua peculiarità. «La vita è breve e perdere il proprio tempo è peccato»<sup>18</sup>. E tuttavia, per assaporare quanti più istanti di questo *ora*, dobbiamo opporci attivamente alla morte poiché non la realizzazione dei valori ma la pienezza e l'abbondanza dei vissuti rende preziosa la nostra esistenza. Nello stabilire dei valori manca un criterio in quanto è assente il fondamento ultimo che li sostiene, donde non vi sono azioni colpevoli ma solo azioni che invocano l'assunzione di una responsabilità. La quantità si sostituisce alla qualità: quanto più spesso, infatti, sono chiamato allo sforzo di affrontare il mondo. «Il solo ostacolo, il solo fallo nel conseguimento della vittoria è costituito dalla morte prematura»<sup>19</sup>.

Tutte le riflessioni di Camus si raccolgono nel mito di Sisifo, condannato dagli dei a far rotolare un masso fino alla cima di una montagna. Egli sembra padrone del suo destino, ma, per completezza, aggiungiamo che quando il masso rotola giù dalla montagna, è costretto ogni volta a tornare in pianura. Il percorrere la via del ritorno, apprezzando un istante di sollievo, si ripresenta tanto spesso e tanto inevitabilmente quanto il rinnovarsi del supplizio. Sisifo lo sa, i pensieri della sua coscienza ne sono dominati. Nelle pause in cui si avvia verso il masso ha tempo per sé, riuniti insieme quei momenti di tregua costituiscono il suo tempo, una sua creazione. Beneficiando di queste

opportunità, che del resto svanirebbero se cessasse di far ritorno senza posa al suo masso, Sisifo si trova a riflettere sul destino che gli è toccato. Il masso rappresenta tutto ciò che possiede. E mentre Sisifo abbraccia quel destino, intuiva la condizione di assurdità, pronuncia il suo *sì* aggiudicandosi la vittoria<sup>20</sup>.

Un'idea analoga è il motore delle vicende di don Giovanni che, nell'interpretazione di Camus, assurge accanto a Sisifo a figura fondamentale di una condotta di vita assurda. Sapendo che ogni amore è fugace, don Giovanni ne previene la fine cercando conforto presso un'altra donna così da godere, in lei, della rinascita dell'amore stesso. Contrariamente agli altri uomini che trovano desiderabile la stessa donna, ciò che per lui conta sono relazioni sempre nuove e con donne diverse. Nel riproporsi ciclico di queste morti e rinascite dell'amore, egli sfrutta fino all'ultimo il tempo concessogli in questa vita, la arricchisce libero dal timore di castighi divini e pene legate all'aldilà<sup>21</sup>. Sorretto da una forza insita nella sua essenza che lo spinge ad amare sempre più, e appagato dall'etica della quantità, quell'uomo assurdo esclama: 'Ancora una volta! Mi è piaciuto. E sempre di nuovo finché mi aggraderà!'. Poiché non conosce alcuna eternità, per lui il godimento della vita deve toccare l'estremo, ed è per questo che Camus può riferirsi, al riguardo, alla massima di Goethe «Il tempo è il mio potere»<sup>22</sup> accettando

contemporaneamente le parole di Nietzsche: «Ma è l'eterna vitalità che conta: che importa della 'vita eterna' e della vita in genere?»<sup>23</sup>. Alla luce di questo atteggiamento radicale dobbiamo immaginarci ogni eroe assurdo – quale Sisifo – come un uomo felice<sup>24</sup>.

Ma Camus non si è limitato a questa interpretazione della felicità dei singoli. Le terribili esperienze al tempo della Resistenza, durante la seconda guerra mondiale, comportarono in lui una trasformazione decisiva. Tutti gli individui che in quel contesto, indotti dalle più svariate motivazioni, condussero uniti la battaglia contro il regime del terrore, sapevano che il loro *no* alla brutalità del potere era, al contempo, espressione di un accordo reciproco e di una comunanza di obiettivi. Con la disponibilità al sacrificio di sé, ciascun combattente della Resistenza dimostrò che vi era una verità, in mezzo alla totale rovina degli altri valori, che per lui significava più della tutela della sua persona e del destino in quanto individuo: «Quando esseri umani venivano torturati in presenza d'una portinaia, quando orecchie umane venivano metodicamente mutilate, quando madri erano costrette a condannare a morte i loro figli, quando i giusti venivano sepolti come animali, questi uomini con la loro rivolta proclamavano che era stato negato qualcosa che non apparteneva a loro soltanto, ma era un bene valido dovunque gli uomini siano realmente disposti alla solidarietà»<sup>25</sup>. Camus rese



esplicita la convinzione che nella notte di tutti i valori, all'improvviso, potesse risplenderne uno nuovo: «Se la comunicazione tra gli uomini in reciproco riconoscimento di dignità era la verità, allora proprio questa comunicazione era in sé il valore da sostenere»<sup>26</sup>. Per garantire durata a questa comunicazione occorreva ridurre all'impotenza l'ingiustizia e sgomberare il campo da violenza e menzogna.

In quel momento Camus scopre, grazie alle predette esperienze, i valori che gli consentiranno di estendere il punto di vista de *Il mito di Sisifo* nella direzione di una nuova etica. Dal quel mero movimento negativo che dapprima era la rivolta, occorre ora configurare un'etica della libertà e dell'onestà muovendo dall'idea che tutti gli uomini si trovano nella medesima situazione assurda in cui mi trovo io, dunque non posso essere felice per me solo se gli altri versano in condizioni di disagio<sup>27</sup>. Questa è la grande fratellanza degli uomini che resistono al fato.

Poiché il mondo quanto alla sua essenza è miserabile, siamo costretti a combattere per la felicità umana, e, in quanto ingiusto, ad operare per la giustizia. L'ingiustizia deve essere ricondotta all'agire dell'uomo nella falsità, né sembra del tutto impossibile, per noi uomini e con tutti i mezzi disponibili, opporre almeno resistenza a questo male così da sconfiggerlo. «Per molto tempo, ambedue abbiamo creduto che questo



mondo non avesse una finalità superiore e che noi fossimo dei frustrati. In un certo senso lo credo ancora. Ma sono giunto a trarne conclusioni differenti da quelle di cui lei mi parlava un tempo e che, da tanti anni, tentate di introdurre nella Storia. [...] Lei non ha mai creduto che questo mondo avesse un senso e ne ha dedotto la concezione che tutto si equivalesse e che il bene e il male si potessero stabilire ad arbitrio. [...] Lei accettava con animo leggero la disperazione, mentre io non ho



potuto mai consentirvi. [...] Lei considerava ammissibile l'ingiustizia della condizione umana tanto da risolversi ad aggravarla, mentre a me pareva evidente che l'uomo doveva proclamare la giustizia per lottare contro l'eterna ingiustizia, creare un po' di felicità per protestare contro un universo di infelicità. Lei invece si è ubriacato della sua disperazione e se ne è liberato erigendola a principio; ha acconsentito a distruggere le opere dell'uomo e a lottare contro di lui per rendere più completa la sua sostanziale miseria. Io, rifiutandomi di ammettere questa e questo mondo straziato, volevo semplicemente che gli uomini ritrovassero la solidarietà necessaria per lottare contro il loro orribile destino. [...] Continuo a credere che questo mondo non abbia una finalità superiore. Ma so che in esso qualcosa ha un senso ed è l'uomo, perché è il solo essere vivente che esige di averlo. Questo mondo dunque ha, per lo meno, la verità dell'uomo e nostro dovere è di fornire all'uomo le ragioni per lottare contro il suo stesso destino»<sup>28</sup>.

Quelle esperienze e le conseguenze da esse tratte avvalorano riflessioni formulate in precedenza. Già nel 1936, nei *Taccuini*, leggiamo la nota lapidaria: «Cercare i contatti»<sup>29</sup>, e nel 1937: «Dovessi scrivere io un trattato di morale, avrebbe cento pagine, novantanove delle quali assolutamente bianche. Sull'ultima, poi, scriverei: 'Conosco solo un dovere ed è quello di amare'»<sup>30</sup>. E suona come un'anticipazione precisa

la nota del 1938: «Miseria e grandezza di questo mondo: non offre verità ma amori. Regna l'Assurdità e l'amore si perde»<sup>31</sup>.

TRADUZIONE DI GIACOMO MIRANDA

<sup>1</sup>Traduzione da R. Denker, *Individualismus und mündige Gesellschaft. Simmel, Popper, Habermas, Dostojewskij, Ca-mus, Ortega*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, ecc., 1967, pp. 55 - 66.

<sup>2</sup>W. Shakespeare, *Amleto*, III, 1, N. D'Agostino, a cura di, Garzanti, Milano 1999<sup>14</sup>, p. 113.

<sup>3</sup>A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Editions Gallimard, Paris 1942; trad. it. *Il mito di Sisifo*, in *Opere. Romanzi, racconti e saggi*, R. Grenier, M. T. Giaveri, a cura di, Bompiani, Milano 1988, p. 206.

<sup>4</sup>A. Camus, *Carnets*, Editions Gallimard, Paris 1962; trad. it. *Taccuini. Maggio 1935 - Febbraio 1942*, E. Capriolo, a cura di, Bompiani, Milano 1963, p. 42.

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 181.

<sup>6</sup>A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit., pp. 206 - 207.

<sup>7</sup>*Ibidem*, p. 207.

<sup>8</sup>Si presti attenzione al fatto che Camus si riferisce, perlopiù, alla speranza nell'aldilà quando parla in termini del tutto generici di speranza, non intende quella terrena diretta ad un qualche futuro immanente al tempo.

<sup>9</sup>Cfr. *ibidem*, p. 216.

<sup>10</sup>*Ibidem*, p. 214.

<sup>11</sup>*Ibidem*, p. 213.

<sup>12</sup>A. Camus, *Taccuini*, cit., p. 137.

<sup>13</sup>A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 221.

<sup>14</sup>*Ibidem*, p. 228.

<sup>15</sup>Cfr. *ibidem*, p. 247.

<sup>16</sup>*Ibidem*, pp. 249 - 250.

<sup>17</sup>*Ibidem*, p. 251.

<sup>18</sup>A. Camus, *Taccuini*, cit., p. 19.

<sup>19</sup>A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 256.

<sup>20</sup>Cfr. *ibidem*, p. 296 e segg.

<sup>21</sup>Cfr. *ibidem*, p. 261 e segg.

<sup>22</sup>J. W. Goethe, *Westöstlicher Divan*, in *Goethes Werke*, vol. II, Hamburg 1965; trad. it. *Il divano occidentale-orientale*, L. Koch, I. Porena, a cura di, Rizzoli, Milano 1990, p. 243.

<sup>23</sup>F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in *Werke in drei Bänden*, K. Schlechta, München 1960<sup>2</sup>, vol. I, p. 870; trad. it. *Umano, troppo umano*, S. Giametta, M. Montanari, a cura di, Adelphi, Milano 2003<sup>8</sup>, p. 129.

<sup>24</sup>Cfr. A. Camus, *Il mito di Sisifo*, p. 301 e segg.

<sup>25</sup>A. Camus, *La crisi dell'uomo*, in "Parolechiave", Archivio, vol. 10/11, settembre 1996, Donzelli Editore, Roma, p. 321.

<sup>26</sup>*Ibidem*, p. 322.

<sup>27</sup>«Con negazione e assurdit  non si   affatto detto ci  che conosciamo. In primo luogo dobbiamo, invece, presupporre negazione e assurdit  poich  sono quello a cui la nostra generazione   andata incontro,   bene che ce ne facciamo una ragione. Al tempo stesso ci rifiutiamo, tuttavia, di disperare dell'uomo. Senza nutrire la presuntuosa ambizione di salvarlo, intendiamo per lo meno servircene. Accettiamo di rinunciare a Dio e alla speranza, ma dell'uomo non possiamo fare a meno». A. Camus, *Combat*, 11.1.1945.

<sup>28</sup>A. Camus, *Lettres   un ami allemand*, Editions Gallimard, Paris 1948; trad. it. *Lettere a un amico tedesco*, in *Opere. Romanzi, racconti e saggi*, R. Grenier, M. T. Giaveri, a cura di, Bompiani, Milano 1988, pp. 364 - 365.

<sup>29</sup>A. Camus, *Taccuini*, cit., p. 23.

<sup>30</sup>*Ibidem*, pp. 57 - 58.

<sup>31</sup>*Ibidem*, p. 95. Per questo Capitolo cfr. anche O. F. Bollnow, *Franz sischer Existentialismus*, Stuttgart 1965.

Le opere contenute nell'articolo sono di Stefano Zai.