

Nicola Chiaromonte e Albert Camus

Un dialogo filosofico-politico

SAMANTHA NOVELLO

Al di là del nichilismo, noi, tutti tra le rovine,
prepariamo una rinascita.
Ma pochi lo sanno.

(A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*¹)

Abstract

Starting from the dialogue between Nicola Chiaromonte and Albert Camus, this essay retraces the existential questions posed at the centre of the two thinkers' reflections: on the basis of the thoughts of Arendt, they wondered about the value and meaning to be attributed to human life. A strongly critical reflection of the contemporary mass-man, plunged into a nihilistic void that keeps him confined in the platonic cave with no apparent hope of liberation from the chains of materiality.

Keywords: *Fascism, Nihilism, Judgment, Camus, Chiaromonte.*

Nell'aprile del 1956 usciva il primo numero di «Tempo Presente», la rivista di cultura diretta da Nicola Chiaromonte e Ignazio Silone. Sin dall'editoriale, la «difesa della coscienza individuale e della ricerca di ciò che nell'uomo trascende la contingenza storica»² – in cui Chiaromonte, già nei suoi scritti sul fascismo degli anni Trenta, identificava l'unica e potente leva per ‘scollare’ e frantumare la «facciata totalitaria»³ – trova riconosciuto il proprio diritto di cittadinanza al di fuori di ogni logica dell’utile o efficacia. Contro le teorie totalitarie, che «pietrifica[no] la ferocia [di un risentimento accumulato] in sistema, e al-

¹ A. CAMUS, *L'Homme révolté*, in Id., *Oeuvres complètes*, vol. III, Gallimard, Paris 2008, p. 323 (d’ora in avanti OC III).

² C. PANIZZA, *Nicola Chiaromonte. Una biografia*, Donzelli, Roma 2017, p. 249.

³ N. CHIAROMONTE, *Sul fascismo*, pubblicato in «Europe» il 15 aprile 1936, ora in Id., *Scritti politici e civili*, Bompiani, Milano 1976, pp. 91-92.

lora nessun discorso è più possibile»⁴, la creazione di una rivista internazionale «di informazione e discussione» risponde precisamente all'intento di (ri)aprire un tempo in cui, come scrive Hannah Arendt, i lettori possano farsi *spettatori* (gr. *theatai*), ritirandosi momentaneamente «[dal]le attività ordinarie determinate dai bisogni quotidiani»⁵ e trascendendo la dimensione della «necessità»⁶ mediante un atto di contemplazione (gr. *theoria*) o comprensione della «verità» di ciò che avviene sulla scena della loro esistenza e, più in generale, della storia umana⁷.

Il titolo programmatico della rivista («Tempo Presente»⁸) non lascia dubbi circa l'intenzione dei suoi direttori di farne uno spazio dove esercitare quella che, rifacendosi al Pitagora di Diogene Laerzio e alla filosofia politica di Kant, Arendt chiama la facoltà del giudizio:

Il ritrarsi del giudizio è palesemente assai diverso dal ritrarsi del filosofo. Il primo non abbandona il mondo delle apparenze, ma si limita a ritirarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l'insieme. E inoltre, ciò che forse è più significativo, gli spettatori di Pitagora sono membri di un pubblico e perciò del tutto diversi dal filosofo che dà inizio al suo *bios theōrētikos* proprio abbandonando la compagnia dei suoi simili e le loro incerte opinioni, quelle *doxai* che solo possono esprimere un mitempare. Quindi, il verdetto dello spettatore, anche se imparziale, affrancato dagli interessi del guadagno e della fama, non è indipendente dalle percezioni degli altri: al contrario, secondo Kant, una mentalità aperta deve proprio tener conto di tutti questi punti di vista⁹.

Non è un caso che proprio ad Arendt e, in particolare, alla critica arendtiana della tradizione filosofica occidentale e del marxismo come

⁴ Ivi, p. 91.

⁵ H. ARENDT, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2009, p. 177.

⁶ N. CHIAROMONTE, *La situazione di massa e i valori nobili*, in ID., *Scritti politici e civili*, cit., p. 240. Il concetto di «necessità» è ripreso dal saggio di Arendt, «Tradition and the Modern Age», apparso per la prima volta in «Partisan Review» nel gennaio-febbraio 1954.

⁷ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., pp. 177-178.

⁸ Si tratta di una «una chiara indicazione etica, il primato del “tempo presente” inteso come rifiuto di giustificare azioni che in sé si riconosce ingiuste, in nome di un qualche “paradiso” futuro, trascendente o immanente la storia» (C. PANIZZA, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 249).

⁹ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 179.

suo compimento e dissoluzione, sviluppata nel saggio *Tradition and the Modern Age*, Chiaromonte si rifaccia nel saggio *La situazione di massa e i valori nobili* apparso nel primo numero della rivista. Dobbiamo a Paola Carlucci¹⁰ l'aver posto all'attenzione degli storici il dialogo fra Chiaromonte e Arendt, iniziato sulle colonne di «Tempo Presente» e alimentato (come conferma il breve carteggio inedito fra i due¹¹) dalla profonda ammirazione per la teorica tedesca suscitata nell'intellettuale italiano dalla lettura di *The Human Condition*.

In apertura del primo numero di «Tempo Presente», Chiaromonte pubblica anche la traduzione italiana di una novella di Albert Camus, *La donna adultera*¹². Nella corrispondenza fra i due autori recentemente edita da Gallimard¹³ l'intellettuale italiano definisce la collaborazione dello scrittore francese al progetto della rivista «non solo un privilegio [...]; ma anche una sorta di *affermazione di principio*»¹⁴. Rimasto a lungo inesplorato, il confronto fra Chiaromonte e Camus trova nella pubblicazione del carteggio, iniziato nell'estate di Hiroshima e proseguito fino alla tragica morte dello scrittore francese nel gennaio 1960, uno strumento prezioso di indagine, che non solo consente di gettare una luce ulteriore su taluni aspetti poco conosciuti dei rispettivi itinerari biografici ed intellettuali¹⁵, ma facendo dialogare i

¹⁰ P. CARLUCCI, *Intellettuali nel Novecento: il confronto di Nicola Chiaromonte con Hannah Arendt*, in «Ricerche di Storia Politica», 1/2011, pp. 3-28.

¹¹ Il carteggio si compone di otto lettere, conservate in parte presso l'archivio dell'Hannah Arendt-Zentrum di Oldenburg e presso la Library of Congress, Manuscript Division, Washington D.C., *Hannah Arendt Papers*, f. Correspondence, Publishers, 1944-1975, n. d. – «Tempo Presente», 1956-1966; e in parte presso la Beinecke Library, Yale, Nicola Chiaromonte Papers, GEN. MSS 113, Series 1, Box 1, Folder 1. La corrispondenza è stata pubblicata in polacco a cura di Piotr Kłoczowski dell'Instytut Dokumentacji i Studiów nad Literaturą Polską, a cui sono grata per avermi permesso di consultarne la trascrizione in lingua inglese.

¹² Tratta dalla raccolta *L'Exil et le Royaume* (1957), *La femme adultère* è presentata nella traduzione italiana di Natalia Ginzburg, rivista personalmente dallo stesso Chiaromonte.

¹³ A. CAMUS – N. CHIAROMONTE, *Correspondance (1945-59)*, Gallimard, Paris 2019 (d'ora in avanti C).

¹⁴ C, p. 156, corsivo nostro.

¹⁵ Cesare Panizza ricorda, in particolare, la relazione adulterina, che entrambi gli scrittori si trovano ad intrattenere in momenti diversi, fra il 1946 e il 1952, con l'intellettuale newyorkese Patricia Blake (C. PANIZZA, *Nicola Chiaromonte: l'attualità di un intellettuale “fuori posto”*, «L'Indice», n. 1, gennaio 2020, p. 14).

loro scritti – dalle lettere ai taccuini, ma anche opere teatrali, articoli e saggi – consente di mettere a fuoco la dimensione specificamente filosofico-politica dell’intenso scambio fra i due autori, incentrata sul problema del nichilismo contemporaneo (operante tanto nei fascismi quanto nella società dei consumi di massa) e sulla possibilità del suo superamento.

1. È significativo come in *La situazione di massa e i valori nobili* Chiaromonte proceda dal confronto con il saggio di Arendt del 1954, sviluppato intorno al rapporto fra filosofia e politica a partire dall’interpretazione del mito della caverna platonico, per rivolgersi, infine, senza però nominarlo esplicitamente, al Camus autore dei saggi filosofici *Le Mythe de Sisyphe* (1942) e *L’Homme révolté* (1951) per ripensare il problema del giudizio e, più in generale, del senso della teoria politica.

Per l’intellettuale italiano, Arendt ha ragione di vedere in Marx colui che ha abolito la separazione classica fra la sfera intelligibile, nella quale il filosofo, abbandonate le cose del mondo, si ritira alla ricerca della verità, e la sfera sensibile o mondana, nella quale l’uomo comune si immerge servendosi degli strumenti del senso comune (*doxa*). Nello sforzo di «pensare a fondo [...] lo stato di necessità in cui si trova l’individuo nell’era dell’industrialismo e dell’organizzazione»¹⁶, ma facendo ciò con gli strumenti teorici della tradizione filosofica occidentale, Marx ha finito per inchiodare tanto la dimensione politica quanto quella filosofica – che nell’esercizio del *logos* identificano un principio di liberazione – ad una condizione opaca e brutale di asservimento alla materialità esperita nel lavoro (*labor*), di fatto dissolven- dole in essa. Anticipando la tesi arendtiana di una sostanziale trasformazione dell’accezione della sfera pubblica dell’azione e della teoria politica nell’età moderna, Chiaromonte osserva come nella situazione di massa del dopoguerra «oscuro e ambiguo [...] è il rapporto fra l’individuo e il proprio simile: come trattarlo, come parlargli e, addi-

Questa relazione sarà all’origine della decisione dell’Italiano di lasciare Parigi per trasferirsi definitivamente a Roma nel luglio del 1953 (C, pp. 111-114).

¹⁶ N. CHIAROMONTE, *La situazione di massa e i valori nobili*, in ID. *Scritti politici e civili*, cit., p. 240.

rittura, chi sia il proprio simile, quest'essere insieme troppo intimo e profondamente sconosciuto, diventa un enigma. Ma un enigma singolarmente torbido, poiché esso ci appare sullo sfondo [...] di un disordine organizzato e razionale»¹⁷.

Nella situazione di massa contemporanea ogni *theoria* intesa, appunto, come *visione* della «verità» o significato complessivo dell'esistente è negata non solo nella misura in cui il modo in cui si vivono i rapporti umani è assimilato «all'automatico con cui obbediamo alle ordinarie necessità corporali»¹⁸, ossia alla dimensione meramente elementare o materiale, che si manifesta nelle «numerose servitù organizzative e burocratiche che c'impone la vita comune» («non si può neppure fare a meno di divertirsi»¹⁹); ma, soprattutto, nella misura in cui la possibilità stessa per il singolo individuo di interrogarsi sul senso delle azioni, proprie e dei propri simili – «[l]a domanda se ciò che si fa sia bene o sia male»²⁰ – è sistematicamente «rinviata, o meglio, repressa»²¹. L'esperienza indefinitamente reiterata della repressione della questione del senso dell'agire è favorita dal fatto che le azioni che si svolgono quotidianamente nella situazione di massa si fanno «perché non si può fare altrimenti»²². Ciò non chiama in causa alcuna scelta morale, alcun moto della coscienza, «anzi ha i caratteri della razionalità, nel senso in cui si considera razionale che l'individuo si pieghi a circostanze indipendenti dalla sua volontà», in altre parole, «non c'è ragione di [opporsi]»²³ alla servitù dell'organizzazione collettiva sistematicamente esperita tanto sul lavoro quanto nel tempo libero.

Il *nichilismo*, che Arendt riconduce al rovesciamento radicale dei valori tradizionali portato a compimento da Nietzsche alla fine del XIX secolo²⁴, per Chiaromonte designa un fenomeno di svalutazione della vita dovuto alla normalizzazione di una condizione di sospen-

¹⁷ Ivi, p. 252.

¹⁸ Ivi, p. 246.

¹⁹ Ivi, p. 246.

²⁰ Ivi, p. 254.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ H. ARENDT, *Tradition and the Modern Age*, in ID., *Between Past and Future*, Penguin Books, London 1993, p. 34.

sione della coscienza («nel senso di adesione consapevole a ciò che si fa»²⁵), che l'uomo-massa contemporaneo subisce passivamente per non essere più in grado di percepire «la differenza fra credere a quel che si fa e si è, e non credervi»²⁶.

Nelle pagine chiaromontiane si intravede il profilo del funzionario nazista Adolf Eichmann, tratteggiato da Arendt qualche anno dopo nel celebre *reportage* sul processo di Gerusalemme pubblicato nel 1963²⁷. Lo si intravede in filigrana rispetto al profilo dell'uomo-massa del dopoguerra, definito come un essere umano apatico (quando non in balia di stati di «contagio affettivo»²⁸), che non ha ragioni da dare per le sue azioni, né è in grado di preoccuparsene, e che «ha le idee della sua situazione, né più né meno: [...] idee ricevute, convenzionali, stereotipe [...] né false né vere»²⁹.

L'uomo-massa, che l'incapacità di porsi la domanda di senso confina nella caverna platonica senza speranza di liberazione dalle catene della materialità (*periagogè*), ricorda a Chiaromonte l'«uomo tirannico» di Platone³⁰. E non sfuggono le inquietanti analogie con quella «tirannia moderna» che negli anni Trenta l'intellettuale italiano identifica nei regimi fascisti. Nel suo articolo *Sul fascismo* apparso nel 1936 su «Europe», la rivista pacifista e antifascista fondata da Romain Rolland e all'epoca diretta da Jean Guéhenno, Chiaromonte individua la vera oppressione dei regimi fascisti nella metodica soppressione della domanda di senso («Perché si vive?») mediante il ricorso ad una capillare burocratizzazione ed organizzazione della vita degli individui, alla propaganda e a surrogati ideologici «degradati» e «devitalizzati» come, ad esempio, la questione del corporativismo³¹:

Interrogarsi sul valore della vita ha significato, in tutti i tempi e sotto tutti i regimi, essere capaci di uno sforzo supremo di liberazione e di creazione mo-

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ N. CHIAROMONTE, *La situazione di massa e i valori nobili*, cit., p. 254.

²⁷ H. ARENDT, *Eichmann a Gerusalemme. La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2016.

²⁸ Ivi, p. 251.

²⁹ Ivi, p. 255.

³⁰ N. CHIAROMONTE, *La situazione di massa e i valori nobili*, cit., p. 236.

³¹ ID., *Sul fascismo*, cit., p. 102.

rale, artistica, sociale. E in clima fascista il semplice fatto di porsi la domanda è, già, implicitamente, mettere in dubbio l'ordine esistente³².

L'impossibilità di parlare di una ‘filosofia’ fascista in senso proprio deriva, quindi, dal fatto che nei regimi fascisti l’uso della violenza, la deliberata manomissione del vocabolario per semplificare se non apertamente contraffare una realtà complessa e multi-prospettica (totalitarismo), la mobilitazione di energie emozionali negative («risentimenti») giustificata da un forsennato immanentismo e pragmatismo, che mentre celebra retoricamente l’azione la svaluta consumandola nella ripetizione ossessiva di formalismi e meccanismi, finiscono per sottrarre ai singoli il potere di ricercare e stabilire il senso e il valore della vita per trasferirlo allo Stato. Il fascismo genera, di conseguenza, uno «stato di indifferenza alla verità»³³, che per il fatto di negare la capacità del singolo di interrogarsi ed assumersi la responsabilità circa il senso del proprio destino personale, «[fa] posto al più spaventoso dei nichilismi: quello dell’inutilità»³⁴, che in *The Origins of Totalitarianism* Arendt rintraccia alla radice del fenomeno totalitario e Chiaromonte vede affiorare nella situazione di massa del dopoguerra³⁵.

Quando nella primavera del 1941 l’intellettuale italiano, in fuga sotto una falsa identità americana³⁶ dalla Francia occupata dai nazisti,

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, p. 98.

³⁴ Ivi, p. 102.

³⁵ Chiaromonte individua nella creazione di masse «l’effettivo impulso politico delle attuali tirannie» (Chiaromonte, *Ufficio Stampa*, in ID., *Scritti politici e civili*, cit., p. 31). La massa è «invenzione tirannica» del meccanismo capitalistico e «lo strumento più cieco che una tirannia si sia mai foggiato» (*ibidem*). Essa è un «assieme di individui puramente numerici» prodotto dall’asservimento della vita sociale ad una necessità economica, la quale nega «ogni diritto alla personalità» (*ibidem*). Nel moderno regime tirannico la negazione dei «bisogni meno elementari» attraverso il sistematico divieto degli atti di contemplazione, nei quali tanto Chiaromonte quanto Camus vedono la sola condizione di liberazione e la vittoria dell’uomo sul proprio destino, è la condizione per la realizzazione e l’organizzazione del conformismo assoluto (ivi, p. 33).

³⁶ C, pp. 58-59 n. Aiutato dagli amici Enrico e Jeanne Terracini, Chiaromonte conosce ad Algeri la «banda» di giovani attori, architetti e pittori che orbitano intorno al progetto del Théâtre de l’Equipe, compagnia teatrale indipendente ispirata ai concetti di libertà e uguaglianza e animata da Albert Camus. L’italiano è ospitato a

conosce e frequenta fra Algeri e Orano il ventottenne Camus, all'epoca giornalista e scrittore di saggi lirici, lo scambio di idee tra i due riguarda proprio il tema della tirannia moderna. Ed è un incontro mancato: Camus mette a parte l'italiano della sua creazione di una tragedia moderna incentrata sulla figura del Caligola di Svetonio, ma per parte sua Chiaromonte – ridotto dall'estriamento ad una condizione di muta solitudine e ossessionato dall'idea che «si era giunti all'anno zero dell'uomo, che la storia era insensata e solo ciò che dell'uomo rimaneva fuori dalla storia, esterno, estraneo, impenetrabile al turbine degli eventi, aveva un senso; se, tuttavia, esisteva»³⁷ – non comprende «che cosa potesse attirare uno scrittore moderno in un tal soggetto: la tirannia sfrenata? Ma la tirannia contemporanea non mi sembrava aver molto in comune con quella di un Caligola»³⁸.

Come spiegherà anni dopo, il Caligola di Camus – in particolare, nella versione giovanile del 1941, di cui lo scrittore francese concederà i diritti ad un giovanissimo Carmelo Bene per la rappresentazione, che Chiaromonte recensisce nell'autunno del 1959 per la rivista «Il Mondo»³⁹ – «non è l'imperatore romano, e neppure un totalitario dei nostri tempi, come si è potuto credere»⁴⁰. Identificando nel «nihilismo» il male della gioventù confrontata col mondo contemporaneo, «che non incoraggia né alla verità né al bene»⁴¹, il *Caligola* porta potentemente sulla scena «il pathos di cui s'impregna ogni atto umano quando è concepito a partire dalla sua fondamentale assurdità», mettendo a fuoco il nesso stretto fra lo sforzo di comprensione di una ragione «non ragionevole» e l'assurdo inteso come «l'esistenza sofferta e non capita»⁴². Nella figura del Caligola – protagonista dell'opera teatrale, che insieme al romanzo *L'Étranger* e al saggio filosofico *Le Mythe de Sisyphe* forma il “trittico” detto dell'assurdo – non si rispecchia, dunque, l'uomo-massa,

Orano presso la famiglia della moglie di Camus, Francine Faure, fino alla sua partenza per gli Stati Uniti.

³⁷ N. CHIAROMONTE, *Albert Camus*, in «Tempo presente», anno V, n. 1, gennaio 1960, ora anche consultabile online: <http://www.unacitta.it/it/articolo/886-.>

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ N. CHIAROMONTE, *Caligola e il nihilismo*, pubblicato in «Il Mondo», 13 ottobre 1959, ora in ID., *Scritti sul teatro*, Einaudi Editore, Torino 1976, pp. 153-155.

⁴⁰ Ivi, p. 154.

⁴¹ Ivi, p. 155.

⁴² Ivi, p. 154.

bensì «un giovane d'animo non volgare»⁴³, capace, cioè, di fronte al fatto inaccettabile che «gli uomini muoiono e non sono felici», di interrogarsi sul senso e valore della vita.

2. Richiamandosi al *topos* tragico del *pathei mathos* formulato da Eschilo nel suo *Prometeo incatenato*, nei suoi taccuini del 1962 Chiaromonte osserva come proprio nel momento in cui la realtà nella sua concreta materialità, la vita nella sua più crudele sofferenza e cruda violenza, sembrano incatenare l'essere umano, l'esperienza del dolore porta alla luce l'esistenza di un «fondo» («sostanza»), un residuo eccezionale nel suo «assoluto straniamento rispetto non al mondo ma alle occasioni del mondo, le quali di continuo avrebbero potuto essere altre»⁴⁴. Il mito della caverna platonico è declinato qui in senso fenomenologico, per cui è *ombra* tutto ciò che l'essere umano trattiene dallo scontro della vita con «questo vivo specchio in noi: la coscienza, la mente, il pensiero, il nostro occhio che guarda, la *theoria*»⁴⁵. La dura materialità sta, dunque, «[al]l'immagine di un significato possibile» formatasi nella coscienza come l'*ombra* (platonica) sta alla sostanza o realtà, in sé irriducibile alla dimensione del bisogno e dell'utile:

Non c'è che una realtà: l'individuo che recita la sua parte d'*ombra* nel momento in cui la recita. Ed è l'ultimo paradosso: la vita è commedia o tragedia che si recita per gli altri: non per sé certo, ché noi siamo coscienti del vuoto e delle quinte attorno – e non si tratta mai che d'essere in una certa parte nobile o abbietta⁴⁶.

Prendendo le distanze da Heidegger⁴⁷, ma riallacciandosi al filo della ricerca fenomenologica che nell'opera di quest'ultimo affiora e che «viene chiaramente da Husserl»⁴⁸ – Chiaromonte abbraccia la conce-

⁴³ Ivi, p. 155.

⁴⁴ N. CHIAROMONTE, *Che cosa rimane. Taccuini 1955-71*, il Mulino, Bologna 1995, p. 40.

⁴⁵ Ivi, p. 41.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, p. 42.

⁴⁸ *Ibidem*. Durante il suo esilio newyorkese, Chiaromonte torna a leggere Husserl per «correggere» il pragmatismo americano («Cosa sperare?». *Il carteggio tra An-*

zione dell’assurdo inteso come «ferma visione (mai più avuta dopo i Greci) e la coscienza che fra l’uomo e gli eventi, il mondo del pensiero e dei sentimenti e quello dei fatti, c’è separazione non sanabile»⁴⁹.

Fra la fine del 1942 e l’autunno del 1945 dal suo esilio newyorkese l’intellettuale italiano legge il romanzo *L’Étranger*⁵⁰ e *Le Mythe de Sisyphé*, il saggio filosofico sull’assurdo di Camus. Nel novembre del ‘45 lo scrittore francese invia a Chiaromonte l’edizione delle sue *Lettres à un ami allemand*, una raccolta di quattro lettere scritte fra il 1943 e il luglio del 1944, pubblicate (tutte tranne la quarta ed ultima) nella stampa clandestina durante l’occupazione nazista e ristampate da Gallimard dopo la Liberazione con una dedica all’amico poeta e partigiano René Leynaud, trucidato dai nazisti nel giugno del ‘44. Chiaromonte confessa a Camus di aver letto le sue *Lettres* «con l’emozione molto particolare che provo sempre leggendovi. L’emozione di trovarsi di fronte a questa virtù così rara – la “purezza”. Vi sono dei passaggi, nelle vostre lettere, che hanno la qualità essenziale della tragedia. Una qualità che nessuno scrittore moderno possiede, precisamente, con la vostra purezza»⁵¹. L’intellettuale italiano ritrova in Camus il rigore e la lucidità del *pathē mathos* greco: «Aver subito la vita senza sapere che cosa rispondere è la condizione per aver qualcosa da dire («*lorsqu'on se dit: je ne suis pas peintre, c'est alors qu'il faut peindre*»)⁵².

Come Arendt, anche Camus dichiara di non essere filosofo⁵³ ed è allora che egli scrive saggi filosofici. Quel che egli ha da dire «è quel che [egli ha] sofferto; ma non nel senso della sofferenza fisica o morale [...]. Per quel che si è sofferto bisogna intendere l’immensa difficoltà di riconoscere esattamente la prova cui si è stati sottomessi

drea Caffi e Nicola Chiaromonte: *un dialogo sulla rivoluzione (1932-1955)*, a cura di M. Bresciani, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, p. 153).

⁴⁹ N. CHIAROMONTE, *Che cosa rimane*, cit., p. 41.

⁵⁰ C, p. 42.

⁵¹ C, p. 48, corsivo nostro.

⁵² N. CHIAROMONTE, *Che cosa rimane*, cit., p. 109.

⁵³ «Non sono un filosofo, in effetti, e so parlare soltanto di ciò che ho vissuto. Ho vissuto il nichilismo, la contraddizione, la violenza e la vertigine della distruzione. Ma, al tempo stesso, ho accolto il potere di creare e l’onore di vivere. Niente mi autorizza a giudicare dall’alto un’epoca con la quale sono pienamente solidale. La giudico dall’interno, confondendomi con lei. [...] Si, conservo il diritto di dire quel che so, e lo dirò. Mi interessa solo la rinascita» (A. CAMUS, *Révolution et Romantisme*, in OC III, p. 411).

dall'esistenza: *quel che si è visto nel patirla»⁵⁴*. Per Camus, come per Chiaromonte, «tutto inizia con la coscienza e niente vale che per essa»⁵⁵. Alla «filosofia delle università»⁵⁶ entrambi contrappongono una *theoria* che nel suo «sforzo di stabilire un rapporto personale con la totalità del mondo»⁵⁷ – in quanto *tensione*, quindi, a dare un senso ad una realtà incomprensibile che inesorabilmente si sottrae all'umana «esigenza di familiarità, [all']appetito di chiarezza»⁵⁸ – è «[la] radice e[la] misura di ogni filosofia»⁵⁹.

Nel *Mythe* di Camus Chiaromonte trova non solo l'aperta formulazione di quella domanda di valore che il fascismo reprime («Non vi è che un problema filosofico veramente serio: è il suicidio. Giudicare che la vita valga o meno la pena di essere vissuta, è rispondere alla questione fondamentale della filosofia»⁶⁰), ma, soprattutto, l'affermazione di un metodo rigoroso⁶¹ di liberazione dalla «demenza»⁶² della ragione formale e utilitarista, su cui si fonda la sistematica riduzione della vita a «fatto di organizzazione» messa in atto dai fascismi⁶³.

Nel saggio filosofico del 1942 Camus definisce «l'atteggiamento assurdo» in termini che richiamano l'*epoché* fenomenologica, ossia come la messa fra parentesi di tutti quei giudizi di valore, credenze,

⁵⁴ N. CHIAROMONTE, *Che cosa dire?* (1967) in *Cosa rimane*, cit., pp. 109-10, corsivo nostro.

⁵⁵ A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, OC I, p. 228.

⁵⁶ N. CHIAROMONTE, *Sul fascismo*, cit., p. 102.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ OC I, 231.

⁵⁹ N. CHIAROMONTE, *Sul fascismo*, cit., p. 102.

⁶⁰ OC I, pp. 222-223.

⁶¹ Camus formula questo metodo a partire da una personale appropriazione dell'approccio fenomenologico recepito, in particolare, attraverso la lettura di Max Scheler (si veda S. NOVELLO, *Love, ressentiment and resistance: Albert Camus's phenomenology of action*, in *Camus Among the Philosophers, Brill's Companions to Philosophy: Contemporary Philosophy*, vol. 5, Matthew Sharpe, Maciej Kaluza, Peter Francev Eds., Brill, 2020, pp. 413-34). Lettore delle opere di Scheler sul risentimento e la simpatia dalla metà degli anni Trenta (OC IV, p. 643), Camus si confronta criticamente con la fenomenologia emozionale del filosofo tedesco dapprima nel saggio sull'assurdo e poi nell'*Homme révolté* del 1951. Sulla ricezione di Scheler in Francia, si veda H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, M. Nijhoff, The Hague-London 1982.

⁶² N. CHIAROMONTE, *Sul fascismo*, cit., p. 99.

⁶³ Ivi, p. 98.

opinioni e teorie in cui gli individui *normalmente* si trovano immersi e di cui si servono per interpretare ciò che accade loro. Innescato dal senso di estraneità di fronte al «divorzio fra l'uomo e la sua vita, l'attore e le sue quinte»⁶⁴, che interrompe la meccanica ripetizione della catena di gesti abitudinari nella quale si consuma l'esistenza dell'essere umano massificato, il pensiero assurdo si caratterizza per la volontà di mantenere, rinnovandola continuamente, l'esperienza della propria consapevolezza del mondo in quanto esperienza di ciò che è irriducibile alle categorie della *ratio*. Definito come relazione fra umano (aspettative/bisogni del soggetto) e non-umano (materialità/cosalità)⁶⁵, che disloca il dualismo cartesiano, il concetto di assurdo da un lato implica la frantumazione delle rassicuranti costruzioni del soggetto, prima fra tutte, quella del primato dell'io (*Ego sum*), mettendo al centro la dimensione dell'intenzionalità; dall'altro, fa saltare le gerarchie di valore e le norme culturali, sociali e politiche di un determinato ambiente o epoca storica⁶⁶, inaugurando una forma relativa e aperta di conoscenza, innescata e alimentata da un'«attenzione *appassionata*»⁶⁷.

In Camus, come in Chiaromonte, la rilevanza accordata alla componente emozionale che informa il pensiero e, soprattutto, l'azione⁶⁸,

⁶⁴ OC I, p. 223. L'analogia della vita con il teatro è ripresa in N. CHIAROMONTE, *Che cosa rimane*, cit., p. 41.

⁶⁵ OC I, p. 234.

⁶⁶ Osserva Vittorio D'Anna: «La filosofia fenomenologica è [...] innanzitutto, educazione alla saggezza [...] un'azione di emancipazione dell'esperienza da ogni residuo psicologico o corporeo» (*Introduzione a M. SCHELER, Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 24-25). Nel 1941 Camus definisce i suoi «tre Assurdi» (*Le Mythe de Sisyphe*, *L'étranger* e *Caligula*) «[i]nizi della libertà» (OC II, p. 920); cfr. N. CHIAROMONTE, *Che cosa rimane*, cit., p. 35.

⁶⁷ OC I, p. 259, corsivo nostro.

⁶⁸ A New York Chiaromonte collabora a «politics», la rivista radicale post-marxista dell'editore Dwight Macdonald (G.D. SUMNER, *Dwight Macdonald and the politics circle*, Cornell University Press, Ithaca & London 1996). Nella serie di articoli intitolata «New Roads», con cui Macdonald sonda la possibilità di superare le categorie della politica tradizionale, rese obsolete dai progressi della scienza all'indomani della distruzione atomica di Hiroshima, si delinea una «politica del sentimento e della sensibilità» (M. WREZSIN, *A Rebel in Défense of Tradition. The Life and Politics of Dwight Macdonald*, Basic Books, New York 1994, p. 174, corsivo nostro), capace di realizzare «un ordine decentrato e pluralista, fondato sulla di-

nonché il ruolo del sentire («pathos») nella strutturazione della conoscenza del mondo (*Weltanschauung*), non sono senza richiami alla fenomenologia di Max Scheler⁶⁹ e, in particolare, ai suoi scritti sull'amore e il risentimento⁷⁰. Per il fenomenologo tedesco l'amore non denota una contemplazione di valori già dati né può ridursi ad una mera reazione alla percezione di valore, bensì esprime l'aspirazione dinamica e «creativa» ad un accrescimento di valore, l'apertura della coscienza a nuove e superiori possibilità di valore non ancora attuali⁷¹. Non è un caso che sin dal suo saggio *Remarque sur la révolte*, pubblicato all'indomani della liberazione di Parigi nel tentativo di fornire una comprensione filosofica dell'esperienza resistenziale, Camus identifichi nella rivolta «il movimento stesso dell'amore»⁷², che è all'origine, ad esempio, della scelta di alcuni ribelli di entrare nel *maquis* durante la seconda guerra mondiale.

Nel *Mythe de Sisyphe*, che Camus termina di scrivere poche settimane prima di conoscere Chiaromonte, lo scrittore francese definisce la rivolta «[u]na delle sole posizioni filosofiche coerenti [...]. Essa è il confronto perpetuo dell'uomo e della sua propria oscurità. È l'esigenza di un'impossibile trasparenza. Essa rimette il mondo in questione ad ogni attimo. [...] estende la coscienza lungo tutta l'esperienza. È questa presenza costante dell'uomo a sé stesso. [...] [Essa] non è che la certezza di un destino schiacciante, meno la rasse-

gnità e autonomia morale di individui legati da relazioni personali anziché astratte» (G.D. SUMNER, *Dwight Macdonald and the politics circle*, cit., p. 3)

⁶⁹ Per un inquadramento del pensiero di Scheler, si veda *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2007.

⁷⁰ Il concetto di risentimento ricorre nei saggi politici di Chiaromonte del 1935-36 e le sue analisi del fascismo sembrano confermare l'influenza dell'interpretazione della moderna società borghese di Scheler. Gli scritti del fenomenologo tedesco sul risentimento escono per la prima volta in Italia nel 1936 nella traduzione curata da Antonio Banfi, che Chiaromonte conosce dal 1934 e al quale è legato da profonda amicizia. Non è escluso che l'intellettuale italiano sia venuto a contatto con le teorie fenomenologiche di Scheler già negli anni della sua collaborazione con la rivista «Conscientia», che proprio negli anni Venti ospita il dibattito personalista.

⁷¹ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Paris 2003, p. 294 e ss. Una copia sottolineata e annotata dell'edizione francese del 1928 di *Wesen und Formen der Sympathie* di Scheler figura nel catalogo della biblioteca personale di Camus (Fonds Camus).

⁷² OC III, p. 329.

gnazione che dovrebbe accompagnarla»⁷³. La capacità di estendere la rivolta all'intera esistenza di una persona è ciò che restituisce valore e grandezza a quella stessa vita⁷⁴, uscendo così da quella condizione di indifferenza al valore, determinata dall'*epochè* iniziale, che il fascismo assolutizza (nel mussoliniano «io non escludo niente») attraverso la costruzione totalitaria di esistenze e azioni «normali»⁷⁵.

Nel 1943 Camus osserva come, nonostante il pensiero assurdo si caratterizzi per «l'espulsione dei giudizi di valore a vantaggio dei giudizi di fatto [...] vi sono dei giudizi di valore inevitabili. Anche al di là del bene e del male, vi sono degli atti che sembrano buoni o cattivi e, soprattutto, vi sono degli spettacoli che ci sembrano belli o brutti. [...] L'assurdo apparentemente spinge a vivere senza giudizi di valore e vivere, è sempre, in maniera più o meno elementare, giudicare»⁷⁶. Nell'orizzonte post-metafisico dischiuso dalla consapevolezza dell'assurdo l'amore denota una sorta di condizione *a priori* non formale ma emozionale, che consente l'uscita dal nichilismo mediante un atto creativo di senso e valore.

In una nota su *Il filosofo e la politica* nei taccuini del 1964, con cui risponde implicitamente alla critica arendtiana del rapporto fra filosofia e politica in Platone, Chiaromonte fa eco a Camus, ribadendo che «[n]on esiste una "filosofia perenne" nel senso di un sistema d'idee capace di misurare ogni situazione che venga a prodursi. Esistono tuttavia delle "verità" che rimangono sempre vere. Ma "giudicare" non è "applicare" una scienza codificata: è rispondere in modo intellettualmente appropriato e giusto alla situazione in cui si è coinvolti e che mette in gioco le nostre passioni come le nostre idee»⁷⁷. E se anche nell'orizzonte anti-metafisico aperto dall'assurdo esiste «una regola stabile per giudicare qualsiasi ordine reale», non è certo nel senso di una forma o modello eternamente in atto. Prendendo le distanze tanto dal pragmatismo quanto dall'idealismo, che riducono la funzione della coscienza a passivo ri-specchiamento di una realtà già data, Chiaromonte esclude che l'atto di giudicare possa risolversi nella pura dedu-

⁷³ OC I, p. 256.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ N. CHIAROMONTE, *Sul fascismo*, cit., pp. 97, 99.

⁷⁶ Lettera di Camus a Pierre Bonnel, 18 marzo 1943, in OCI, p. 321. Cfr. N. CHIAROMONTE, *Individuo e cosmo*, in ID., *Che cosa rimane*, cit., pp. 69-70.

⁷⁷ Ivi, p. 47.

zione di norme o comandi che ci provengono da *fuori*. La regola o «misura» mediante la quale arriviamo a formulare un «giudizio vero» della situazione nella quale viviamo, non solo è personale e autonomamente posta⁷⁸, ma può essere portata alla visione (*theoria*) soltanto mediante un atto emozionale («se [...] soffriamo a fondo la situazione in cui siamo»⁷⁹), radicandosi in quel residuo irriducibile alla razionalità che sono i bisogni («deficienze sentite») e le aspirazioni («immagini del mondo “come potrebbe essere”») dei singoli, così come i «miti» della collettività⁸⁰.

La rivolta «assurda» di Camus, illustrata attraverso la riappropriazione dei miti greci di Sisifo e Prometeo nei due saggi filosofici del 1942 e del 1951, costituisce la risposta al progetto politico del Collège de Sociologie fondato nel 1937 da Roger Caillois, Georges Bataille⁸¹ e Michel Leiris. Le ricerche del Collège, che Chiaromonte esule a Parigi segue da vicino nel biennio precedente lo scoppio della seconda guerra mondiale, esplorano precisamente i rapporti fra la struttura sociale e il sacro, inteso come dimensione di eccedenza dell’umano rispetto alla sfera dei rapporti economici, ai quali il marxismo e, in particolare, il totalitarismo sovietico riducono l’esistenza alienata e asservita al lavoro dell’uomo-massa. La riflessione portata avanti, con esiti differenti⁸², da Caillois e Bataille circa la possibilità di spezzare l’asservimento implicito nella concezione individualistica («atomizza-

⁷⁸ *Ibidem*. Meritano di essere indagate le interessanti analogie della posizione di Chiaromonte (ivi, pp. 84-85) con il trascendentalismo (o razionalismo) della prassi formulato da Mario Dal Pra e Andrea Vasa nel dopoguerra, in cui Maria Grazia Sandrini ha recentemente ravvisato la teorizzazione filosofica dell’esperienza della Resistenza vissuta in prima persona dai due filosofi ed ex-partigiani nel gruppo «Giustizia e Libertà» di Ferruccio Parri (si veda M. DAL PRA, A. VASA, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della resistenza*, a cura di M.G. Sandrini, Mimesis, Sesto San Giovanni 2017).

⁷⁹ N. CHIAROMONTE, *Che cosa rimane*, cit., p. 47.

⁸⁰ Ivi, pp. 48-49.

⁸¹ Sul confronto fra Georges Bataille e Camus, mi permetto di rimandare al mio saggio *Camus e Bataille, o la morale all’inferno. La libertà “inutile” fra Sisifo e Sade*, in *Eтиche negative. Critica della morale sociale*, a cura di F. Bazzani, Editrice Clinamen, Firenze 2011, pp. 77-97.

⁸² Si veda G. FERRARI, *Georges Bataille. Il limite e l'impossibile*, L’Ibis, Lungro di Cosenza 2003, pp. 136-142.

zione democratica»⁸³) attraverso la creazione di comunità o «società segrete», intese come veri e propri soggetti di azione politica rivoluzionaria, aveva attratto l'attenzione dell'ambiente di Giustizia e Libertà, al quale Chiaromonte e l'amico e maestro Andrea Caffi si erano riavvicinati nel 1938⁸⁴. Come scrive ancora il nostro nel 1956, l'evasione del soggetto da una vita collettiva massificata, che ne polverizza la libertà in una miriade di servitù materiali, è sempre possibile, ma solo «in compagnia: per iniziare una rivolta, o per fondare una comunità. L'uomo solo può essere un esempio solenne o terribile: ma è sempre un mostro»⁸⁵. O un bandito, come il Sisifo di Camus⁸⁶.

L'esemplarità dell'eroe tragico greco, che lo scrittore francese assume ad emblema dell'atteggiamento «assurdo», risiede nella sua capacità di aprire un tempo⁸⁷ nella sterminata ripetizione del suo tormento infernale, che Camus paragona al lavoro disumanizzante dei proletari alla catena di montaggio, in cui Sisifo contempla la propria sofferenza⁸⁸. In questo «tempo della coscienza» risiede la condizione di libertà dell'eroe ribelle alla legge di necessità, che lo sottrae ad un presunto destino trascendente (sia esso materiale, corporeo o storico) per farne il *creatore* del senso del proprio corso di azioni⁸⁹. Ecco che la pausa di Sisifo segna il tempo della *theoria*, che come Arendt e Chiaromonte sottolineano, non si deve confondere con il momento politico dell'azione⁹⁰, ma è la condizione imprescindibile dell'apparire

⁸³ G. BATAILLE, *Œuvres Complètes*, II, p. 302, citato in G. FERRARI, *Georges Bataille*, cit., p. 141.

⁸⁴ Sul confronto di GL con le idee di Caillois e del Collège de Sociologie intorno al problema delle *minorités agissantes*, si rimanda a M. BRESCIANI, *Quale antifascismo? Storia di Giustizia e Libertà*, Carocci, Roma, 2017, pp. 226-234. Sul saggio che Chiaromonte consacra alle tesi di Caillois, *A proposito di "fatto sociale", mito e sacro*, pubblicato nei «Quaderni dell'altra tradizione» di «Una Città» nel 2002, si veda C. PANIZZA, *Nicola Chiaromonte*, cit., pp. 154-156.

⁸⁵ N. CHIAROMONTE, *La situazione di massa*, p. 246.

⁸⁶ OC I, p. 301. Sulla declinazione del senso del sacro e le sue implicazioni politiche nei saggi filosofici di Camus, si veda S. NOVELLO, *L'enjeu de l'homme sacré dans les essais philosophiques d'Albert Camus*, in *Albert Camus et les vertiges du sacré*, Presses Universitaires de Rennes 2019, pp. 215-226.

⁸⁷ OC I, p. 302.

⁸⁸ Ivi, p. 303.

⁸⁹ Ivi, pp. 302 e 304.

⁹⁰ N. CHIAROMONTE, *Che cosa rimane*, cit., p. 47.

di ciascun essere umano in discorsi e azioni⁹¹ che forma il «mondo comune», inteso arendtianamente come l’in-fra (*in-between*) dello spazio pubblico. Il Sisifo-bandito incarna lo spettatore al quale «è possibile comprendere “la verità” di quel che si svolge sulla scena»⁹² proprio perché non si separa dal mondo. Anzi, sua teoria (politica) si forma «per esperienza e sofferenza della situazione *comune*»⁹³, radicandosi in un sentimento di amore e «apertura al mondo» in senso fenomenologico. Non è un caso che Chiaromonte modelli sul mito dell’eroe camusiano la sua descrizione della situazione del filosofo («amante dell’eterno»):

infinitamente separato dal mondo del mutevole e dell’illusorio e *infinitamente innamorato del senso di questo mondo medesimo*. Solo con se stesso, in compagnia dei significati più preziosi della ventura umana; costretto a ripetere sempre la stessa cosa e obbligato a riprendere sempre lo stesso discorso, ma ogni volta da un punto di vista diverso e diversamente, e non con la speranza di persuadere, bensì con quella di mantenere fermo il ricordo di ciò che dura e permane e vale la pena⁹⁴.

Proprio nell’elemento emozionale, nel rigore della pascaliana «logica del cuore» della rivolta che accomuna Sisifo ai resistenti, Chiaromonte doveva rintracciare la chiave per superare le ambiguità⁹⁵ dell’esperimento politico del Collège de Sociologie. Le *Lettres à un ami allemand* di Camus richiamano da vicino quello che Marco Breziani identifica come l’atteggiamento «insieme etico e cognitivo» di tutto il movimento di Giustizia e Libertà, ossia la «disponibilità a imparare dal nemico»⁹⁶ senza, tuttavia, mai perdere di vista la logica

⁹¹ Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 178.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ N. CHIAROMONTE, *Che cosa rimane*, cit., p. 48. In una nota dei suoi taccuini del 1964 egli insiste sulla necessità di intendere l’utopia della *Repubblica platonica* non come un programma da realizzare, bensì come un «modello» o «oggetto da contemplare, un *eidolon*», la cui funzione è di offrire un «puro oggetto di “esercizio” della mente, essendo ben inteso che la mente non può poi, a sua volta, non influenzare il corpo, modificarne la disposizione» (ivi, p. 52); in altre parole, una funzione *formativa* o trasformativa in senso fenomenologico.

⁹⁴ Ivi, p. 27, corsivo nostro.

⁹⁵ Cfr. lettera di Chiaromonte a Caffi, 2 ottobre 1945, in *Cosa sperare?*, cit., pp. 196-197.

⁹⁶ M. BREZIANI, *Quale antifascismo?*, cit., pp. 37-38 e 231.

amico/nemico a favore di una più vischiosa logica mimetica, frutto di una tempesta culturale e politica, quella degli anni Trenta, insofferente delle rigide contrapposizioni fra destra e sinistra, fra fascismo e antifascismo⁹⁷.

Camus si rivolge all'*amico* tedesco per sottolineare il profondo legame di somiglianza che ha unito i nazisti occupanti («uomini dell’ingiustizia»⁹⁸) ai giovani resistenti francesi risolutamente pacifisti e internazionalisti, che come Camus avevano dovuto venire a patti con la violenza e l’omicidio per decidersi infine a prendere le armi in nome di un «gusto per la giustizia»⁹⁹ tanto intenso quanto irragionevole. Quel che li unisce è, precisamente, l’esperienza dell’assurdità o assenza di senso trascendente della condizione di vulnerabilità e mortalità comune a tutti gli esseri umani¹⁰⁰. Ma Camus dichiara di averne tratto conclusioni antitetiche sul piano etico e politico rispetto a quelle sostenute dall’amico, che ha scelto l’identificazione mimetica della massa irreggimentata con la volontà del *Führer*, accettando di sacrificare ogni individualità e bellezza della vita e della natura al realismo della ragion di Stato.

Rifacendosi alla definizione pascaliana di grandezza morale come capacità non di schierarsi ad un estremo ma di mantenersi contemporaneamente ai due estremi¹⁰¹, Camus riconduce la «tragedia dell’intelligenza»¹⁰² o perdita di lucidità (*theoria*) del fanatismo politico nazista all’odio inteso fenomenologicamente come la condizione emozionale di un giudizio svalutante (*risentimento*) sul mondo che, riducendo l’amore di patria alla politica di potenza, autorizza l’esclusione¹⁰³ e la disumanizzazione di alcune categorie di esseri umani considerate inaccettabili.

⁹⁷ Per una ricostruzione del dibattito intellettuale e politico in Francia fra le due guerre, si veda Z. STERNHELL, *Né destra né sinistra. L’ideologia fascista in Francia*, Baldini & Castoldi, Milano 1997.

⁹⁸ OC II, p. 28.

⁹⁹ Ivi, p. 26.

¹⁰⁰ Ivi, p. 25.

¹⁰¹ Epigrafe alle *Lettres*, Ivi, p. 5.

¹⁰² Ivi, p. 28.

¹⁰³ Per Chiaromonte la differenza fra fascismo e nazismo risiede nella volontà (fanatica) di «escludere tutto» propria del secondo (N. CHIAROMONTE, *Sul fascismo*, cit., p. 97).

3. La profonda, quasi sotterranea, influenza dell'intenso confronto filosofico-politico con Chiaromonte si rintraccia negli scritti di Camus successivi al loro incontro a New York nel marzo 1946 e alla loro frequentazione a Parigi, soprattutto, nel periodo 1947-52. Aprendosi agli scambi con il circolo intellettuale di «politics»¹⁰⁴ e con *maîtres à penser* come Andrea Caffi sul problema della rivoluzione, tanto nelle sue declinazioni storiche quanto nella sua portata "utopica", il dialogo fra i due si intensifica intorno alla diagnosi del nichilismo, inteso da entrambi come una in-trascendenza patologica dell'ego contemporaneo, ripiegamento narcisistico¹⁰⁵ che incatena il rivoltoso ai ceppi della necessità del potere (sociale, economico, politico), determinando il «rifiuto dell'al di là del mondo – *questo* mondo»¹⁰⁶, ossia l'incapacità della libertà intesa come «ricerca delle ragioni di vivere [...] decisione riguardo alle "cose migliori", cioè più consistenti e vitali, [che] termina spontaneamente nell'utopia»¹⁰⁷.

Le analisi chiaromontane del fascismo come patologia della coscienza¹⁰⁸ si intravedono in filigrana nelle letture che Camus intraprende nel dopoguerra – dal *Diario dell'anno della peste* di Defoe¹⁰⁹ a *La rivoluzione del nichilismo* di Hermann Rauschning¹¹⁰ – e che culminano nella stesura del saggio filosofico *L'Homme révolté* e, prima ancora, nel romanzo *La Peste* e in *L'État de siège (Lo Stato d'assedio)*¹¹¹, l'opera teatrale del 1948 che mette in scena la resistenza al fascismo, personificato nella Peste e nella sua funzionario la Morte.

¹⁰⁴ Si veda «*Politics* e il nuovo socialismo. Per una critica radicale del marxismo», a cura di A. Castelli, Marietti, Milano-Genova 2012.

¹⁰⁵ N. CHIAROMONTE, *Che cosa rimane*, cit., p. 5.

¹⁰⁶ La nota di Chiaromonte, *Paradosso del moderno*, del 1971 ricalca ancora a distanza di anni le tesi espresse da Camus nel suo secondo saggio filosofico, *L'Homme révolté* (1951), che esplora le forme letterarie, filosofiche e politiche patologiche della rivolta.

¹⁰⁷ N. CHIAROMONTE, *Nota su civiltà e utopia* (1935), ora in ID., *Scritti politici e civili*, cit., pp. 80-81.

¹⁰⁸ Cfr. N. CHIAROMONTE, *La morte si chiama fascismo* (1935), in ID., *Scritti politici e civili*, cit., p. 39.

¹⁰⁹ N. CHIAROMONTE, *Scritti politici e civili*, cit., p. 100.

¹¹⁰ OC III, 214. Sul confronto del gruppo di GL con il pensiero di Rauschning negli anni 1938-39, si veda M. BRESCIANI, *Quale antifascismo?*, cit., pp. 230-231.

¹¹¹ Cfr. N. CHIAROMONTE, *Scritti politici*, cit., p. 93. Sul contributo di Chiaromonte alla stesura dell'opera, si veda C, p. 88.

Se in occasione della virulenta *querelle* su «Le Temps Modernes» scatenata dalla pubblicazione dell'*Homme révolté* Chiaromonte difende il rigore con cui l'amico indaga le patologie della rivolta contro il «gangsterismo (intellettuale)» del filosofo Jean-Paul Sartre¹¹² – la cui (mala)fede esistenzial-marxista è volutamente accostata alla «morale della gang» nazista, espressione di odio e risentimento¹¹³ – è in nome della comune «passione [...] della rinascita»¹¹⁴ e della volontà di ripensare il problema del giudizio per rifondare una comunità umana oltre il nichilismo. Inoltre «il teatro, per il semplice fatto di non fermarsi all'emozione, di *ragionare la propria azione*, tiene sveglia la comunità, è un fattore permanente di rivoluzione [...] è ribellione in atto»¹¹⁵.

Negli scritti di Camus la «peste» denota un ottundimento della facoltà del giudizio, che svaluta l'altro e il mondo fino ad autorizzarne lo sterminio. Essa è alla base non solo di ogni relazione di dominio e di ogni sistema giuridico che ammette la pena di morte, ma soprattutto dell'indifferenza al valore che caratterizza la società contemporanea. Nell'epoca attuale della «post-verità» la figura di Janine nella novella *La femme adultère*, che apre il primo numero di «Tempo Presente», offre un «esempio» o modello di evasione dall'isolamento dell'uomo-massa («esilio»), esperienza dell'aprirsi-al-mondo della coscienza che frantuma le costruzioni normalizzanti della società, «utopia» di una liberazione (dalla caverna platonica) che vale collettivamente solo nella misura in cui è agita consapevolmente da ciascuno come singolo.

¹¹² C, p. 104; N. CHIAROMONTE, *Paris Letter. Sartre vs. Camus*, «Partisan Review», vol. 19, n. 6/1952, pp. 680-686.

¹¹³ OC III, p. 214.

¹¹⁴ Ivi, p. 411.

¹¹⁵ N. CHIAROMONTE, *Che cosa rimane*, cit., pp. 170-171.